

# STUDIA ELBLĄSKIE

TOM XXV – ELBLĄG 2024

## **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. prof. dr Piotr ADAMEK SVD – FJU Taipei, Tajwan  
Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław ARTEMIUK – UKSA Warszawa, Polska  
Prof. dr hab. Mariusz BIAŁECKI – ASP Gdańsk, Polska  
Ks. dr hab. Paweł BORTO – KUL Lublin, Polska  
O. prof. dr hab. Bazyli DEGÓRSKI OSPPE – PUST Angelicum Roma, Italia  
Ks. prof. dr Zbigniew FORMELLA SDB – UPS Roma, Italia  
Dk. prof. dr Anthony GOOLEY – SCU, Australia  
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  
O. prof. dr hab. Andrzej JASTRZĘBSKI OMI – SPU Ottawa, Canada  
Bp dr Jacek JEZIERSKI – PTT Odział Elbląg, Polska  
Ks. prof. ucz. dr hab. Marek JODKOWSKI – UMW Olsztyn, Polska  
Ks. prof. ucz. dr hab. Franciszek KOENIG – UO Opole, Polska  
Ks. dr Mariusz KUŹNIAR – UK Praha, Czech Republic  
Ks. prof. dr hab. Zdzisław LEC – US Szczecin, Polska  
Ks. prof. dr hab. Štefan LENCÍŠ – KU Ružomberk, Slovakia  
Ks. dr hab. Radoslav LOJAN – KU Ružomberk, Slovakia  
Ks. prof. ucz. dr hab. Jacenty MASTEJ – KUL Lublin, Polska  
Prof. dr Luciana MIRRI – FTER Bologna, Italia  
Ks. prof. dr hab. Jacek NEUMANN – PTT Odział Elbląg, Polska  
Ks. prof. dr hab. Jacek NOWAK SAC – UKSW Warszawa, Polska  
Ks. prof. ucz. dr hab. Paweł PODESZWA – UAM Poznań, Polska  
Ks. prof. dr Wojciech RYBKA – FJCU New Taipei City, Tajwan  
Ks. prof. dr Jerzy SKRABANIA SVD – KHKT St. Augustin, Germany  
Prof. dr Daniel SLIVKA – PU Prešov, Slovakia  
O. prof. dr Józef SMYKSY CSsR – UCB Cochabamba, Bolivia  
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 XXV – ELBLĄG 2024

## *Studia Elbląskie*

### *Zespół redakcyjny:*

ks. dr hab. Piotr TOWAREK (redaktor naczelny), UWM Olsztyn, Polska  
doc. dr Miroslav DAVLEVIČ, VU Vilnius, Lithuania  
ks. dr hab. Paweł RABCZYŃSKI, prof. UWM Olsztyn, Polska  
prof. dr Richard RYMARZ, UNDA, Australia  
ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI, UKSW Warszawa, Polska  
ks. dr Marcin PINIKIEWICZ (sekretarz), Biblioteka 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, UG 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. 901/2024

### Na okładce:

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

### Zdjęcie na karcie dedykacyjnej:

papież Franciszek i bp Jacek Jezierski, wizyta ad limina Apostolorum 2021  
Vatican Media – Produzione Fotografica

### 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



*Księdzu Biskupowi Jackowi Jezewskiemu  
Biskupowi Elbląskiemu  
w 75. rocznicę urodzin, 50. rocznicę kapłaństwa,  
30. rocznicę biskupstwa,  
10. rocznicę posługi pasterskiej w Diecezji Elbląskiej.*



# **HISTORIA**





## BISKUP JACEK JEZIERSKI: TEOLOG I EKUMENISTA

**Słowa kluczowe:** Jacek Jezierski, biskup, teologia, ekumenizm, dialog ekumeniczny

**Keywords:** Jacek Jezierski, bishop, theology, ecumenism, ecumenical dialogue

**Schlüsselwörter:** Jacek Jezierski, Bischof, Theologie, Ökumene, ökumenischer Dialog

Rok 2024 jest dla biskupa Jacka Jezierskiego czasem jubileuszowym, związanym z 75. rocznicą urodzin (23 grudnia), 50. rocznicą święceń prezbyteratu (16 czerwca) oraz 30. rocznicą święceń biskupich (5 marca)<sup>1</sup>. W jednym z wywiadów jubilat stwierdził, że ukształtowały go teologia i ekumenizm<sup>2</sup>. Patrząc na osobę oraz dokonania bp. Jezierskiego, na jego poglądy, sposób poznawania i oceniania rzeczywistości, aktywność naukową i duszpasterską, łatwo zauważyć dwa wyraźne źródła czy też dwa filary jego twórczego życia. Filar pierwszy przybliżają nam słowa *Fides quaerens intellectum* (myślimy tu o teologii). Filar drugi to *Fides quaerens dialogum* (myślimy tu o ekumenizmie)<sup>3</sup>. Podział ten znalazł swoje trwałe miejsce w konstrukcji prezentowanego artykułu, który jest próbą przybliżenia osoby i dzieła polskiego dogmatyka i ekumenisty<sup>4</sup>.

---

\* 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; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8732-7019>, e-mail: [pawel.rabczynski@uwm.edu.pl](mailto:pawel.rabczynski@uwm.edu.pl).

<sup>1</sup> Por. *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.

<sup>2</sup> J. Jezierski, *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność* (wywiad D. Gospodarka, 20.02.2022), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://www.ekai.pl/bp-jezierski-glowna-przeszkoda-jednosci-jest-obojetnosc/> (dostęp: 25.10.2024).

<sup>3</sup> W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 51–61.

<sup>4</sup> Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Jezierski Jacek*, w: *Leksykon polskich dogmatyków XX i XXI wieku*, red. K. Gózdź, Wydawnictwo KUL: Lublin 2010, s. 143–146; *Jezierski Jacek*, w: *Encyklope-*

*FIDES QUAERENS INTELLECTUM* – WIARA  
POSZUKUJĄCA ZROZUMIENIA: TEOLOGIA

Jacek Jezierski urodził się 23 grudnia 1949 roku w Olsztynie. Jego rodzicami byli Henryk i Anna z domu Szydłowska. Matka przyszłego biskupa pochodziła z Kujaw, a ojciec z Mazowsza. Po zakończeniu II wojny światowej małżeństwo osiedliło się w Olsztynie, gdzie przyszli na świat dwaj synowie. Młodszy od Jacka o dwa lata Jerzy jest profesorem matematyki w Szkole Głównej Gospodarstwa Wiejskiego w Warszawie<sup>5</sup>.

W roku 1967 przyszły ksiądz i biskup ukończył Liceum Ogólnokształcące im. K.I. Gałczyńskiego w Olsztynie. W latach 1967–1974 studiował w Warmińskim Seminarium Duchownym „Hosianum”. Studia zostały przerwane w 1968 roku, gdy alumn Jezierski wraz z innymi kolegami został powołany do odbycia dwuletniej zasadniczej służby wojskowej w specjalnej jednostce dla kleryków, to jest w 54. Szkolnym Batalionie Ratownictwa Terenowego w Bartoszycach. Władze seminaryjne zgadzały się, aby alumni żołnierze samodzielnie studiowali w tym czasie i zdawali egzaminy u odwiedzających ich profesorów. Natomiast władze wojskowe były przeciwne takiej edukacji i na wszelkie sposoby ją utrudniały. Mimo szykan, ciężkiej pracy fizycznej, zakazu praktyk religijnych, psychicznego nacisku oraz zachęty do porzucenia drogi powołania kapłańskiego kleryk Jezierski w czasie wolnym (często przed pobudką albo w kolejce po posiłek) studiował podręczniki filozoficzne i teologiczne, a także dokumenty Magisterium Kościoła (m.in. pisma Wincentego Granata i encyklikę *Humanae vitae* Pawła VI). W opinii oficerów operacyjnych, zajmujących się indoktrynacją powołanych do wojska alumnów, Jacek Jezierski był żołnierzem opornym i należał do grona fanatyków religijnych<sup>6</sup>.

Diakon Jacek Jezierski przyjął święcenia prezbiteratu w Olsztynie 16 czerwca 1974 roku w kościele parafialnym pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa. Szafarzem święceń był biskup warmiński Józef Drzazga (zm. 1978). Jako wikariusz ksiądz Jezierski pracował w parafii Matki Bożej Nieustającej Pomocy w Malborku (1974–1976) oraz parafii św. Mikołaja w Elblągu (1977–1978), gdzie prowadził m.in. duszpasterstwo osób głuchych i niewidomych<sup>7</sup>.

Już jako alumn seminarium „Hosianum”, a potem młody ksiądz, interesował się historią teologii. Świadectwem tego jest problematyka, którą ukazał w swojej pracy magisterskiej pt. *Poglądy średniowiecznych teologów polskich na prymat św. Piotra*

---

*dia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, red. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2016, s. 221–223.

<sup>5</sup> Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Biskup Jacek Jezierski – nauczyciel teologii, kapłan, ekumenista*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 71–94.

<sup>6</sup> A. Lesiński, *Służba wojskowa kleryków w PRL 1959–1980*, Olsztyn 2010, s. 230–231; K. Parzych-Blakiewicz, *Biskup Jacek Jezierski*, s. 73.

<sup>7</sup> J. Wojtkowski, *Jezierski Jacek*, w: *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 104–105; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 113–114.

w *świecie kazań na uroczystość św. Piotra i Pawła drukowanych w XV wieku* (Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1976). Praca została napisana pod kierunkiem bp. doc. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego (formalnym promotorem był bp doc. dr. hab. Bolesław Pylak, wykładowca KUL). Swoje zainteresowania naukowe i pasję badawczą ks. Jezierski rozwijał podczas studiów specjalistycznych z teologii dogmatycznej w lubelskiej Alma Mater (1978–1981) oraz na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1981–1982). W tym czasie uczestniczył w wykładach i poznał myśl teologiczną znamienitych profesorów, m.in. Czesława Stanisława Bartnika, Stanisława Celestyna Napiórkowskiego OFMConv., Alfonsa Nossola, Wacława Hryniewicza OMI czy też Juana Alfaro SJ. Pod kierunkiem ks. prof. Bartnika napisał rozprawę doktorską zatytułowaną *Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym* (Wydział Teologii KUL, 1986)<sup>8</sup>.

Ksiądz, a potem biskup Jezierski był wykładowcą teologii dogmatycznej w Warmińskim Instytucie Teologicznym w Olsztynie (1983–1999), w Katolickim Kolegium Teologicznym w Kaliningradzie (1993–2003), w Misyjnym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w Pieniężnie (1998–2008) oraz na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (1999–2013). Zajęcia akademickie (wykłady, ćwiczenia, seminarium naukowe) prowadzone przez znawcę myśli Stanisława Hozjusza miały szerokie spektrum tematyczne. Obejmowały: wstęp do teologii, protologię, chrystologię, mariologię, eklezjologię i metodykę pisania pracy dyplomowej. Studenci cenili sobie przygotowane przez niego skrypty, szczególnie *Wprowadzenie do teologii. Skrypt dla studentów Kolegiów Teologicznych* (Instytut Kultury Chrześcijańskiej im. Jana Pawła II, Olsztyn 1994) i *Vademecum piszących pracę magisterską z teologii* (Olsztyn 1997). Jacek Jezierski to promotor blisko 200 prac magisterskich z teologii dogmatycznej i teologii duchowości. Ich autorzy podejmowali głównie problematykę chrystologiczną i eklezjologiczną (zwłaszcza w ujęciu współczesnych teologów polskich i zagranicznych), tematykę związaną z recepcją nauczania soborowego i papieskiego, a także tematy powiązane z hagiologią.

Trzeba też pamiętać, że bp Jezierski należy do grona „ojców założycieli” Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. W latach 1998–1999 reprezentował archidiecezję warmińską w Zespole Ministerstwa Edukacji Narodowej ds. utworzenia tejże uczelni.

Dorobek piśmienniczy jubilata liczy ponad 600 pozycji. Są to artykuły naukowe, popularnonaukowe, biografy, hasła leksykograficzne, recenzje, sprawozdania, homilie, rozważania, listy pasterskie i wywiady. Analiza wydanych drukiem tekstów potwierdza, że bp Jezierski jest teologiem dogmatykiem, specjalizującym się w historii teologii. Jest znawcą osoby oraz myśli Sługi Bożego kard. Stanisława Hozjusza (zm. 1579) – humanisty, prawnika, dyplomaty i teologa. W polu zainteresowań bp. Jezierskiego znajduje się również historia Prus, Warmii i diecezji warmińskiej, a także osoba rekluzy i mistyczki bł. Doroty z Małtów (zm. 1394)<sup>9</sup>, jej kierownika duchowego i spowiednika teologa Jana z Kwidzyna (zm. 1417), a zwłaszcza postać Mikołaja Kopernika (zm. 1543). Warto zauważyć, że bp Jezierski był inicjatorem

<sup>8</sup> K. Parzych-Blakiewicz, *Biskup Jacek Jezierski*, s. 74.

<sup>9</sup> Zob. P. Towarek, *Sympozyja Dorotańskie (1994-2018)*, „Studia Elbląskie” 19(2018), s. 645-646.

poszukiwań i znacząco przyczynił się do odnalezienia grobu, a także identyfikacji szczątków wielkiego astronoma w katedrze we Fromborku. Bliska jest mu również problematyka katolickiej nauki społecznej i formacji chrześcijańskiej, mającej na celu przygotowanie człowieka do dojrzałego i odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu ojczyzny, miasta i regionu<sup>10</sup>.

Bliższe spojrzenie na twórczość bp. Jezierskiego skłania do stwierdzenia, że jest on teologiem preferującym ujęcie historyczne i tzw. hermeneutykę ciągłości, próbującym wyjaśniać problemy wiary w świetle Tradycji i nauczania Magisterium Kościoła. Jest przekonany, że w celu przezwyciężenia współczesnych aporii czy też niejasności pojawiających się w wypowiedziach teologów, także tych dotyczących chrześcijańskiej *praxis*, należy badać i ukazywać stałe i niezmiennie treści depozytu wiary.

### FIDES QUAERENS DIALOGUM – WIARA POSZUKUJĄCA POROZUMIENIA W DIALOGU: EKUMENIZM

Należy zauważyć, że jako dogmatyk bp. Jezierski posiada niezwykłą umiejętność wyjaśniania trudnych i zawiłych kwestii teologicznych w perspektywie dialogu ekumenicznego. Poświadczają to pisma o tematyce ekumenicznej, które zajmują szczególne miejsce w bibliografii jubilata. Badania nad myślą teologiczną Hozjusza zaowocowały zainteresowaniem tematyką reformacji i kontrreformacji, a także refleksją nad księgami wyznaniowymi luteranizmu, głównie *Konfesją augsburską*, *Małym* i *Dużym katechizmem* Lutra, *Artykułami szmalkaldzkimi*. Znalazło to odbicie w opracowaniach naukowych oraz w cyklu wykładów prowadzonych dla doktorantów, zatytułowanym *Teologia reformacji* (Warmiński Instytut Teologiczny, rok akademicki 1997/1998)<sup>11</sup>.

Ekumeniczne zaangażowanie pogłębiło się wraz z przyjęciem przez jubilata posługi episkopalnej. W dniu 19 lutego 1994 roku ks. Jacek Jezierski został ustanowiony przez papieża Jana Pawła II biskupem pomocniczym archidiecezji warmińskiej ze stolicą tytularną Liberalia (dzisiejsza Algieria). Święcenia episkopatu przyjął 5 marca 1994 roku we współkatedrze św. Jakuba Apostoła w Olsztynie. Głównym szafarzem święceń był kard. Józef Glemp – Prymas Polski, a współszafarzami abp Edmund Piszcz – arcybiskup metropolita warmiński oraz abp Tadeusz Gołowski – arcybiskup metropolita gdański. Swoją dewizę biskupią – *Veritas Christi Liberat* (Prawda Chrystusa wyzwala) – biskup nominat wybrał, by upamiętnić encyklikę Jana Pawła II *Veritatis splendor*. Odstąpił od zwyczaju ustanowienia herbu biskupiego. Na początku prac w ramach Konferencji Episkopatu Polski bp. Jezierski objął funkcję przewodniczącego Komisji Charytatywnej (1995). W 1996 roku został wiceprzewodniczącym Rady ds. Ekumenizmu<sup>12</sup>, a w 1998 roku delegatem KEP ds. Ekumenicznej Inicjatywy „Theobalt” (Kościoły Morza Bałtyckiego)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> K. Parzych-Blakiewicz, *Biskup Jacek Jezierski*, s. 86.

<sup>11</sup> Tamże, s. 76–77.

<sup>12</sup> Funkcję tę sprawował dziesięć lat, do 2006 roku, a w kolejnych latach był członkiem tego gremium. Zob. *Jezierski Jacek*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce*, s. 222.

<sup>13</sup> P. Towarek, *Jacek Jezierski, biskup elbląski*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://diecezja.elblag.pl/biskupi/biskup-elblaski-jacek-jezierski/> (dostęp: 30.10.2024).

Dnia 10 maja 2014 roku papież Franciszek ustanowił bp. Jacka Jezierskiego biskupem elbląskim. Swoją diecezję objął on kanonicznie 28 maja, 8 czerwca 2014 roku natomiast odbył ingres do katedry św. Mikołaja w Elblągu. W Wielki Czwartek 24 marca 2016 roku ogłosił zwołanie pierwszego w dziejach diecezji elbląskiej synodu, któremu towarzyszyć miało hasło „Dojrzały w wierze i życiu”. Synod został uroczystie rozpoczęty 17 września 2016 roku, a jego zakończenie, połączone z podpisaniem statutów synodalnych, odbyło się 24 października 2020 roku w katedrze elbląskiej<sup>14</sup>. W dniu 13 sierpnia 2020 roku w związku z przejściem abp. metropolity gdańskiego Sławoja Leszka Głódzia na emeryturę papież Franciszek ustanowił bp. Jezierskiego administratorem apostolskim *sede vacante* archidiecezji gdańskiej. Zarząd archidiecezją trwał siedem miesięcy: od 14 sierpnia 2020 roku do 25 marca 2021 roku<sup>15</sup>. Szczególnym wydarzeniem związanym z posługą bp. Jezierskiego w diecezji elbląskiej jest rozpoczęcie pierwszego w dziejach tego Kościoła lokalnego procesu beatyfikacyjnego, który dotyczy zamordowanej w 1993 roku w Elblągu lekarki i społeczniczki Aleksandry Gabrysiak<sup>16</sup>.

Wyjątkowe zasługi bp. Jezierskiego na polu ekumenizmu łączą się z dialogiem prowadzonym w ramach Konferencji Episkopatu Polski z Kościołem Polskokatolickim w RP. Nieprzerwanie od 1998 roku uczestniczy on w pracach Zespołu ds. Dialogu z tą wspólnotą kościelną, przy czym w latach 1998–2008 oraz 2018–2023 był przewodniczącym tego gremium. Warto przypomnieć, że bp Jezierski w ciągu minionych lat został obdarzony wielkim szacunkiem i zaufaniem ze strony biskupów Kościoła Polskokatolickiego i jego księży. Z wieloma z nich do dziś się przyjaźni<sup>17</sup>. Świadectwem tego uznania mogą być m.in. słowa wypowiedziane przez zwierzchnika Kościoła Polskokatolickiego w RP, a zarazem przewodniczącego zespołu tegoż Kościoła ds. dialogu ekumenicznego, biskupa profesora Wiktora Wysoczańskiego w 65. rocznicę urodzin jubilata: „My, polskokatolicy, jesteśmy pełni uznania dla dokonań Księdza Biskupa zarówno na niwie duszpasterskiej i wychowawczej, jak i ekumenicznej. [...] To dzięki zaangażowaniu Waszej Ekscelencji spotkania naszych Zespołów, spędzone na sesjach naukowych, dyskusjach i wspólnej modlitwie, odbywały się w atmosferze przyjaźni i wzajemnego szacunku. Dzięki temu osiągnęliśmy wiele dobra, udało się

---

<sup>14</sup> P. Towarek, *Pierwszy synod diecezji elbląskiej jako przykład synodu diecezjalnego*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 179–190.

<sup>15</sup> P. Towarek, *Jacek Jezierski, biskup elbląski*, dz. cyt.

<sup>16</sup> P. Towarek, *Otwarcie procesu beatyfikacyjnego lek. med. Aleksandry Gabrysiak (26.10.2024, Elbląg)*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://www.diecezja.elblag.pl/home/show/page-37/> (dostęp: 10.11.2024).

<sup>17</sup> J. Jezierski, *Wprowadzenie*, w: *Dialog ekumeniczny: Rzym – Kościoły Unii Utrechckiej (2009)*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2013, s. 8; J. Jezierski, *Od polemiki do dialogu z Kościołem Polskokatolickim. Spojrzenie rzymskokatolickie*, w: *Ekumenizm. Teologia. Kultura: Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Inowrocław 2006, s. 105–117; Z.J. Kijas, *Dialog rzymskokatolicko-polskokatolicki: 5 lat pracy Zespołów ds. Dialogu Ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim (1998–2003)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2(2003), s. 12–37; P. Rabczyński, *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej. Perspektywa historyczna, teologiczna i ekumeniczna*, „Roczniki Teologiczne” 71 (2024), s. 80–85.

nam pozbyć narosłych przez lata uprzedzeń i zbliżyć nasze Kościoły na drodze ku pojednaniu”<sup>18</sup>.

W ramach prac wspomnianych zespołów latach 1998–2008 zorganizowano z inicjatywy bp. Jezierskiego dwadzieścia pięć sesji roboczych oraz cztery sympozja naukowe. Prace koncentrowały się najpierw na zagadnieniach historycznych, a następnie teologicznych, pastoralnych i prawnych. Odzwierciedleniem prowadzonego dialogu i poniekąd jego owocem były wieloautorskie monografie naukowe pod redakcją jubilata: *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*, Olsztyn 2001; *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Olsztyn 2002; *Tradycja i kościelne tradycje*, Olsztyn 2004; *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Olsztyn 2008; *Maryja w wierze i życiu chrześcijan. Perspektywa polsko- i rzymskokatolicka*, Olsztyn 2008<sup>19</sup>.

Podsumowując dwadzieścia pięć lat prowadzenia dialogu ekumenicznego, bp Jezierski uwypuklił jego owoce i podkreślił zasługi bp. Wysoczańskiego. Dostrzegł także niełatwy kontekst historyczny wzajemnych relacji: „Dialog rozpoczął się w niesprzyjającej atmosferze medialnej i kościelnej, którą cechowała duża niechęć do Kościoła polskokatolickiego, ale także niechęć polskokatolików do Kościoła rzymskokatolickiego. Cieniem kładł się na całą sytuację miniony okres dziejów, czyli czasy PRL-u, w których władza państwowa sterowała tzw. kościołami mniejszościowymi, aby zdestabilizować Kościół większościowy, czyli rzymskokatolicki. Istniały również zadrażnienia historyczne głębsze, sięgające II Rzeczypospolitej, kiedy to Polski Narodowy Kościół Katolicki w Stanach Zjednoczonych poprzez swoich misjonarzy prowadził akcję np. na Ziemi Zamojskiej próbując stworzyć parafie niezależne od Kościoła rzymskokatolickiego. Po II wnie światowej polskokatolicycy łatwo rejestrowali swoje niewielkie parafie w różnych częściach Polski, a władza państwowa przyznawała im prawo do użytkowania świątyń. Budziło to niechęć i niepokój rzymskich katolików. W tym kontekście na docenienie zasługuje postawa bpa Wysoczańskiego, który dążył do nawiązania dialogu i ułożenia stosunków z Kościołem katolickim. [...] Dialog [...] zaowocował nowym językiem w mediach katolickich i w miesięczniku polskokatolickim «Rodzina»; język został uwolniony od wzajemnej agresji, stał się bardziej rzeczowy, spokojny i nawet życzliwy. Jego staraniem w 2008 roku Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie przyznała doktorat honorowy biskupowi Henrykowi Zimowskiemu z Radomia, później przewodniczącemu Papieskiej Rady ds. Służby Zdrowia”<sup>20</sup>.

Według bp. Jezierskiego „ważnym wydarzeniem na drodze pojednania i oczyszczenia pamięci było pamiętne nabożeństwo ekumeniczne we Wrocławiu w Kościele

<sup>18</sup> W. Wysoczański, Biskup Zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w RP, *List gratulacyjny*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 15.

<sup>19</sup> Sz. K. Wawrzyńczak, *Dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Polskokatolickim*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 205–215.

<sup>20</sup> J. Jezierski, *Zasługi sp. bpa Wiktora Wysoczańskiego dla dialogu ekumenicznego* (wywiad KAI, 29.04.2023), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://www.ekai.pl/zaslugi-sp-bpa-wiktora-wysoczańskiego-dla-dialogu-ekumenicznego/> (dostęp: 30.10.2024).

polskokatolickim św. Marii Magdaleny w roku 2000. Wzięli w nim udział przedstawiciele Episkopatu, ale też biskupi starokatolicki z kilku krajów Europy zachodniej i południowej związani z Unią Utrechcką. Gospodarzem i pomysłodawcą spotkania był właśnie ks. bp Wysoczański. Bp Wysoczański uczestniczył w spotkaniach ekumenicznych z papieżem Janem Pawłem II podczas jego pielgrzymek do Ojczyzny, a po śmierci papieża pojechał do Rzymu wraz z prawosławnym abp. Jeremiaszem na uroczystości pogrzebowe<sup>21</sup> (hierarchom towarzyszył bp Jezierski).

W latach 2008–2018 zespołowi KEP ds. dialogu z Kościołem Polskokatolickim przewodniczył bp Marian Błażej Kruszyłowicz OFMConv., ówczesny biskup pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej. W pracach zespołu nadal uczestniczył jako ekspert i wolontariusz bp Jezierski. W tym czasie pod jego kuratelą ukazały się dwie ważne pozycje książkowe: *Dialog ekumeniczny: Rzym – Kościoły Unii Utrechckiej* (2009), red. J. Jezierski, Olsztyn 2013; *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018<sup>22</sup>.

W toku prac zespołów zaczęto także poszukiwać formuły możliwej do osiągnięcia widzialnej jedności pomiędzy obydwoma Kościołami. Strona polskokatolicka przygotowała deklarację, w której znalazły się następujące propozycje:

„1. Zmiana nazwy: Unijny Kościół Polskokatolicki; 2. Kościół Polskokatolicki zachowuje dotychczasową strukturę i swoją tożsamość; 3. Połączenie mogłoby nastąpić na takich samych zasadach na jakich działa Kościół Greckokatolicki w Polsce. A) Sprawy dogmatyczne: przyjęcie wszystkich dogmatów katolickich Tradycji Apostolskiej i zwierzchnictwa papieża, przyjęcie wszystkich ksiąg liturgicznych Kościoła Rzymskokatolickiego wraz z Rytuałem. B) Sprawy ustrojowe: Uznanie autonomii Kościoła Polskokatolickiego w RP – ustroju synodalnego – szczególnie wyboru biskupów (bezzennych), których zatwierdza papież; Zwierzchnik wchodzi do Episkopatu Polski; Autonomia Sądu Biskupiego; Zniesienie kar kanonicznych – dla wiernych ochrzczonych w Kościele Rzymskokatolickim, abolicja jednorazowo dla byłych księży rzymskokatolickich posługujących w duszpasterstwie polskokatolickim – sanacja małżeństw duchownych zawartych w Kościele Polskokatolickim przez kapłanów rzymskokatolickich; Uznanie wszystkich sakramentów i sakramentaliów udzielonych w Kościele Polskokatolickim; Możliwość zawierania związków małżeńskich przez duchownych – przed święceniami diakonatu; Dopuszczenie rzymskokatolików do uczestnictwa w sakramentach Kościoła Polskokatolickiego w RP”<sup>23</sup>.

Strona polskokatolicka zobowiązała się do sformułowania oficjalnego pisma do papieża Franciszka w sprawie zjednoczenia Kościołów. Trzeba jednak zauważyć, że problematyka ewentualnej unii nie znalazła się w agendzie Ogólnopolskich Synodów Kościoła Polskokatolickiego z 2018 i 2023 roku. Tak więc władze Kościoła Polskokatolickiego nie podjęły żadnych dalszych kroków, aby zrealizować wspomniany

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> M.B. Kruszyłowicz, *Druka dekada dialogu ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim w RP w latach 2008–2018*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 7–15.

<sup>23</sup> *Aneks 1*, w: *Sukcesja i urząd biskupa: Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 175.

projekt zjednoczeniowy. Tematyka połączenia Kościołów nie pojawiła się także na kolejnych spotkaniach zespołów ds. dialogu ekumenicznego<sup>24</sup>.

Na prośbę sekretarza KEP bp. Artura Mizińskiego w dniu 25 sierpnia 2016 roku, podczas obrad rady biskupów diecezjalnych na Jasnej Górze, bp Jacek Jezierski syntetycznie przedstawił problematykę zjednoczenia Kościoła Polskokatolickiego w RP z Kościołem rzymskokatolickim. Mówił wówczas, że duchowni Kościoła Polskokatolickiego, prowadzący od blisko dwudziestu lat dialog ekumeniczny, wskazują na Unię Brzeską z 1569 roku jako odpowiadający im model jedności. Przybliżył też polskim biskupom diecezjalnym motywy zjednoczenia, które funkcjonują wśród polskokatolików. Według bp. Jezierskiego należą do nich: 1. autentyczna tęsknota za jednością z Kościołem Rzymu i Kościołem powszechnym; 2. zrealizowane postulaty bp. Franciszka Hodura – jako zaistniały już stan rzeczy – przez Sobór Watykański II (język narodowy w liturgii, dowartościowanie kultury i języka narodowego w społeczności kościelnej); 3. niebezpieczeństwo dalszych podziałów w Kościele Polskokatolickim i rozdrobnienie Kościoła<sup>25</sup>.

W 2018 roku bp Jezierski został ponownie wybrany przez KEP na przewodniczącego zespołu ds. dialogu z Kościołem Polskokatolickim na pięcioletnią kadencję. Stronie polskokatolickiej niezmiennie przewodził bp Wiktor Wysoczański. Prace koncentrowały się na zagadnieniu synodalności jako wspólnym (ekumenicznym) dziedzictwie chrześcijan. Zespoły powróciły także do refleksji nad urzędem i posługą biskupa w Kościele uniwersalnym, regionalnym (krajowym) i partykularnym (diecezjalnym). Prace zostały udokumentowane w dwóch publikacjach: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020; *Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023. Spotkania zespołów w kadencji 2018–2023 były rzadsze, ograniczone przez obostrzenia związane z epidemią COVID-19 oraz z uwagi na postępującą chorobę i stan zdrowia bp. Wysoczańskiego<sup>26</sup>.

Obecnie (2024 rok) w ramach KEP bp Jezierski przewodniczy dwóm gremiom: Radzie ds. Ekumenizmu (od 2021 roku) oraz Zespołowi ds. Kontaktów z Polską Radą Ekumeniczną. Jest też członkiem Rady Ekonomicznej, Komisji Rewizyjnej Fundacji „Dzieło Nowego Tysiąclecia” oraz Zespołu ds. Ruchów Intronizacyjnych. Ponadto pełni funkcję przewodniczącego Kapituły w kategorii Promocja Godności Człowieka w ramach nagrody Totus Tuus przyznawanej przez Fundację „Dzieło Nowego Tysiąclecia”<sup>27</sup>.

## EKUMENIZM WEDŁUG BISKUPA JACKA JEZIERSKIEGO

1. Zdaniem bp. Jezierskiego ekumenizm w Kościele nie jest dziś jakąś opcją czy też jedną z możliwości działania. Jest powinnością, która wynika z woli samego Jezusa Chrystusa oraz z natury Eklezji. Po Soborze Watykańskim II (1962–1965), który pro-

<sup>24</sup> P. Rabczyński, *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 83–84.

<sup>25</sup> M.B. Kruszyłowicz, *Druga dekada dialogu ekumenicznego*, s. 14.

<sup>26</sup> P. Rabczyński, *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej*, s. 85.

<sup>27</sup> P. Towarek, *Jacek Jezierski, biskup elbląski*, dz. cyt.



klamował przecież *Dekret o ekumenizmie*, jego kontestowanie wydaje się postawą całkowicie niewłaściwą. Historia uczy, że dążenie do jedności chrześcijan jest procesem, stopniowym dorastaniem, drogą wymagającą większej wyobraźni i wyrozumiałości, tak aby nie zrażać się błędami czy nadużyciami przeszłości. Ostatecznie w procesie tym chodzi o człowieka, o wspólnotę, o właściwe relacje międzyludzkie. W jednym z listów na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan bp Jezierski przypomina więc, że „ekumenizm jest wyrazem wierności Jezusowi Chrystusowi, który gromadził na nowo lud Boży oraz tworzył jedną wspólnotę wierzących. Jedność wśród chrześcijan jest wyraźną wolą Chrystusa i zarazem Jego głębokim pragnieniem. Stała się ona też przedmiotem Jego modlitwy: Ojczy spraw, aby byli jedno (J 17,21)”<sup>28</sup>.

Według biskupa elbląskiego ekumenizm jest pewnym zadaniem do wypełnienia, jest też misją, którą trzeba podjąć. Jest on, jak zauważa hierarcha, ratowaniem czegoś istotnego, szukaniem tego, co jako chrześcijanie utraciliśmy. Wiąże się z odbudową wzajemnych relacji, które nie funkcjonowały przez minione stulecia, zostały zniszczone z różnych powodów, z winy różnych osób i wspólnot. Ekumenizm to dążenie i nurt, który jest dziś ważny, potrzebny oraz uzasadniony, oznaczający wspólne podążanie naprzód, choć istnieją wzajemne niechęci, resentymenty, poczucie krzywdy<sup>29</sup>.

Jak zauważa bp Jezierski, jedność we wspólnocie stanowi wielkie dobro, a właściwe jej rozumienie nie oznacza jakiegos dyktatu czy też zamordyzmu. Modelem jedności nie może stać się dla chrześcijan idea globalizmu. Prawdziwa jedność dopuszcza zróżnicowanie i autonomię. Dotyczy ona przede wszystkim spraw zasadniczych i fundamentalnych. Nie jest tym samym, co jednolitość i uniformizm. Zaprzeczeniem jedności we wspólnocie jest dowolność, skrajny indywidualizm, nieliczenie się z autorytetem. Zaprzeczeniem jedności są też totalny pluralizm i totalna wielość<sup>30</sup>.

2. Preferowanym przez bp. Jezierskiego modelem jedności chrześcijan jest „spotkanie w Chrystusie”. Przypomina on w swoim pasterskim nauczaniu, że istnieją różne modele rozumienia i budowania jedności. Jeden z nich mówi o spotkaniu „w Chrystusie”, który oznacza, że wszyscy chrześcijanie mogą spotkać się w Nim czy też przy Nim. Jak wskazuje elbląski teolog i ekumenista, im intensywniej będziemy szukać Chrystusa, poznawać Go, powracać do Niego oraz żyć według Jego wskazań, tym bliżej siebie będą także Kościoły i społeczności chrześcijańskie, będą mogły korygować się i reformować<sup>31</sup>. Bo źródłem i celem dążeń do jedności jest Jezus Chrystus. Pełniejsze poznawanie Jezusa i Jego Ewangelii zbliża chrześcijan do siebie. Proces przybliżenia dokonuje się też przez wierność przykazaniu miłości Boga i bliźniego, a także poprzez wspólny los na ziemi i nadzieję życia wiecznego, którą noszą w sobie wszyscy ochrzczeni. „Konsekwentne dążenie ku Chrystusowi i z Nim jest drogą

<sup>28</sup> J. Jezierski, *List na niedzielę 19 stycznia 2020 (Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 62(2020), s. 72; zob. też elektroniczny zbiór dokumentów nauczania pasterskiego: J. Jezierski, *Listy pasterskie i kazania*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://diecezja.elblag.pl/biskupi/biskup-elblaski-jacek-jezierski/#listy> (dostęp: 30.10.2024).

<sup>29</sup> J. Jezierski, *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność*, dz. cyt.

<sup>30</sup> J. Jezierski, *Kazanie podczas Mszy św. o jedność chrześcijan (22 stycznia 2023, katedra elbląska)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 68(2023), s. 61.

<sup>31</sup> J. Jezierski, *List na niedzielę 19 stycznia 2020*, s. 73–74.

do pełniejszej jedności z tymi co, jak mówi św. Paweł apostoł: «na każdym miejscu wzywają imienia Pana Jezusa Chrystusa, ich i naszego Pana» (1 Kor 1,1-2)<sup>32</sup>.

3. Biskup Jezierski rozpatruje ekumenizm na wielu płaszczyznach. Jest realistą dostrzegającym różne uwarunkowania aktywności na rzecz pojednania i jedności chrześcijan. Podkreśla znaczenie „ekumenizmu codzienności” (praktycznego), ekumenizmu modlitwy oraz „ekumenizmu wspólnego losu” i „ekumenizmu męczenników”. By lepiej zrozumieć te obrazy, warto w tym miejscu przypomnieć dłuższą wypowiedź ich autora:

„Ekumenizm ma wiele płaszczyzn. Jest kwestia doktryny i dyscypliny kościelnej czy sakramentalnej, organizacji Kościoła. Poza tym jest płaszczyzna ekumenizmu praktycznego. Tu nie ma żadnych teologicznych przeszkód, żeby współdziałać, żeby pracować tam, gdzie są jedni i drudzy, katolicy i chrześcijanie niekatolicy. Jak wspominałem, w Polsce jest wiele miejscowości, w których nie ma parafii, czy zorganizowanych wspólnot niekatolickich. Dlatego trudno mówić o jakimś ekumenizmie instytucjonalnym, zorganizowanym. Są pojedyncze osoby w małżeństwach mieszanych wyznaniowo, czy rodziny niekatolickie lub pojedyncze osoby w środowisku katolików. Taki ekumenizm polega na codziennym współżyciu, kulturze bycia z chrześcijanami innego wyznania, innego Kościoła, na życzliwości, na wzajemnej współpracy, koleżeństwie, dobrym sąsiedztwie. To jest naturalna sprawa. Gdy spotykamy człowieka, który należy do innej grupy wyznaniowej, trzeba go traktować z dużą życzliwością, empatią. Jest to nasz brat, czy siostra w Chrystusie, chociaż nie jest w naszej wspólnotie. Poza ekumenizmem doktrynalnym, który angażuje teologów i instytucjonalnym, który angażuje oficjalnych przedstawicieli Kościołów, poza ekumenizmem codzienności, istnieje jeszcze bardzo ważna sfera ekumenizmu duchowego, ekumenizmu modlitwy. Wyrasta on z pragnienia, abyśmy stanowili jedno, umieli przewyżczać podziały tam, gdzie jest to możliwe i potrafili zbliżyć się do siebie. Jako chrześcijanie jesteśmy wszyscy zobowiązani do modlitwy za siebie nawzajem, za chrześcijan innych wyznań i innych Kościołów, innych wspólnot. Jesteśmy zapraszani przez Kościół po Soborze Watykańskim II – do modlitwy z chrześcijanami, którzy nie należą do naszego Kościoła. Wspólna modlitwa jest niezwykle ważnym doświadczeniem religijnym. To też wymaga przygotowania, kultury i wiedzy religijnej. Nie każda forma modlitwy, którą znamy, jest możliwa do przyjęcia przez chrześcijan innych Kościołów i wyznań. Dlatego musimy się zastanowić, jaka forma może być odpowiednia<sup>33</sup>. Odkrywanie jedności, odnajdywanie jej, rodzi się czasami nie w dialogu uczonych, ale w dramatycznych okolicznościach życia. Istnieje więc ekumenizm ludzi nauki i ekumenizm duchowy wytrwałej modlitwy. Istnieje też ekumenizm wspólnego losu, a nawet ekumenizm męczenników chrześcijan z różnych Kościołów. Stanęli oni bowiem wobec tego samego prześladowcy, tej samej przemocy i fali zła, jako uczniowie Chrystusa”<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Tamże, s. 74.

<sup>33</sup> J. Jezierski, *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność*, dz. cyt.

<sup>34</sup> J. Jezierski, *List z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 2018*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 58(2018), s. 83.

4. Według bp. Jezierskiego podstawowym zadaniem katolików w parafiach i wspólnotach jest uczenie się wrażliwości ekumenicznej, tzn. sposobu dostrzegania innych wyznań wokół siebie. Łączy się to przede wszystkim z umiejętnością dostrzeżenia czy zauważenia. Dużą rolę odgrywać tu mogą zwłaszcza wzajemne relacje duchownych danych Kościołów, ich wzajemne spotkania, rozmowy, a nawet przyjaźń. One mogą prowadzić do organizacji wspólnych nabożeństw czy konkretnych działań. Ten proces zbliżania się i poznawania może też wypływać oddolnie, od wiernych świeckich<sup>35</sup>. Biskup Jezierski podkreśla też, że niezmiernie ważną rolę odgrywa tu kultura spotkania, a także kultura języka i słowa. Wrażliwość ekumeniczna polega bowiem również na tym, by rugować z naszego sposobu komunikowania powiedzenia, przysłowia, żarty, które mogłyby razić czy wręcz ranić chrześcijan innych wyznań. Jak zauważa: „powtarzamy nieraz mechanicznie to, co mówili nasi przodkowie, którzy żyli w innym kontekście historycznym, może nawet mieli jakieś powody, żeby się nawzajem nie lubić. Dzisiaj musimy spokojnie, ale i krytycznie spojrzeć na ten odziedziczony język czy utwory, które uchodzą za klasyczne. Nie chodzi tu o to, aby literaturę piękną czy publicystykę dawną palić, niszczyć lub wyrzucać do kosza – nie. Musimy skupić się na budowaniu nowej narracji. Prawdziwej, ale też bardzo życzliwej”<sup>36</sup>.

Biskup elbląski określa wspomnianą wyżej postawę i wrażliwość jako ekumeniczne nastawienie, które według niego rozpoczyna się zawsze od życzliwego myślenia i mówienia o chrześcijanach z innych Kościołów i wspólnot. Przypomina przy tym, że zwłaszcza wtedy, gdy jesteśmy mocno związani z Kościołem, nie musimy obawiać się, że kontakt z innymi spowoduje utratę naszej katolickiej tożsamości. Jak twierdzi, poznanie drugiego, innego chrześcijanina, nie musi prowadzić do jakiejś niemądrej fascynacji nim, do przejmowania jego poglądów oraz zwyczajów. To poznanie powinno zawsze prowadzić do większej bliskości i przyjaźni. Biskup Jezierski podkreśla tu jednak zdecydowanie, że „ekumenizm nie oznacza «pozyskiwania drugiego». Nie prowadzi do transferu wyznaniowego, ale do odkrywania tego, co jest wartościowe i szlachetne w innych społecznościach wyznaniowych. Ekumenizm według elbląskiego teologa nie polega na wyzbywaniu się własnych tradycji i religijnych przekonań, czyli poszukaniu najmniejszego wspólnego mianownika. Dobrze rozumiany ekumenizm jest przede wszystkim postawą uszanowania, życzliwości i gotowości do wspólnego działania na rzecz dobra drugich, którzy potrzebują pomocy”<sup>37</sup>.

5. Biskup Jezierski podkreśla, że koniecznym warunkiem ekumenizmu są spotkanie i dialog z drugim człowiekiem, inaczej myślącym, inaczej wierzącym. Głównym utrudnieniem działań na rzecz jedności chrześcijan jest według niego:

„[...] obojętność jest wielką przeszkodą dla rozwoju dążeń ekumenicznych. Taka postawa zakrada się do wszystkich Kościołów. Po prostu Kościoły i wspólnoty wyznaniowe czują się dobrze w swoim własnym kręgu. Nie potrzebują kontaktów z innymi Kościołami, zwłaszcza z tymi, które się od nich bardzo różnią, które są inaczej ukształtowane. Moim zdaniem główną przeszkodą do jedności jest obojętność. Dobre samopoczucie we własnym środowisku, poczucie samowystarczalności. Niestety,

<sup>35</sup> J. Jezierski, *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność*, dz. cyt.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> J. Jezierski, *List z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 2018*, s. 83–84.

to najbardziej kładzie się cieniem na tej powinności, jaką jest ekumenizm dla nas wszystkich. Nie rozumiemy, dlaczego mielibyśmy szukać innych, wchodzić w jakiś skomplikowany dialog, szukać jakichś nowych więzi. A tymczasem ci inni, spoza naszego kręgu, spoza naszego Kościoła, spoza naszej wspólnoty, przecież też są naszymi siostrami i braćmi, których gdzieś po drodze w historii zgubiliśmy. Dzisiaj ich nie znamy lub coraz bardziej zapominamy, a oni istnieją”<sup>38</sup>.

Opisując własną działalność ekumeniczną, bp Jezierski twierdzi: „Mój ekumenizm to ogromna ilość spotkań z konkretnymi ludźmi, wiele nabożeństw, w których uczestniczyłem, w Polsce i za granicą. Wiele takich spotkań, wydarzeń, doświadczeń, ukształtowało moją świadomość”<sup>39</sup>.

6. Pasterz Kościoła elbląskiego oraz przewodniczący Rady ds. Ekumenizmu uważa, że dla większości katolików w Polsce ekumenizm jest dzisiaj dość abstrakcyjny. Nie budzi on większego zainteresowania nawet w tych rejonach naszego kraju, gdzie mieszkają chrześcijanie różnych denominacji. Jak zauważa, „nawet tam, gdzie są grupy chrześcijan innych wyznań i istnieje ekumenizm klasyczny (idziemy do nich na nabożeństwa, a oni przychodzą do nas) zainteresowanie nim też nie jest wielkie. Nie ma ekumenicznej euforii. Musimy sobie z tego zdawać sprawę i uczciwie o tym mówić”<sup>40</sup>.

7. Biskup Jezierski postuluje ogólnopolską transmisję centralnego nabożeństwa ekumenicznego, które jest organizowane w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan.

## PODSUMOWANIE

Biskup Jacek Jezierski jest pasterzem Kościoła, a także dojrzałym teologiem i ekumenistą. W jego refleksji naukowej i nauczaniu pasterskim odnajdujemy zarysy chrystologii, mariologii i eklezjologii, choć objawia się tu także troska o człowieka, o jego rozwój intelektualny i duchowy, o formację chrześcijańską i społeczną. Szczególne miejsce w życiu i twórczości bp. Jezierskiego zajmuje jednak ekumenizm na wszystkich możliwych płaszczyznach: duchowej, doktrynalnej i praktycznej. W przekonaniu pasterza Kościoła elbląskiego jest on przede wszystkim dziełem zbliżenia chrześcijan, dialogiem prowadzonym na gruncie prawdy, bez fałszywego irenizmu. Wymaga on postawy otwartości i życzliwości. Trzeba najpierw sięgać do źródeł, poznać historię sporów, podziałów i pęknięć, zdiagnozować ich przyczyny, a następnie – w duchu chrześcijańskiej wiary – szukać porozumienia w dialogu (*fides quaerens dialogum* – wiara poszukująca porozumienia w dialogu).

<sup>38</sup> J. Jezierski, *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność*, dz. cyt.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> J. Jezierski, *Dla większości katolików w Polsce ekumenizm jest dość abstrakcyjny* (wywiad P. Bielińskiego, 28.02.2024), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://www.ekai.pl/bp-jezierski-dla-wiekszosci-katolikow-w-polsce-ekumenizm-jest-dosc-abstrakcyjny/> (dostęp: 30.10.2024).

Ksiądz profesor Waław Hryniewicz, wielki teolog nadziei i ekumenista, przypominał, że o jakości chrześcijaństwa świadczą otwartość na bliźniego i kultura dialogu, a ekumenizm uczy nas „przezwyciężania stanu schizmy i rozdarcia przede wszystkim w sobie. Człowiek wolny od podziału promieniuje swoistym autorytetem osobowym. Jego postawa jest zachętą dla innych”<sup>41</sup>. Wydaje się, że takiej właśnie postawy ekumenicznej otwartości i życzliwości, a także kultury ekumenicznej opartej na szacunku i uznaniu drugiego człowieka w jego inności, wolności i godności, wypowiedania się bez uprzedzeń, niechęci i poczucia wyższości możemy uczyć się od bp. Jacka Jezierskiego<sup>42</sup>. Jest on teologiem dogmatykiem, wiernym doktrynie i tradycji biskupem Kościoła, a jednocześnie człowiekiem dialogu ekumenicznego, wrażliwym na siostry i braci z innych Kościołów, wspólnot chrześcijańskich oraz społeczności religijnych.

## BISKUP JACEK JEZIERSKI: TEOLOG I EKUMENISTA

### STRESZCZENIE

W 2024 roku biskup Jacek Jezierski obchodzi potrójny jubileusz: 75. rocznicę urodzin (23 grudnia), 50. rocznicę święceń prezbiteratu (16 czerwca) i 30. rocznicę święceń episkopatu (5 marca). Biskup Jezierski jest pasterzem Kościoła, a także dojrzałym teologiem i ekumenistą. W jego refleksji naukowej oraz nauczaniu odnajdujemy zarysy chrystologii, mariologii i eklezjologii, choć objawia się tu także troska o człowieka, o jego rozwój intelektualny i duchowy, o formację chrześcijańską i społeczną. Szczegółne miejsce w życiu i twórczości bp. Jezierskiego zajmuje ekumenizm na wszystkich możliwych płaszczyznach: duchowej, doktrynalnej i praktycznej. Prezentowany artykuł został podzielony na części ukazujące bp. Jezierskiego jako teologa (*fides quaerens intellectum*) i ekumenistę (*fides quaerens dialogum*). W części ostatniej przybliżona została myśl ekumeniczna najdostojniejszego Jubilata.

## BISHOP JACEK JEZIERSKI: THEOLOGIAN AND ECUMENIST

### SUMMARY

In 2024, Bishop Jacek Jezierski celebrates a triple jubilee: the 75th anniversary of his birth (23 December), the 50th anniversary of his presbyteral ordination (16 June) and the 30th anniversary of his episcopal ordination (5 March). Bishop Jezierski is a shepherd of the Church, as well as a mature theologian and ecumenist. In his scholarly reflection and teaching, we find the outlines of Christology, Mariology and ecclesiology, although his concern for the human being, for his intellectual and spiritual development, for his Christian and social formation

<sup>41</sup> W. Hryniewicz, *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, s. 60–61.

<sup>42</sup> Tamże, s. 52.

is also manifested here. A special place in Bishop Jezierski's life and work is occupied by ecumenism, on all possible levels: spiritual, doctrinal and practical. The presented article has been divided into parts showing Bishop Jezierski as a theologian (*fides quaerens intellectum*) and an ecumenist (*fides quaerens dialogum*). In the last part, the ecumenical thought of the Most Distinguished Jubilarian is presented.

## BISCHOF JACEK JEZIEFSKI: THEOLOGE UND ÖKUMENIKER

### ZUSAMMENFASSUNG

Im Jahr 2024 feiert Bischof Jacek Jezierski ein Dreifachjubiläum: den 75. Jahrestag seiner Geburt (23. Dezember), den 50. Jahrestag seiner Priesterweihe (16. Juni) und den 30. Bischof Jezierski ist sowohl ein Hirte der Kirche als auch ein reifer Theologe und Ökumeniker. In seiner wissenschaftlichen Reflexion und Lehre finden wir die Grundzüge der Christologie, Mariologie und Ekklesiologie, aber auch seine Sorge um den Menschen, um seine intellektuelle und spirituelle Entwicklung, um seine christliche und soziale Bildung kommt hier zum Ausdruck. Einen besonderen Platz im Leben und Werk von Bischof Jezierski nimmt die Ökumene ein, und zwar auf allen möglichen Ebenen: geistlich, lehrmäßig und praktisch. Der vorliegende Artikel ist in zwei Teile gegliedert, die Bischof Jezierski als Theologen (*fides quaerens intellectum*) und als Ökumeniker (*fides quaerens dialogum*) zeigen. Im letzten Teil wird das ökumenische Denken des hochverehrten Jubilars vorgestellt.

### BIBLIOGRAFIA

- Aneks 1*, w: *Sukcesja i urząd biskupa: Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 175.
- Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023.
- Hryniewicz W., *Dialog jako podstawowa kategoria wiary*, w: *O ekumenizmie w Roku Wiary. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 30-lecia Instytutu Ekumenicznego KUL*, red. P. Kantyka, P. Kopiec, M. Składanowski, Lublin 2013, s. 51–61.
- Lesiński A., *Śłużba wojskowa kleryków w PRL 1959–1980*, Olsztyn 2010.
- Jezierski Jacek*, w: *Encyklopedia ekumenizmu w Polsce (1964–2014)*, red. J. Budniak, Z. Glaeser, T. Kałużny, Z.J. Kijas, Kraków 2016, s. 221–223.
- Jezierski J. (red.), *Biskup Franciszek Hodur (1866–1953). Życie – dokonania – znaczenie*, Olsztyn 2001.
- Jezierski J. (red.), *Biskup – prezbiter – diakon. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, Olsztyn 2008.
- Jezierski J. (red.), *Dialog ekumeniczny: Rzym – Kościoły Unii Utrechckiej (2009)*, Olsztyn 2013.
- Jezierski J., *Dla większości katolików w Polsce ekumenizm jest dość abstrakcyjny* (wywiad P. Bielińskiego, 28.02.2024), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://>

- www.ekai.pl/bp-jezierski-dla-wiekszosci-katolikow-w-polsce-ekumenizm-jest-dosc-abstrakcyjny/ (dostęp: 30.10.2024).
- Jezierski J., *Główną przeszkodą jedności chrześcijan jest obojętność* (wywiad D. Gospodarka, 20.02.2022), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://www.ekai.pl/bp-jezierski-glowna-przeszkoda-jednosci-jest-obojetnosc/> (dostęp: 25.10.2024).
- Jezierski J., *Kazanie podczas Mszy św. o jedność chrześcijan (22 stycznia 2023, katedra elbląska)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 68(2023), s. 61–62.
- Jezierski J., *List na niedzielę 19 stycznia 2020 (Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 62(2020), s. 72–74.
- Jezierski J., *Listy pasterskie i kazania*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://diecezja.elblag.pl/biskupi/biskup-elblaski-jacek-jezierski/#listy> (dostęp: 30.10.2024).
- Jezierski J., *List z okazji Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan 2018*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 58(2018), s. 82–84.
- Jezierski J. (red.), *Maryja w wierze i życiu chrześcijan. Perspektywa polsko- i rzymskokatolicka*, Olsztyn 2008.
- Jezierski J., *Od polemiki do dialogu z Kościołem Polskokatolickim. Spojrzenie rzymskokatolickie*, w: *Ekumenizm. Teologia. Kultura: Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Inowrocław 2006, s. 105–117.
- Jezierski J. (red.), *Posłannictwo Biskupa Rzymu*, Olsztyn 2002.
- Jezierski J. (red.), *Tradycja i kościelne tradycje*, Olsztyn 2004.
- Jezierski J., *Wprowadzenie*, w: *Dialog ekumeniczny: Rzym – Kościoły Unii Utrechckiej (2009)*, red. J. Jezierski, Olsztyn 2013, s. 8.
- Jezierski J., *Zasługi śp. bpa Wiktora Wysoczańskiego dla dialogu ekumenicznego* (wywiad KAI, 29.04.2023), w: *Katolicka Agencja Informacyjna* [on-line], <https://www.ekai.pl/zaslugi-sp-bpa-wiktora-wysoczanskiego-dla-dialogu-ekumenicznego/> (dostęp: 30.10.2024).
- Kijas Z.J., *Dialog rzymskokatolicko-polskokatolicki: 5 lat pracy Zespołów ds. Dialogu Ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim (1998–2003)*, „Biuletyn Ekumeniczny” 2(2003), s. 12–37.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 113–114.
- Kruszyłowicz M.B., *Druga dekada dialogu ekumenicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Polskokatolickim w RP w latach 2008–2018*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 7–15.
- List biskupa elbląskiego na niedzielę 19 stycznia 2020 r. – Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://diecezja.elblag.pl/home/show/list-biskupa-elblaskiego-na-niedziele-19-stycznia-2020-r-tydzie-modlitw-o-jendoc-chrzecijan/> (dostęp: 30.10.2024).
- Parzych-Blakiewicz K., *Biskup Jacek Jezierski – nauczyciel teologii, kapłan, ekumenista*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 71–94.
- Parzych-Blakiewicz K., *Jezierski Jacek*, w: *Leksykon polskich dogmatyków XX i XXI wieku*, red. K. Góźdz, Lublin 2010, s. 143–146.
- Rabczyński P., *Kościół Polskokatolicki w Rzeczypospolitej Polskiej. Perspektywa historyczna, teologiczna i ekumeniczna*, „Roczniki Teologiczne” 71(2024), s. 71–90.

- Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Wydawnictwo UWM: Olsztyn 2018.
- Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Wydawnictwo Bernardinum: Pelplin 2020.
- Towarek P., *Jacek Jezierski, biskup elbląski*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://diecezja.elblag.pl/biskupi/biskup-elblaski-jacek-jezierski/> (dostęp: 30.10.2024).
- Towarek P., *Otwarcie procesu beatyfikacyjnego lek. med. Aleksandry Gabrysiak (26.10.2024, Elbląg)*, w: *Diecezja elbląska* [on-line], <https://www.diecezja.elblag.pl/home/show/page-37/> (dostęp: 10.11.2024).
- Towarek P., *Pierwszy synod diecezji elbląskiej jako przykład synodu diecezjalnego*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 179–190.
- Towarek P., *Sympozja Dorotańskie (1994-2018)*, „Studia Elbląskie” 19(2018), s. 645–646.
- Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.
- Wawrzyńczak Sz.K., *Dialog ekumeniczny Kościoła Rzymskokatolickiego z Kościołem Polskokatolickim*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 191–215.
- Wysoczański W., *Biskup Zwierzchnik Kościoła Polskokatolickiego w RP, List gratulacyjny*, w: *Veritas Christi Liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka Jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 15–16.
- Wojtkowski J., *Jezierski Jacek*, w: *Słownik biograficzny Kapituły Warmińskiej*, Olsztyn 1996, s. 104–105.



## WARMIŃSKI KRĄG WSPÓŁPRACOWNIKÓW KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

**Słowa kluczowe:** Stanisław Hozjusz, Diecezja Warmińska, Dominium Warmińskie, Marcin Kromer, Stanisław Reszka

**Keywords:** Stanisław Hozjusz, Diocese of Warmia, Warmian Dominion, Marcin Kromer, Stanisław Reszka

**Schlüsselwörter:** Stanisław Hozjusz, Diözese Ermland, Ermländisches Dominium, Marcin Kromer, Stanisław Reszka

Poznanie otoczenia człowieka, które tworzą najbliższa rodzina, przyjaciele, współpracownicy, pozwala dowiedzieć się więcej o jego cechach osobowościowych, temperamencie, zainteresowaniach. W ten sposób nasza wiedza staje się bardziej kompletna i wszechstronna. Jaki był zatem krąg współpracowników kardynała Stanisława Hozjusza na Warmii? W jaki sposób dobierał ludzi zaufanych i wspierających go w zarządzaniu diecezją?

Zanim przybył na Warmię, pełnił szereg funkcji na dworze królewskim. Tam poznał ludzi najważniejszych w ówczesnej Rzeczypospolitej (samych sekretarzy w kancelarii królewskiej było wówczas stu) i w środowisku uniwersyteckim. W 1538 roku został kanonikiem warmińskim, choć początkowo nie był życzliwie przyjęty, zwłaszcza przez Aleksandra Scultetiego, który kwestionował jego beneficjum. Posiadając tę godność, Hozjusz też nie przebywał na Warmii i we Fromborku. Jego stałym pełnomocnikiem okazał się prepozyt Paweł Płotowski<sup>1</sup>, także jeżeli chodzi o optowanie allodiów. Wybór tej osoby można uznać za naturalny. Płotowski był również sekretarzem króla Zygmunta Starego. Ponadto jest uznawany za pierwszego Polaka z godnością prepozyta kapituły warmińskiej. Ubiegał się także o tutejsze biskupstwo, ale bezskutecznie. Utrzymywał kontakty z Janem Dantyskiem<sup>2</sup>, który

---

\* Ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko – profesor w Instytucie Historii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9834-2433>, e-mail: [andrzejkopiczko@wp.pl](mailto:andrzejkopiczko@wp.pl).

<sup>1</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2000, s. 249–250.

<sup>2</sup> O związkach z Janem Dantyskiem zob. A. Skolimowska, *Korespondencja między Stanisławem Hozjuszem i Janem Dantyskiem*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl*,

został kanonikiem warmińskim w 1529 roku. Był to więc pierwszy krąg przyjaciół, z którym związał się Stanisław Hozjusz. Wszyscy trzej mieli podobne aspiracje i przede wszystkim wsparcie polskiego króla. Płotowski i Dantyszek byli w tym samym wieku, a od Hozjusza starsi o prawie 20 lat.

Hozjusz na Warmię zamierzał przyjechać w 1540 roku i to z Wilna, ale ostatecznie tych planów nie zrealizował. Głównym motywem tego przedsięwzięcia była chęć objęcia nowego alodium po usunięciu z Warmii kanonika Aleksandra Scultetiego, ale otrzymał je kanonik Jan Benedykt Solfa<sup>3</sup>, który zajmował się lecnictwem i taką misję pełnił na dworze królów Zygmunta Starego oraz Zygmunta Augusta<sup>4</sup>. Mamy zatem już cztery osoby związane z pracą u królów, co potwierdza, że władcy polscy od początku XVI wieku dążyli do ścisłego podporządkowania sobie Warmii. Jak się okazuje, szczególną rolę w tej misji będzie odgrywać Stanisław Hozjusz, który w 1549 roku został biskupem chełmińskim. Stało się to na życzenie króla Zygmunta Starego, które wypowiedział na łożu śmierci do swojego syna Zygmunta Augusta<sup>5</sup>. To oznaczało już bezpośrednie wejście w krąg ludzi związanych z tzw. diecezjami pruskimi. Na taki tylko awans mógł liczyć jako mieszczanin z pochodzenia (inne biskupstwa były zarezerwowane dla synów szlachty). Wprawdzie ziemia chełmińska miała nieco inną historię niż Warmia, ale od 1466 roku (II pokój toruński) obie krainy – jako ziemie zakonu krzyżackiego – wraz z Pomorzem Gdańskim i ziemią malborską zostały włączone do Polski, tworząc Prusy Królewskie. Nie żył już biskup warmiński (wcześniej chełmiński) Jan Dantyszek; zmarł rok wcześniej. Wspomniany już Paweł Płotowski zmarł w 1547 roku, ale w tym czasie rządcą diecezji warmińskiej był Tiedemann Giese. Należał on do grona osób, z którymi Hozjusz prowadził korespondencję, choć należy pamiętać, że w 1548 roku obydwaj byli kandydatami na biskupstwo warmińskie, zatem też konkurentami<sup>6</sup>. Tym razem późniejszy kardynał przegrał, ponieważ nie był indygeną pruskim, a tym samym nie akceptowała go kapituła we Fromborku. W połowie stycznia 1549 roku przybył do Fromborka poseł króla Marcin Kromer i przywiózł listę kandydatów na zbliżającą się elekcję. Na pierwszym miejscu był Tiedemann Giese, potem właśnie Hozjusz i dwie kolejne osoby również niebędące indygenami pruskimi: kanonicy Andrzej Kostka i Jan Lubodziecki. Okazuje się, że wśród kanoników fromborskich tylko jeden sprzyjał Hozjuszowi, a był nim Kasper Hannow, siostrzeniec zmarłego Jana Dantyszka<sup>7</sup>.

Rządy Giesego na Warmii trwały krótko; do Lidzbarka Warmińskiego przybył 18 stycznia 1550 roku i po dziesięciu miesiącach, 23 października, zmarł. Teraz decyzja króla Zygmunta Augusta była już oczywista. Kolejnym biskupem warmińskim miał zostać Stanisław Hozjusz, który mieszkał w siedzibie rządców diecezji

*dzielo, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 297–305; A. Triller, *Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579)*, Osnabrück 1981, s. 5.

<sup>3</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 309.

<sup>4</sup> A. Szorc, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, w: *Polscy święci*, t. 12, red. J.R. Bar, Warszawa 1987, s. 24; tenże, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011 (dalej: A. Szorc, *Śługa Boży*), s. 20–39.

<sup>5</sup> Tamże, s. 27.

<sup>6</sup> T. Borawska, *Tiedemann Giese (1480–1550) w życiu wewnętrznym Warmii i Prus Królewskich*, Olsztyn 1984, s. 12.

<sup>7</sup> Tamże, s. 245–246.

chełmińskiej w Lubawie<sup>8</sup>. Na liście czterech kandydatów „miłych królowi” został umieszczony na pierwszym miejscu, za nim jeszcze kanonicy Jan Benedykt Solfa i znany z poprzedniej listy Jan Lubodziecki<sup>9</sup> oraz Jakub Zimmermann. Wybór przez kapitułę 2 marca 1551 roku był zatem tylko formalnością<sup>10</sup>. Stanisław Hozjusz nominację papieską otrzymał 11 maja tegoż roku<sup>11</sup>. Rządy rozpoczął od mianowania swoim pełnomocnikiem wspomnianego kanonika Kacpra Hannowa. Ten zaprzysiął *articuli iurati* i chyba nigdy ich Hozjuszowi nie pokazał, co potem było powodem sporu z kapitułą<sup>12</sup>. Wprowadzono w nich zapis, że nominacje na urzędy były uzależnione od kapituły i zarezerwowane dla tuziemców, czyli indygenów pruskich. To znów było powodem wzajemnych sporów.

Ponieważ biskupi warmińscy do końca XVIII wieku posiadali podwójną władzę – jako ordynariusze diecezji oraz zarządcy świeccy swojej domeny – zachodziła konieczność zatrudnienia dwojakiego rodzaju urzędników. W wymiarze władzy duchownej obowiązki pełnili funkcjni o przyjętej w Kościele powszechnym tytularze i kompetencjach. Byli nimi m.in.: wikariusz i oficjał generalny, kanclerze, sekretarze i kapelani nadworni. W przypadku wyjazdu poza teren Warmii biskupi musieli mianować administratora diecezji *sede impedita*. Kogo zatem dobrał sobie do współpracy biskup Stanisław Hozjusz? Na szczęście znamy wielu z nich z imienia i nazwiska. Na Warmii łączono urząd wikariusza generalnego z oficjałem generalnym, co uwarunkowane było niewielką liczbą parafii. Do kompetencji tego urzędu należały sprawy sądowe i administracyjne. Hozjusz na tym stanowisku zatrzymał kanonika Eustachego Knobelsdorfa<sup>13</sup>, który pełnił ten urząd już za poprzednika. Pochodził z Lidzbarka Warmińskiego, ale jego przodkowie przybyli ze Śląska. Ojciec był burmistrzem, zatem niezwykle ważną osobą w mieście biskupim. Eustachy Knobelsdorf studiował na kilku uniwersytetach europejskich, jednak w 1549 roku zdecydowanie opowiedział się za kandydaturą Tiedemanna Giesego i przeciw Hozjuszowi. Mimo to pozostał na swoim stanowisku, a nawet więcej – był wyznaczany na administratora

<sup>8</sup> A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 31, 47; A. Triller, *Kardinal Stanislaus Hosius*, s. 9.

<sup>9</sup> A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, t. 1, Mainz 1854, s. 13–132. Kanonik Jakub Lubodziecki został następcą Hozjusza w diecezji chełmińskiej, a kardynał był konsekratorem; sakra miała miejsce w Lidzbarku Warmińskim. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 202–203.

<sup>10</sup> W lipcu 1549 r. audytor Roty Fabius Accorambonus nałożył na kapitułę ekskomunikę z powodu pozbawienia kanonikatu Aleksandra Scultetiego, ale przed wyborem Stanisława Hozjusza otrzymał absolucję. T. Borawska, *Śladami zmiennych losów Aleksandra Scultetiego (ok. 1485–1570), przyjaciela Mikołaja Kopernika*, w: *Aleksander Sculteti, przyjaciel Mikołaja Kopernika. Szesnastowieczna rzeczywistość w kontekście wielkich uczonych*, red. J. Ziółkowski, Tczew 2020, s. 135; A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 33, 35, 50, 54, 79; A. Eichhorn, *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 1 (1860), s. 351, 353.

<sup>11</sup> *Stanislaw Cardinal Hosius (Hozjusz)*, w: *Catholic Hierarchy* [on-line], <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhosius.html> (dostęp: 23.01.2024).

<sup>12</sup> A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 34, 52; A. Triller, *Kardinal Stanislaus Hosius*, s. 9.

<sup>13</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 152; Z Knobelsdorfem prowadził kardynał obfita korespondencję, której regesty opublikował Stephan Hartmann. J. Mańtek, *Kardynał Hozjusz i książę Albrecht Pruski*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 45; A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 77.

diecezji *sede impedita* i przejściowo na urząd starosty braniewskiego (1565). W 1567 roku opuścił jednak Warmię i wrócił na Śląsk do Wrocławia, gdzie zmarł 11 czerwca 1571 roku<sup>14</sup>. Jego następcą na urzędzie oficjała został, już wymieniany, niezwykle życzliwy Hozjuszowi kanonik Kacper Hannow (1567–1571)<sup>15</sup>. Był gdańszczaninem (jak jego stryj biskup Jan Dantyszek). Studiował w Krakowie i Rzymie. Współpraca Hannowa z Hozjuszem nie zawsze przebiegała wzorowo. Później został oficjałem i wikariuszem generalnym Marcina Kromera<sup>16</sup>.

Bardzo ważnym urzędnikiem na dworze biskupim był kanclerz, który nadzorował funkcjonowanie kancelarii, redagował najistotniejsze pisma, opiekował się archiwum i pomagał w administrowaniu diecezją. Tu również spotykamy gdańszczanina, kanonika Jana Leomana, także siostrzeńca Jana Dantyszka. Wuj zatrudnił go jako swego sekretarza, potem kanclerza; urząd ten pełnił za Tiedemanna Giesego oraz Stanisława Hozjusza. Potem awansował na ekonoma części biskupiej diecezji. Musiał być osobą darzoną szczególnym zaufaniem, ale – jak się okazuje – także lokalnym patriotą. Stanowczo zaprotestował, podobnie jak Kacper Hannow, przeciwko mianowaniu na administratora diecezji Marcina Kromera, który – podobnie jak Hozjusz – nie był indygeną pruskim<sup>17</sup>. Nie znał też języka polskiego; posługiwał się niemieckim i łaciną<sup>18</sup>.

Alojzy Szorc w biogramie Hozjusza podaje, że kanclerzem był jeszcze kanonik Samson Worein, urodzony w Worytach k. Olsztyna, natomiast w artykule *Życie codzienne na dworze biskupów warmińskich* wymienia Walentego Kuczborskiego – raz jako kanclerza, a w innym miejscu przypisuje mu funkcję sekretarza<sup>19</sup>. W przypadku Woreina nie udało się potwierdzić tej funkcji, ale niewątpliwie był on jednym z najbliższych współpracowników kardynała. Jako dwudziestokilkuletni młodzieniec został stypendystą Hozjusza podczas studiów w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat praw. Na polecenie kardynała przeprowadził z kanonikiem Walentym Kuczborskim wizytację diecezji, rozpoczętą w 1565 roku (protokoły zachowały się do dziś i są przechowywane w archiwum<sup>20</sup>). Brał udział w synodzie lidzbarskim w sierpniu 1565 roku<sup>21</sup> (pierwszy na Warmii po soborze trydenckim) i w imieniu kapituły złożył podpis na dokumencie o erygowaniu seminarium duchownego w Braniewie (zachowała się jego

<sup>14</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 152.

<sup>15</sup> Por. A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 78 (wykaz oficjałów).

<sup>16</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 108–109.

<sup>17</sup> A.J. Kalinowska, *Wyjazd kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku*, „Studia Warmińskie” 18 (1981), s. 193; A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 57, 77, 96.

<sup>18</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 193.

<sup>19</sup> A. Szorc, *Życie codzienne na dworze biskupów warmińskich (na przykładzie dworów Stanisława Hozjusza i Marcina Kromera)*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Materiały z sesji naukowej. Olsztynek, 10 października 1996 r.*, Olsztyn 1997, s. 23, 24.

<sup>20</sup> Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Biskupie, B 3 (Acta Visitatio-nis Ecclesiarum Episcopatus Varmiensis 1565–1572).

<sup>21</sup> *Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezańskie, Chelmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie. Z braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył biskup Julian Wójtkowski*, Olsztyn 2010, s. 34–51.

pieczęć). Potem współpracował blisko z Marcinem Kromerem. Na jego nagrobku napisano m.in.: „Radą, cnotą, wiarą pomagając zwykłeś wielu i nieba nagrody godny byleś”<sup>22</sup>.

Osobistym sekretarzem Hozjusza był wspomniany Walenty Kuczborski. Nazwisko pochodzi od miejsca urodzenia – Kuczborka k. Mławy. Był szlachcicem, co wyróżniało go spośród innych współpracowników. Jako duchowny o dwadzieścia lat młodszy od biskupa do kręgu współpracowników został dołączony dopiero w 1559 roku. Kardynałowi towarzyszył w misji wiedeńskiej i na Soborze Trydenckim (1561–1563). Jednak w 1569 roku opuścił swojego biskupa i przeniósł się do Krakowa, gdzie został sekretarzem króla Zygmunta Augusta<sup>23</sup>. Wówczas zastąpił go Stanisław Reszka. To wybitna postać i dobrze opracowana od strony biograficznej oraz współpracy ze swoim protektorem. Kardynała wspierał nie tylko w bieżącej pracy administracyjnej, ale przede wszystkim naukowej<sup>24</sup>.

Choć na początku pojawiły się opory ze strony Warmińskiej Kapituły Katedralnej, potem relacje między tą wspólnotą a biskupem zmieniły się i Hozjusz wielu kanoników pozyskał dobrocią i serdecznością. Do tej wspólnoty włączył, choć już przy współdziałaniu Marcina Kromera, dwóch swoich kuzynów. Pierwszym był Stanisław Hozjusz z Rubna, syn brata Ulryka, który posiadał dobra koło Krakowa. Kanonikiem fromborskim został 24 lipca 1573 roku<sup>25</sup>. Drugim kuzynem był Stanisław Hozjusz z Bezdán, syn Jana Hozjusza, który posiadał dobra Bezdán k. Wilna. Kanonię otrzymał 16 marca 1576 roku<sup>26</sup>.

Poza wyżej wymienionymi już osobami należy jeszcze dodać kilka innych. Wśród nich Hozjusz bardzo wysoko cenił Jana Grodeckiego, który nauki pobierał w Krakowie, Padwie, Rzymie i Wiedniu. W 1562 roku został kanonikiem fromborskim, a cztery lata później przeniósł się do Ołomuńca i tam w 1572 roku został biskupem<sup>27</sup>. Z Braniewa pochodził Maciej Hein, który w latach 1556–1558 przebywał na dworze Hozjusza, lecz w 1572 roku utracił zaufanie kardynała i administratora diecezji Marcina Kromera. Do łask wrócił dopiero za rządów kardynała Andrzeja Batorego<sup>28</sup>. Zainteresowania humanistyczne i literackie zbliżyły do kardynała Andrzeja Nideckiego. Prowadzili ze sobą obfitą korespondencję. Nidecki był też sekretarzem królewskim i kanonikiem warmińskim, w 1579 roku podjął także funkcję kantora w kapitule<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> E. Brachvogel, *Die Grabdenkmäler im Dom zu Frauenburg*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 23 (1929), s. 767; *Inscriptionum sepulcralium in Ecclesia Cathedrali Warmiensi Centuria*, *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1881, s. 52 (nr 8).

<sup>23</sup> J. Tazbir, *Kuczborski Walenty*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 73–74; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 176.

<sup>24</sup> A.J. Kalinowska, *Reszka (Rescius, Reski) Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 31, Warszawa 1988–1989, s. 129–133.

<sup>25</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 129.

<sup>26</sup> Tamże; W. Urban, *Hozjusz (Hose, Hosz, Hos, Hoz, Hoże, Hosius) Ulryk*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10, Wrocław 1962–1964, s. 47; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 1, Olsztyn 1984, s. 108.

<sup>27</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 100–101. Jego korespondencja zachowana jest m.in. w AAWO, AB, D 38.

<sup>28</sup> Tamże, s. 113.

<sup>29</sup> Tamże, s. 230.

Z grona kapituły fromborskiej należy jeszcze wymienić Henryka Samplawskiego, indygenę, który w latach 1569–1571 zarządzał sprawami gospodarczymi dworu kardynała w Rzymie. W 1571 roku otrzymał kanonię warmińską i wówczas wrócił na Warmię<sup>30</sup>. W Rzymie dworzaninem i sekretarzem Hozjusza był późniejszy kanonik warmiński, niezwykle utalentowany, jeden z wybitniejszych członków kapituły fromborskiej, Tomasz Treter<sup>31</sup>.

Szczególne miejsce w gronie osób najbliższych zajmował Marcin Kromer, młodszy od Hozjusza o osiem lat. Spotkali się na dworze królewskim. Od 1551 roku był kanonikiem warmińskim, którą to godność otrzymał po Hozjuszu. Tylko rok później awansował na urząd kantora, a 2 czerwca 1570 roku został koadiutorem kardynała w diecezji warmińskiej; po jego śmierci awansował na ordynariusza. W latach 1567–1575 wymienili między sobą aż 178 listów. Należy też dodać, że jeden z przedstawicieli gremium fromborskiego do końca pozostał przeciwnikiem Hozjusza; był nim dziekan kapituły Eggert Kempen<sup>32</sup>. Wywodził się z rodziny holenderskiej, która osiedliła się w Gdańsku. Jego życiorys jest nieco skomplikowany, a z Hozjuszem i potem Marcinem Kromerem poróżniła go zdecydowana obrona prawa indygenatu pruskiego przed przybyszami z Korony. Spór z kardynałem zakończył się procesem kanonicznym w 1566 roku<sup>33</sup>.

Do grona współpracowników należy zaliczyć jezuitów, z którymi Hozjusz pertraktował w sprawie utworzenia w Braniewie seminarium duchownego. Za swojego przyjaciela uważał o. Alfonsa Salmerona<sup>34</sup>. W latach 1567–1575 wymienił 19 listów z jezuitą Janem Jakubem Astensisem, który pełnił urząd rektora kolegium braniewskiego w latach 1566–1570<sup>35</sup>. Ten wątek jednak pominiemy.

Kardynał Stanisław Hozjusz dbał również o studentów z Warmii. Finansował naukę uczniów kształcących się na uniwersytecie krakowskim, zanim utworzono gimnazjum w Braniewie. Pośredniczył w tym Paweł Watt, syn siostry Anny i Hektora Watta pochodzącego z St. Gallen<sup>36</sup>. Stypendystami byli też późniejsi kanonicy: Michał Działyński, syn wojewody chełmińskiego<sup>37</sup>, Jan Hannow z Gdańska<sup>38</sup>, Samuel Knuth

<sup>30</sup> Tamże, s. 301.

<sup>31</sup> Tamże, s. 333–334; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 2, Olsztyn 1988, s. 186–187.

<sup>32</sup> A. Szorc, *Sluga Boży*, s. 35.

<sup>33</sup> T. Borawska, A. Kopiczko, *Kempen (Kampen) Eggert*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 111–112; M. Sławoszewska, *Kempen Eggert*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 12, Wrocław 1966–1967, s. 336–337.

<sup>34</sup> M. Ingot, *Hosii amicus. Alfons Salmerón – pierwszy jezuita w Polsce*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 63–76.

<sup>35</sup> *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996, s. 65.

<sup>36</sup> A. Szorc, *Sluga Boży*, s. 13.

<sup>37</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 60; T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 1, s. 51; T. Glemma, *Działyński Erazm*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 6, Kraków 1948, s. 79.

<sup>38</sup> T. Borawska, A. Kopiczko, *Hannow (Hannovius) Jan*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 80.

z Pomorza<sup>39</sup>, Jan Kreczmer z Pieniężna (potem był krótko na dworze kardynała)<sup>40</sup>, Fabian Kwadrantyn z Starogardu<sup>41</sup>, Jerzy Wolff z Olsztyna<sup>42</sup> oraz Samson Worein z Woryt pod Olsztynem (potem należał też do grona najbliższych współpracowników kardynała, o czym w innym miejscu)<sup>43</sup>. W gronie współpracowników nie znajdujemy natomiast kanoników kapituły kolegiackiej w Dobrym Mieście, co może być pewnym zaskoczeniem, gdy zauważymy, że inni biskupi korzystali z pomocy tego gremium.

Jak wspomniano, w diecezji warmińskiej bliskimi współpracownikami biskupów były także osoby wypełniające funkcje należące do administracji świeckiej, choć czasem tych zadań podejmowali się duchowni. Hozjusz miał jeszcze jeden kłopot z wyznaczeniem tych urzędników. Kapituła katedralna, a także wojewodowie ziem pruskich domagali się, by zostali nimi również indygenowie, co zresztą przysiągł w *articuli iurati*. Jednym z najważniejszych urzędów w tej sferze, wzorowanych na dworach możnowładców, było stanowisko wójta krajowego, nazywanego w języku łacińskim *advocatus generalis Episcopatus Warmiensis*. Do niego należały sprawy wojska oraz sędziowskie w materii kryminalnej. Na to stanowisko Hozjusz mianował najpierw Jerzego Preucka. Pochodził z rodziny bardzo znanej w Prusach Książęcych i na Warmii. Urodził się w Salau k. Domnowa (na północ od Bartoszyc w obwodzie królewieckim). Urząd wójta pełnił już od ostatnich lat życia biskupa Fabiana Luzjańskiego, a kolejny biskup Maurycy Ferber ustanowił go jeszcze starostą braniewskim. Okazał się też wiernym wykonawcą woli króla Polski Zygmunta I. W 1552 roku Hozjusz mianował Preucka dożywotnim burgrabią Braniewa<sup>44</sup> i wówczas zrezygnował ze starostwa na rzecz swojego syna Jana<sup>45</sup>. Niestety, ten po pięciu latach przeszedł na luteranizm, co spowodowało, że kardynał pozbawił go stanowiska w 1557 roku<sup>46</sup>. Kolejnym wójtem od 1557 roku był Filip Potritte, a od września 1561 roku – Krzysztof Troschke (do 1589 roku)<sup>47</sup>.

Do najważniejszych urzędników świeckich należał ekonom generalny domeny świeckiej biskupa, który nadzorował gospodarkę w siedmiu komornictwach. Podlegała mu służba na zamkach biskupich i folwarki, a była to grupa licząca nawet 200 osób<sup>48</sup>. Wśród nich byli m.in.: kuchmistrz, podczaszy, odpowiedzialny za ry-

<sup>39</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 154.

<sup>40</sup> Tamże, s. 175.

<sup>41</sup> Tamże, s. 181.

<sup>42</sup> Tamże, s. 354.

<sup>43</sup> Tamże, s. 356.

<sup>44</sup> A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, t. 1, s. 70; A. Szorc, *Sluga Boży*, s. 56.

<sup>45</sup> A. Szorc, *Sluga Boży*, s. 234.

<sup>46</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 2, s. 92–93; J. Sikorski, *Preuck (Preyke) Jerzy*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, Wrocław 1984–1985, s. 438–439; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chelmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990, s. 59; A. Eichhorn, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, t. 1, s. 234–237; A. Triller, *Kardinal Stanislaus Hosius*, s. 11.

<sup>47</sup> A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, s. 59.

<sup>48</sup> Taką liczbę podał Jan Leoman w liście do Hozjusza z 5 marca 1562 r. – AAWO, AB, D 12, k. 32–33; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, s. 61.

bołówstwo, leśniczy, dzwonnik, młynarz, strażnik, ale też bibliotekarze, ogrodnicy, a nawet psiarze<sup>49</sup>. Jako pierwszego na urząd ekonoma mianował Fabiana Lokę, osobę świecką (1551–1553). Nie znamy jego życiorysu, ale możemy przypuszczać, że był spokrewniony z kanonikiem, indygeną pruskim Mikołajem Loką, który znał się z Hozjuszem już z dworu króla Zygmunta Starego<sup>50</sup>. Po nim ten urząd przejął w 1553 roku Bartłomiej Danckfart (1553–1556), od 1561 roku natomiast – znany już nam kanonik Jan Leoman (1561–1566) i później Jan Hatten (1566–1578), skoligacony z rodziną Hozjuszów, pasierb Jana Hozjusza, starszego brata kardynała. Należy tu dodać, że Jan Leoman był siostrzeńcem Jana Dantyszka. Pełnił również obowiązki kanclerza. Lidzbark Warmiński znał dobrze, ponieważ od 1546 roku przez zapewne pięć lat był tu wikariuszem parafialnym. Należał do kręgu najbardziej zaufanych osób kardynała, choć w 1566 roku został zwolniony z urzędu ekonoma na rzecz wspomnianego Jana Hattena<sup>51</sup>. Ten zapewne był też dobrym zarządcą majątków, skoro pozostał na tym urzędzie u następcy Hozjusza, Marcina Kromera, a nawet u kolejnego rządcy – kardynała Batorego<sup>52</sup>.

Marszałkiem dworu był najpierw Absalom Reymann (1551–1553), który pełnił ten urząd również za Tiedemanna Giesego. Jednak w 1553 roku opowiedział się za luteranizmem i wówczas jego następcą został Mikołaj Płotowski, zapewne spokrewniony z kanonikiem Pawłem Płotowskim. Był dworzaninem królewskim, potem starostą jeziorańskim. Zachowała się jego korespondencja z Janem Dantyszkiem<sup>53</sup>. Ostatnim marszałkiem dworu Hozjusza, a w zasadzie już jego koadiutorem Marcina Kromera, był Michał Preuck von der Laute<sup>54</sup>, ożeniony z Anną, córką starszego brata kardynała, Jana Hozjusza<sup>55</sup>. I tu dotykamy niezwykle ważnego zagadnienia, dotyczącego zatrudniania członków rodziny na ważnych stanowiskach diecezjalnych. W zasadzie czynił to w okresie średniowiecza i czasach nowożytnych każdy biskup. Kardynał Hozjusz może być pod tym względem i tak najbardziej ostrożny. Uczynił jednak wyjątek w wypadku wspomnianego brata Jana. W 1557 roku został on starostą Dobrego

<sup>49</sup> A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, s. 73; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, s. 38. Urzędy te wymieniono w *Ordinatio castri Heylsberg*, wyd. C.P. Woelky, w: *Scriptores rerum Warmiensium oder Quellenschriften zur Geschichte Ermlands*, Braunsberg 1866, s. 314–346.

<sup>50</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 2, s. 17; J. Stankiewicz, *Loka (Loca, Locka, Lockka) Mikołaj*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 531–532; A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 201.

<sup>51</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 2: L–Ż, s. 10–11.

<sup>52</sup> A. Szorc, *Śługa Boży*, s. 36–37.

<sup>53</sup> A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, s. 410; Mikołaj Płotowski, w: *Korpus tekstów i korespondencji Jana Dantyszka* [on-line], <http://dantiscus.ibi.uw.edu.pl/index.php?f=personDetails&person=340> (dostęp: 24.01.2024).

<sup>54</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 2, Olsztyn 1988, s. 93; A. Szorc, *Dominium warmińskie 1243–1772*, s. 38.

<sup>55</sup> Ich syn Jan, ur. w poł. 1575 r. w Braniewie, 10 września 1593 r. został kanonikiem warmińskim (po kan. B. Niemczyckim). A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2, s. 256.



Miasta, ale rezydował w Smolajnach<sup>56</sup> (stąd nazywany starostą Smolajn). Ożenił się z wdową po szlachcicu warmińskim Janie Hattenie i miał z nią dwóch synów oraz córkę, wspomnianą Annę, ale też pasierba, syna żony z pierwszego małżeństwa, który został ekonomem (wymieniony już Jan Hatten)<sup>57</sup>.

Zamkami biskupimi zarządzali burgrabiowie. Mieli uprawnienia sędownicze i administracyjne. By jednak ustalić ich pełną listę, potrzebne są szczegółowe kwerendy, które nie muszą jednak przynieść pozytywnych efektów. Podobnie sytuacja wygląda ze starostami zarządzającymi komornictwami. Należy jednak przyjąć, że związki między tymi urzędnikami a biskupem były znikome i trudno mówić o bezpośredniej współpracy. Można zatem podjąć próbę wysnucia wniosków podsumowujących zagadnienie najbliższych współpracowników kardynała na Warmii. Niewątpliwie trudno wskazać stricte grono przyjaciół. Wydaje się, że relacje te były raczej służbowe. Niektórych urzędników przejął po swoim poprzedniku Janie Dantyszku, należącym do osób najbliższych. Wynikało to może raczej z potrzeby kontynuacji władzy i korzystania z doświadczenia niż osobistego zaufania. Wśród osób duchownych nie wszyscy powoływani na najodpowiedzialniejsze stanowiska okazali się do końca lojalni wobec swego przełożonego, ale wśród zdecydowanych przeciwników pozostał tylko Eggert Kempen. Głównym powodem sporów była kwestia indygenatu pruskiego. Należy też uwzględnić fakt, że Hozjusz, mimo piastowania urzędu biskupa warmińskiego przez prawie 29 lat, w diecezji przebywał tylko 13 lat i 4 miesiące<sup>58</sup>.

## WARMIŃSKI KRĄG WSPÓLPRACOWNIKÓW KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

### STRESZCZENIE

Kardynał Stanisław Hozjusz jako biskup warmiński potrzebował współpracowników, którzy pomagali mu w administracji kościelnej i świeckiej. Jeszcze zanim został rządcą diecezji, zaprzyjaźnił się z kilkoma osobami, które posiadały godność kanoniczną w Warmińskiej Kapitułce Katedralnej, ale pracowały na dworze królewskim. Do tego grona należy zaliczyć Pawła Płotowskiego. Utrzymywał też kontakty z Janem Dantyszkiem. Po otrzymaniu nominacji na biskupstwo warmińskie swoim pełnomocnikiem do objęcia diecezji i zaprzysiężenia *articuli iurati* mianował Kacpra Hannowa.

Ponieważ biskupi warmińscy do końca XVIII wieku posiadali podwójną władzę jako ordynariusze diecezji oraz zarządcy świeccy swojej domeny, zachodziła konieczność zatrudnienia dwojakiego rodzaju urzędników. W wymiarze władzy duchownej obowiązki pełnili

<sup>56</sup> Jan Hozjusz zmarł w 1559 r. Od niego pochodzi gałąź Hozjuszów na Warmii. A. Szorc, *Sluga Boży*, s. 4.

<sup>57</sup> T. Oracki, *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 1, s. 107–108.

<sup>58</sup> J. Wojtkowski, *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 94, 87.

funkcyjni o przyjętej w Kościele powszechnym tytulaturze i kompetencjach. Byli nimi m.in.: wikariusz i oficjał generalny, kanclerze, sekretarze i kapelani nadworni. W przypadku wyjazdu poza teren Warmii biskupi musieli mianować administratora diecezji *sede impedita*. Wśród najważniejszych osób, które objęły te urzędy, a byli nimi kanonicy warmińscy, należy wymienić Eustachego Knobelsdorfa (oficjała oraz administratora diecezji *sede impedita*), Jana Leomana (kanclerza), a także Szymona Woreina i Stanisława Reszkę (sekretarzy). Dużym zaufaniem darzył Hozjusz Jana Grodeckiego, Macieja Heina, Andrzeja Nideckiego, Henryka Samplawskiego i Tomasza Tretera. Do tego kręgu należy też zaliczyć jezuitów: Alfonsa Salmerona i Jana Jakuba Astensisa.

W administracji świeckiej w dominium był zobowiązany zatrudniać indygenów pruskich, czego pilnowała kapituła katedralna. Jednym z najważniejszych urzędów, wzorowanych na dworach możnowładców, było w tej sferze stanowisko wójta krajowego. Na to stanowisko Hozjusz mianował najpierw Jerzego Preucka, następnie Filipa Potritte'a i Krzysztofa Troschkego. Ekonomami generalnymi, którzy nadzorowali gospodarkę w siedmiu komornictwach, zostali: Mikołaj Loka, Bartłomiej Danckfart, Jan Leoman i Jan Hatten (skoligacony z rodziną Hozjuszów). Marszałkiem dworu był najpierw Absalom Reymann, a następnie Mikołaj Płotowski, zapewne spokrewniony z kanonikiem Pawłem Płotowskim. W komornictwie z siedzibą w Dobrym Mieście starostą mianował biskup swego starszego brata Jana Hozjusza. Zamkami biskupimi zarządzali burgrabio wie, ale ich nazwiska trudno ustalić, podobnie jak służby dworskiej, która w siedzibie biskupa, zamkach i komornictwach liczyła w sumie około 200 osób.

Osobą najbardziej zaufaną był jednak Marcin Kromer, od 1551 roku kanonik warmiński, od 1570 roku koadiutor kardynała i od 1579 roku biskup warmiński. Do tego grona należy jeszcze zaliczyć o 40 lat od niego młodszego Stanisława Reszkę. Można jednak wysnuć wniosek, że relacje Stanisława Hozjusza z osobami z Warmii miały charakter raczej służbowy. Niektórych urzędników przejął po swoim poprzedniku Janie Dantyszku. Wynikało to bardziej z potrzeby kontynuacji władzy i korzystania z ich doświadczenia niż z osobistego zaufania. Wśród osób duchownych nie wszyscy powoływani na najodpowiedzialniejsze stanowiska okazali się do końca lojalni wobec swego przełożonego, a wśród zdecydowanych przeciwników pozostał kanonik Eggert Kempen. Głównym powodem sporów była kwestia indygenatu pruskiego.

## WARMIAN CIRCLE OF ASSOCIATES OF CARDINAL STANISŁAW HOZJUSZ

### SUMMARY

Cardinal Stanislaus Hosius, as Bishop of Warmia, needed collaborators to assist him in ecclesiastical and secular administration. Even before he became ruler of the diocese, he befriended several people who held the canonical dignity in the Warmian Cathedral Chapter, but who worked at the royal court. This group included Paweł Płotowski. He also maintained contacts with Jan Dantyszek. After receiving his nomination for the Bishopric of Warmia, he appointed Kacper Hannow as his plenipotentiary to take over the diocese and swear in the *articuli iurati*.

Since the bishops of Warmia, until the end of the 18th century, had a double authority as diocesan ordinaries and lay administrators of their domain, it was necessary to employ two

types of officials. In terms of clerical authority, duties were performed by functionaries with titles and competences accepted in the universal Church. These included the vicar and general officiate, chancellors, secretaries and court chaplains. In the event of a departure outside the territory of Warmia, the bishops had to appoint a diocesan administrator *sede impedita*. Among the most important people who took up these offices, who were Warmian canons, we should mention Eustace Knobelsdorf (officiate and administrator of the diocese *sede impedita*), Jan Leoman (chancellor), as well as Szymon Worein and Stanisław Reszka (secretaries). He had great confidence in Jan Grodecki, Maciej Hein, Andrzej Nidecki, Henryk Samplawski and Tomasz Treter. The Jesuits should also be included in this circle: Alphonse Salmeron and John Jacob Astensis.

The Dominion was obliged to employ Prussian indigens in its secular administration, which was supervised by the cathedral chapter. One of the most important offices, modelled on the courts of the magnates, in this sphere was that of country alderman. To this post, Hosius first appointed George Preuck, then Philip Potritte and Christopher Troschke. The bursars-general, who supervised the economy in the seven bailiwicks, became: Nicolas Loka, Bartholomew Danckfart, the previously mentioned Jan Leoman and Jan Hatten (who was related to the Hosius family). The court marshal was first Absalom Reymann and then Mikołaj Płotowski, probably related to the canon Paul Płotowski. In the bailiwick with its seat in Dobre Miasto, he appointed his elder brother Jan Hozjusz as starost. The bishop's castles were managed by burgraves, but their names are difficult to establish, as is the court service, which - taking into account the bishop's seat, castles and commons – numbered around 200.

The most trusted person, however, was Marcin Kromer, from 1551 canon of Warmia, from 1570 – cardinal coadjutor and, from 1579, bishop of Warmia. Stanislaus Reszko, 40 years his junior, should also be included in this group. However, one can conclude that Stanisław Hosius' relations with people from Warmia were of a rather official nature. He took over some officials from his predecessor, Jan Dantyszek. This was due to the need to continue in power and benefit from their experience more than personal trust. Among the clergy, not all those appointed to the most responsible posts proved entirely loyal to their superior, but canon Eggert Kempen remained among the strong contenders. The main cause of contention was the question of Prussian indigeneity.

## ERMLÄNDISCHER KREIS VON MITARBEITERN VON KARDINAL STANISŁAW HOZJUSZ

### ZUSAMMENFASSUNG

Kardinal Stanislaus Hosius brauchte als Bischof von Ermland Mitarbeiter, die ihm bei der kirchlichen und weltlichen Verwaltung zur Seite standen. Noch bevor er Herrscher der Diözese wurde, freundete er sich mit mehreren Personen an, die im Ermländischen Domkapitel die kanonischen Würden innehatten, aber am königlichen Hof tätig waren. Pawel Płotowski sollte zu dieser Gruppe gezählt werden. Er unterhielt auch Kontakte zu Jan Dantyszek. Nachdem er dessen Nominierung für das Bistum Ermland erhalten hatte, ernannte er Kacper Hannow zu seinem Bevollmächtigten, der die Diözese übernehmen und die *articuli iurati* vereidigen sollte.

Da die Bischöfe des Ermlands bis zum Ende des 18. Jahrhunderts eine doppelte Autorität als Diözesanbischöfe und Laienverwalter ihrer Domäne innehatten, war es notwendig, zwei Arten von Beamten einzusetzen. Was die kirchliche Autorität anbelangt, so wurden die Aufgaben von Funktionären mit Titeln und Befugnissen wahrgenommen, die in der Weltkirche anerkannt waren. Dazu gehörten der Vikar und das Generaloffizium, die Kanzler, die Sekretäre und die Hofkapläne. Im Falle einer Abreise aus dem Ermland mussten die Bischöfe einen Diözesanadministrator *sede impedita* ernennen. Zu den wichtigsten Personen, die diese Ämter übernahmen und ermländische Domherren waren, gehören Eustace Knobelsdorf (Offizial und Diözesanadministrator *sede impedita*), Jan Leoman (Kanzler) sowie Szymon Worein und Stanisław Reszka (Sekretäre). Er hatte großes Vertrauen in Jan Grodecki, Maciej Hein, Andrzej Nidecki, Henryk Samplawski und Tomasz Treter. Auch die Jesuiten sollten in diesen Kreis aufgenommen werden: Alphonse Salmeron und John Jacob Astensis.

Das Dominion war verpflichtet, preußische Einheimische in der weltlichen Verwaltung zu beschäftigen, die vom Domkapitel beaufsichtigt wurde. Eines der wichtigsten Ämter in diesem Bereich, das sich an den Höfen der Magnaten orientierte, war das des Landschultheißen. In dieses Amt berief Hosius zunächst Georg Preuck, dann Philipp Potritte und Christopher Troschke. Die Generalvogteien, die die Wirtschaft in den sieben Vogteien überwachten, wurden: Nicolas Loka, Bartholomäus Danckfart, der bereits erwähnte Jan Leoman und Jan Hatten (der mit der Familie Hosius verwandt war). Der Hofmarschall war zunächst Absalom Reymann und dann Mikołaj Płotowski, der wahrscheinlich mit dem Kanoniker Paul Płotowski verwandt war. Für die Vogtei mit Sitz in Dobre Miasto ernannte er seinen älteren Bruder Jan Hosius zum Starosta. Die bischöflichen Burgen wurden von Burggrafen verwaltet, deren Namen jedoch nur schwer zu ermitteln sind, ebenso wie die Zahl der Hofbeamten, die – unter Berücksichtigung des Bischofssitzes, der Burgen und der Bürgerhäuser – etwa 200 betrug.

Die vertrauenswürdigste Person war jedoch Marcin Kromer, ab 1551 Domherr im Ermland, ab 1570 – Kardinal-Koadjutor und ab 1579 Bischof von Ermland. Stanislaus Reszko, 40 Jahre jünger als er, sollte ebenfalls in diese Gruppe aufgenommen werden. Man kann jedoch feststellen, dass Stanisław Hosius' Beziehungen zu den Ermländern eher offizieller Natur waren. Er übernahm einige Beamte von seinem Vorgänger, Jan Dantyszek. Dies geschah weniger aus persönlichem Vertrauen als vielmehr aus dem Bedürfnis heraus, an der Macht zu bleiben und von ihrer Erfahrung zu profitieren. Unter den Geistlichen erwiesen sich nicht alle, die in die verantwortungsvollsten Ämter berufen wurden, als völlig loyal gegenüber ihrem Vorgesetzten, doch Kanonikus Eggert Kempen gehörte zu den starken Anwärtern. Hauptstreitpunkt war die Frage der preußischen Zugehörigkeit.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła rękopiśmienne:

Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, Archiwum Biskupie, B 3, D 12, 38.

### Źródła drukowane:

Brachvogel E., *Die Grabdenkmäler im Dom zu Frauenburg*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 23(1929), s. 733–770.

*Statuty synodalne Warmińskie, Sambijskie, Pomezzańskie, Chełmińskie oraz Prowincjonalne Ryskie. Z braniewskiego wydania księdza Franciszka Hiplera 1899 roku oraz pierwodruków 1922 i 1932 roku przełożył biskup Julian Wojtkowski, Olsztyn 2010.*

### **Opracowania:**

- Borawska T., *Śladami zmiennych losów Aleksandra Scultetiego (ok. 1485–1570), przyjaciela Mikołaja Kopernika*, w: *Aleksander Sculteti, przyjaciel Mikołaja Kopernika. Szesnastowieczna rzeczywistość w kontekście wielkich uczonych*, red. J. Ziółkowski, Tczew 2020, s. 83–148.
- Borawska T., *Tiedemann Giese (1480–1550) w życiu wewnętrznym Warmii i Prus Królewskich*, Olsztyn 1984.
- Borawska T., Kopiczko A., *Hannow (Hannovius) Jan*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 80.
- Borawska T., Kopiczko A., *Kempen (Kampen) Eggert*, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 111–112.
- Eichhorn A., *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, t. 1, Mainz 1854.
- Eichhorn A., *Geschichte der ermländischen Bischofswahlen*, „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands” 1 (1860), s. 93–190, 269–383, 460–600.
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995*, oprac. L. Grzebień, Kraków 1996.
- Glemma T., *Działyński Erazm*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 6, Kraków 1948, s. 79.
- Inglot M., *Hosii amicus. Alfons Salmerón – pierwszy jezuita w Polsce*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 63–76.
- Inscriptionum sepulcralium in Ecclesia Cathedrali Warmiensi Centuria*, Pastoralblatt für die Diözese Ermland, 1881, s. 51–59.
- Kalinowska A.J., *Reszka (Rescius, Reski) Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 31, Warszawa 1988–1989, s. 129–133.
- Kalinowska A.J., *Wjazd kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku*, „Studia Warmińskie” 18(1981), s. 181–209.
- Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1525–1821*, cz. 2: *Słownik*, Olsztyn 2000.
- Kopiczko A., *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993.
- Małek J., *Kardynał Hozjusz i księżę Albrecht Pruski*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 43–52.
- Oracki T., *Słownik biograficzny Warmii, Prus Książęcych i ziemi malborskiej od połowy XV do końca XVIII wieku*, cz. 1: A–K, Olsztyn 1984; cz. 2: L–Ż, Olsztyn 1988.
- Ordinatio castris Heylsberg*, wyd. C.P. Woelky, w: *Scriptores rerum Warmiensium oder Quellenchriften zur Geschichte Ermlands*, Braunsberg 1866, s. 314–346.
- Sikorski J., *Preuck (Preyke) Jerzy*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 28, Wrocław 1984–1985, s. 438–439.
- Skolimowska A., *Korespondencja między Stanisławem Hozjuszem i Janem Dantyszkiem*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 297–305.

- Sławoszewska M., *Kempen Eggert*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 12, Wrocław 1966–1967, s. 336–337.
- Stankiewicz J., *Loka (Loca, Locka, Lockka) Mikołaj*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, Wrocław 1972, s. 531–532.
- Szorc A., *Dominium warmińskie 1243–1772. Przywilej i prawo chełmińskie na tle ustroju Warmii*, Olsztyn 1990.
- Szorc A., *Sluga Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011.
- Szorc A., *Sluga Boży Stanisław Hozjusz*, w: *Polscy święci*, t. 12, red. J.R. Bar, Warszawa 1987, s. 9–91.
- Szorc A., *Życie codzienne na dworze biskupów warmińskich (na przykładzie dworów Stanisława Hozjusza i Marcina Kromera)*, w: *Życie codzienne na dawnych ziemiach pruskich. Materiały z sesji naukowej, Olsztynek, 10 października 1996 r.*, Olsztyn 1997, s. 7–30.
- Tazbir J., *Kuczborski Walenty*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 16, Wrocław 1971, s. 73–74.
- Triller A., *Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579)*, Osnabrück 1981.
- Urban W., *Hozjusz (Hose, Hosz, Hos, Hoz, Hoże, Hosius) Ulryk*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 10, Wrocław 1962–1964, s. 47.
- Wojtkowski J., *Czynności religijne Stanisława Hozjusza w diecezjach: chełmińskiej i warmińskiej 1549–1569*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 77–97.

**Zasoby internetowe:**

- Mikołaj Płotowski*, w: *Korpus Tekstów i Korespondencji Jana Dantyszka* [on-line], <http://dantiscus.ibi.uw.edu.pl/index.php?f=personDetails&person=340> (dostęp: 24.01.2024).
- Stanisław Cardinal Hosius (Hozjusz)*, w: *Catholic Hierarchy* [on-line], <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bhosius.html> (dostęp: 23.01.2024).

## **HOZJUSZ, DANTYSZEK, KROMER: BISKUPI WARMIŃSCY, HUMANIŚCI, MECENASI KULTURY. ZARYS PROBLEMATYKI**

**Słowa kluczowe:** Warmia, biskupi warmińscy, diecezja warmińska, humanizm, renesans, mecenat, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer, Jan Dantyszek, literatura staropolska

**Keywords:** Warmia, Bishops of Warmia, Diocese of Warmia, humanism, renaissance, mecenate, Stanislaus Hosius, Marcin Kromer, Johannes Dantiscus, old-polish literature

**Schlusselforter:** Ermland, Ermländische Bischöfe, Ermländische Diözese, Humanismus, Renaissance, Mäzenatentum, Stanislaw Hosius, Marcin Kromer, Jan Dantyszek, Altpolnische Literatur

Niniejsze opracowanie ma na celu prezentację sylwetek biskupów warmińskich jako wybitnych humanistów, mecenasów oświaty i kultury, ze szczególnym uwzględnieniem Stanisława Hozjusza, kardynała i biskupa warmińskiego. O ile w poszczególnych obszarach palmę pierwszeństwa należy przyznać różnym hierarchom (najwybitniejszym dyplomata okrzyknijemy Jana Dantyszka, a historykiem Marcina Kromera), to właśnie Hozjusz jest postacią będącą nie tylko kandydatem na ołtarze, ale również i tą, która na tle powyższych wywarła największy wpływ na bieg historii Polski, Kościoła i kultury europejskiej. Poniższy tekst służy najpierw ogólnemu przedstawieniu roli biskupów warmińskich w XVI wieku w obszarze nauki i kultury, by następnie, odstępując od porządku chronologicznego, skupić się na zasługach i osobie Hozjusza, porównując ją z „pokrewnymi” postaciami przywołanych biskupów, spośród których każdy wnosi istotny wkład kulturowy w dzieje Warmii. Studium odwołuje się do dostępnych już wyników badań w zakresie nauk humanistycznych, zwłaszcza historii i literaturoznawstwa, dokonując ich opracowania i syntezy w celu przedstawienia charakterystyki biskupa warmińskiego jako humanisty, mecenasa, patrona

---

\* Ks. Szymon Krzysztof Wawrzyńczak – ksiądz archidiecezji warmińskiej, magister teologii (UWM Olsztyn), doktorant na Wydziale Teologicznym Włoch Północnych w Mediolanie (Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale), student Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie (literatura klasyczna), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9567-577X>, e-mail: [wawrzynczak.szymon@gmail.com](mailto:wawrzynczak.szymon@gmail.com).

i pasterza<sup>1</sup>. Jest to o tyle ważne, że historyczne i kulturowe znaczenie Warmii i jej biskupów wymaga popularyzacji, tymczasem jest często pomijane.

## 1. ZNACZENIE BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Biskupi warmińscy należeli do protagonistów na kulturowej i politycznej mapie Rzeczypospolitej. Ich rola nie ograniczała się do terytorium samej diecezji, która z uwagi na historyczne uwarunkowania cieszyła się wyjątkową renomą i statusem, ich wielopłaszczyznowy wkład w dzieje naszej ojczyzny był bowiem nie do przecenienia. W Sali Rycerskiej Zamku Królewskiego w Warszawie, wykończonej na polecenie króla Stanisława Augusta Poniatowskiego (zm. 1798) jeszcze przed upadkiem Rzeczypospolitej, znajdujemy portrety trzech biskupów warmińskich: Jana Dantyszka, Stanisława Hozjusza i Marcina Kromera (oraz Mikołaja Kopernika)<sup>2</sup>. Biskupi warmińscy wywodzili się często z grona osób związanych z kapitułą krakowską i dworem królewskim<sup>3</sup>. Biskup nie tylko sprawował posługę pasterską, ale rządził też jako autonomiczny władca dominium warmińskim, należał do Senatu Rzeczypospolitej, przewodniczył Sejmikowi w Prusach. Historycznie wyjątkowemu statusowi Warmii przypisuje się zachowanie w niej katolicyzmu wobec silnej ekspansji protestantyzmu w Prusach<sup>4</sup>. Aktywność biskupów warmińskich zaznacza się silnie już w czasach krzyżackich. Biskupi bowiem zakładali miasta, ustanawiali parafie, fundowali wyposażenie świątyń i naczynia liturgiczne, pełnili rolę mecenasów oświaty i kultury. Choć diecezję utworzono w 1243 roku, to wzrost jej znaczenia możemy obserwować, poczynawszy od II pokoju toruńskiego (1466), kiedy to historia związała ją z Rzeczpospolitą. Okres intensywnego rozwoju Warmii przypada właśnie na czasy „polskie”, których część stanowią pontyfikaty Stanisława Hozjusza oraz Jana Dantyszka i Marcina Kromera.

<sup>1</sup> Nie istnieje obecnie całościowe opracowanie poświęcone ogólnej charakterystyce biskupów warmińskich. Podjęto natomiast próbę przedstawienia historii Warmii przez pryzmat jej biskupów: S. Achremczyk, R. Marchwiński, J. Przeracki, *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994, ss. 274 (oraz: *Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008, ss. 518). Pozycje mają charakter popularnonaukowy.

<sup>2</sup> Powstała w latach 1781–1786 w celu upamiętnienia najważniejszych wydarzeń i postaci w dziejach Rzeczypospolitej. Zob. *Apartament Wielki*, w: *Zamek Królewski w Warszawie* [on-line], <https://www.zamek-krolewski.pl/strona/wizyta/599-apartament-wielki> (dostęp: 15.06.2024).

<sup>3</sup> Należy dostrzec ścisłe powiązania między kapitułą a dworem. Diecezja warmińska należała do bardziej prestiżowych, a z uwagi na jej położenie, status i bliskość Prus nalegano na obsadzenie jej osobami lojalnymi wobec Korony. Dantyszek, Hozjusz i Kromer należeli do takich osób. Zob. B. Przybyszewski, *Stanisław Hozjusz w kapitule krakowskiej (1540–1550)*, „Analecta Cracoviensia” XIV/1982, s. 474–555.

<sup>4</sup> Istotną, a może decydującą rolę odegrał w tym Stanisław Hozjusz. Por. A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 100–101.



## 2. KARDYNAŁ STANISŁAW HOZJUSZ JAKO HUMANISTA I MECENAS SZTUKI

Stanisław Hozjusz (1504–1579) zasłynął przede wszystkim jako warmiński kardynał i legat papieski na Soborze Trydenckim. Jednak końcowy etap jego życia stanowi ukoronowanie pozycji kościelnej tej postaci, która jest ze wszech miar wielowymiarowa. Temat niniejszego opracowania wymaga, by ograniczyć się do przedstawienia Hozjusza jako humanisty i mecenasa sztuki<sup>5</sup>.

Erudycja humanistyczna Hozjusza ma początek już w domu rodzinnym, gdzie rozwija się pod okiem nauczyciela domowego. Następnie podejmuje studia w Krakowie oraz w Bolonii i Padwie. Wywodzi się z rodziny mieszczańskiej pochodzenia niemieckiego. Czasy jego dorastania przypadają na rozkwit humanizmu renesansowego w Polsce. Studiując na Wydziale Sztuk Wyzwolonych w Krakowie, zapoznaje się z podstawami kultury klasycyzacji, poznając również języki i literaturę antyczną oraz nawiązując kontakt ze sławnymi Polakami tej epoki, jak chociażby z Andrzejem Fryczem Modrzewskim<sup>6</sup>. Szczególną uwagę poświęcano wówczas hellenistyce. Hellenista Jerzy Liban wyróżnił nawet Hozjusza, ofiarując mu książkę z dedykacją, by wkrótce wykładał język grecki. Hozjusz przyswaja sobie również zasady tworzenia poezji łacińskiej. W 1520 roku zdobywa bakalaureat sztuk wyzwolonych, a w 1529 roku biskup Tomicki, będący mecenasem ubogiej młodzieży, wysyła go na studia do Italii, gdzie oprócz obojga praw Hozjusz studiuje literaturę klasyczną i dzieła Ojców Kościoła<sup>7</sup>. Na czas studiów przypada także początek jego działalności literackiej, którą za s. J. Kalinowską można podzielić na poezje młodzieńcze, dzieła polemiczne i spuściznę epistolarną<sup>8</sup>. Sztuka Hozjusza wyrasta z konkretnych uwarunkowań i ma cele praktyczne, odzwierciedlając zarówno jego głęboką wiarę, jak i ducha epoki renesansu.

Hozjusz humanista już w poezjach młodzieńczych prezentuje dobrą znajomość języków klasycznych i warsztat literacki. Jego *Carmina Iuvenilia* pochodzą z lat 1522–1536, kiedy to w Krakowie i Italii przebywał w otoczeniu wybitnych przedstawicieli humanizmu. Z jego dzieł zachowały się 22 epigramaty, parafraza psalmu 50 (51) *Miserere Mei Deus* oraz trzy elegie konsolacyjne<sup>9</sup>. Utwory te ukazują

<sup>5</sup> W tym zakresie pojawiły się na przestrzeni lat rozmaite publikacje, spośród których należy przywołać zwłaszcza dorobek s. J.A. Kalinowskiej OSB, np. J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004, ss. 200; także artykuły odnoszące się do jego twórczości literackiej, np. R. Domachowska, *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” XXV (1988), s. 141–233.

<sup>6</sup> Por. M. Korolko, *Stanisław Hozjusz i Andrzej Frycz Modrzewski. Dzieje przyjaźni*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 241–243; G. Oleksik, *Osoba i dzieło Sługi Bożego Stanisława kardynała Hozjusza. Zarys problematyki*, „Studia Elbląskie” XVIII (2017), s. 162.

<sup>7</sup> Hozjusz, znany raczej jako teolog i obrońca wiary, miał przede wszystkim wykształcenie humanistyczne; J.A. Kalinowska, *Erudycja klasyczna i biblijna Stanisława Hozjusza*, „Forum Teologiczne” 3 (2002), s. 167–170.

<sup>8</sup> J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, s. 87.

<sup>9</sup> Zob. S. Hozjusz, *Poezje*, tłum. A. Kamieńska, Olsztyn 1980; R. Domachowska, *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza*, s. 153; J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, s. 91–92.

Hozjusza jako poetę i wykształconego humanistę, zainspirowanego ideami erasmiańskimi, wdzięcznego swoim mecenasom i przywiązanego do ortodoksji katolickiej w obliczu rozprzestrzeniania się reformacji. W poezji Hozjusza artystyczne środki wyrazu zabarwione są zarówno Biblią, jak i mitologią<sup>10</sup>. Na szczególną uwagę zasługuje parafraza Psalmu 50, dedykowana biskupowi Tomickiemu. W dołączonym do utworu liście do mecenasa Hozjusz wyraża pogląd, że „naszego Pana Zbawiciela nie obraża, jeśli ktoś z miłości ku Bogu wzbogaca jego świątynię łupami egipskimi”, co oznacza, że w celu obrony i krzewienia wiary godziwe jest także użycie środków i obrazów znanych z pogańskiej sztuki starożytnej<sup>11</sup>. Również w twórczości polemicznej i epistolarnej Hozjusz nawiązuje do lektury autorów przedchrześcijańskich, cytując i parafrazując ich, czego wykazania podjęła się s. Kalinowska na początku bieżącego wieku przy pomocy programów komputerowych<sup>12</sup>. Hozjusz w dziełach polemicznych, do których należą przede wszystkim *Confessio fidei catholicae christiana* (1553), a także *De expresso Dei verbo* (1558), *Dialogus de eo, num calicem laicis, et uxores sacerdotibus permitti, ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit* (1558) oraz inne, w tym zachowane i niezachowane homilie, podejmuje się obrony ortodoksji katolickiej, wykładu prawd wiary i odparcia fałszywych poglądów, korzystając przy tym z osiągnięć retoryki starożytnej. Co zaś do listów, które zostały zebrane w zbiori, należy podkreślić fakt częstej wymiany korespondencji np. z Dantyszkiem, Kromerem, Jakubem Uchańskim, księciem Albrechtem, Janem Łaskim, przedstawicielami dworu królewskiego i Stolicy Apostolskiej, a także osobami poznanymi w czasie misji dyplomatycznych i studiów, np. Piotrem Kanizjuszem. Również te utwory wyróżniają się licznymi nawiązaniem biblijnymi i literackimi, łaciną renesansową, która jednak często posiłkuje się figurami antycznymi, oraz zaangażowaniem Hozjusza w korespondencję. Materiał jest obszerny, rozproszony, częściowo przetłumaczony i opublikowany<sup>13</sup>.

Wyrazem głębszego rozumienia humanizmu, jakie przyjmuje Hozjusz, jest także jego aktywność jako mecenasa – w diecezji chełmińskiej, następnie w warmińskiej, a w końcu w Rzymie. Formą mecenatu, której Hozjusz jest prawdziwie oddany, jest mecenat oświatowy. Nie dane było Hozjuszowi zapisać się jako mecenas sztuki: było to spowodowane wieloma czynnikami, takimi jak brak nowych świątyń czy koncentra-

<sup>10</sup> Tamże, s. 94.

<sup>11</sup> Cyt. za: K. Obremski, *Hieronim – Hozjusz – Trydent (O „Przedmowie do parafrazy Psalmu 50” z 1528 r.)*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 270.

<sup>12</sup> J.A. Kalinowska, *Pisarze i poeci antyczni w twórczości literackiej Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 255: „Naliczyłam ogólnie biorąc dwudziestu jeden autorów antycznych, cytowanych przez naszego pisarza: Arystoteles, Apuleusz z Madaury, Cyce-ron, Hezjod [...]”.

<sup>13</sup> J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, s. 101: „Zachowana dotychczas korespondencja S. Hozjusza obejmuje pięćdziesiąt cztery lata (1525–1579) i została obliczona na około dziesięć tysięcy listów. Z tej ogromnej listy wydano już drukiem trzy tysiące dwieście siedemdziesiąt pięć listów”. Znaczna część listów nie zachowała się, a inne są tylko wzmiankowane w pozostałych listach. Chodzi tu o ok. 10 tysięcy listów od i do Hozjusza.

cja na realizacji reform odnowy Kościoła<sup>14</sup>. Niewykluczone, że część ufundowanych dzieł nie zachowała się. Do fundacji Hozjusza należy m.in. strzelisty hełm wieży zamkowej w Lidzbarku (przed 1562 r.). Bardziej zapisał się Hozjusz jako fundator szkół, utrzymujący również młodzież kształcąca się poza rodzinnymi stronami i za granicą. Zakłada szkołę pałacową w Lubawie, na zamku w Lidzbarku utrzymuje szkołę i młodzieńców, przeznaczając na to własne fundusze. W 1564 roku sprowadza jezuitów na Warmię, a rok później zakłada seminarium i kolegium w Braniewie wraz z wyposażoną biblioteką. W Rzymie z kolei funduje kościół św. Stanisława, przy którym tworzy hospicjum dla polskich pielgrzymów. Przeznacza na ten cel zapis w testamencie, podobnie jak i na inne cele charytatywne oraz seminarium w Braniewie.

### 3. HOZJUSZ NA TLE JANA DANTYSZKA I MARCINA KROMERA

Wybitną postać Hozjusza dostrzegamy nawet w długim szeregu biskupów warmińskich. Mimo wojennych spustoszeń na Warmii zostało wiele śladów mecenatu biskupów; oprócz tego zachowany jest ich dorobek w postaci spuścizny literackiej. Wymienieni już Dantyszek i Kromer nie przysłaniają zasług Hozjusza, lecz pokazują, że dobrze wypełnił on swoją dziejową rolę, stając się ważnym ogniwem wielowiekowej historii Świętej Warmii, rozeznając jej najpilniejsze potrzeby i możliwości. Pomiedzy Hozjuszem i każdą z postaci znajdujemy punkty wspólne. Wszyscy byli biskupami warmińskimi zasłużonymi dla nauki i kultury; wszyscy zachowywali i umacniali polskość na Warmii; żaden z nich nie pochodził z Warmii. Spójrzmy więc na działalność kulturalną i mecenat tych postaci.

#### 3.1. Jan Dantyszek

Jan Dantyszek (zm. 1548), biskup warmiński w latach 1537–1548, zanim jeszcze został duchownym i biskupem warmińskim, pełnił służbę jako pisarz na dworze królewskim; podówczas należał jeszcze do grona poetów o dość swobodnych obyczajach<sup>15</sup>. Podobnie jak Hozjusz, kształcił się na uniwersytecie w Krakowie. Odbывая liczne podróże po Europie, szlifował znajomość języków obcych i przez wiele lat uczestniczył w działaniach dyplomatycznych, stając się znany i rozpoznawany za granicą. Jako pierwszy z Polaków został odznaczony przez cesarza Maksymiliana I tytułem poety laureatus (1516). Zetknął się z erazmiańskimi ideami odnowy Kościoła, osobiście poznał także Marcina Lutra<sup>16</sup>. Sam Dantyszek wykształcił się i zdobył pozycję dzięki mecenatowi biskupa Piotra Tomickiego (zm. 1535). Później sam stał się mecenasem sztuki i fundatorem studiów dla uzdolnionej młodzieży. W Lidzbarku stworzył ośrodek kultury i nauki, gromadząc dzieła malarzy renesansowych. Zabiegał

<sup>14</sup> A. Rzempełuch, *Sztuka na Warmii w czasach Hozjusza i Kromera*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 328–329.

<sup>15</sup> A. Skolimowska, *Korespondencja między Stanisławem Hozjuszem i Janem Dantyskiem*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 298–299.

<sup>16</sup> Tamże.

również o wykształcenie warmińskiej młodzieży, fundując stypendia zagraniczne. Z jego fundacji powstało epitafium jego matki w kościele św. Piotra i Pawła w Lidzbarku Warmińskim. Na dworze Dantyszka pracował malarz Hans Heffner<sup>17</sup>.

### 3.2. Marcin Kromer

Bezpośrednim następcą Hozjusza na stolicy warmińskiej został Marcin Kromer (zm. 1589), który pełnił funkcję koadiutora z prawem następstwa w czasach drugiego wyjazdu kardynała z diecezji (1570–1579, nb. aż do śmierci Hozjusza) oraz biskupa warmińskiego (1579–1589)<sup>18</sup>. Kromer, podobnie jak Hozjusz, studiował w Krakowie, Padwie i Bolonii, a następnie pełnił służbę w kancelarii królewskiej. Rozwijał się pod patronatem biskupa Samuela Maciejowskiego. W jego działaniach wspierał go Hozjusz, którego był serdecznym przyjacielem. Miał doświadczenie dyplomatyczne, ale zasłynął jako poeta, pisarz i historyk<sup>19</sup>. W przeciwieństwie do Hozjusza publikował także w języku polskim, nie tylko zaś, jak poprzednik, po łacinie. Mecenat Kromera przejawiał się w kontynuowaniu dzieł podjętych przez Hozjusza, w tym jezuickich szkół i seminarium w Braniewie: finansowo wsparł on gimnazjum braniewskie, popierając pomysł utworzenia na jego podstawie akademii (która ostatecznie nie powstała). Kromer tworzył kaplice dla ludności polskojęzycznej, adaptując i wyposażając istniejące już obiekty (pisał o tym bp Jan Obląk)<sup>20</sup>. Przypisuje mu się również fundację kielicha mszalnego oraz wieżyczki zegarowej we Fromborku.

### 3.3. Porównanie postaci Hozjusza, Dantyszka i Kromera

Wskazani wyżej biskupi warmińscy, podobnie jak Hozjusz, oprócz wypełniania urzędu pasterskiego zajmowali się twórczością literacką. Dantyszek i Kromer, żyjący, tak jak on, w XVI wieku, byli przedstawicielami tej samej epoki i pełnili posługę na Warmii w podobnym kontekście kulturowym; byli również wcześniej związani z uniwersytetem i dworem w Krakowie. Ci trzej są postaciami odrodzenia, piszącymi jeśli nie wyłącznie, to przede wszystkim w języku łacińskim. Sami będąc beneficjentami mecenatu, po objęciu urzędów stali się mecenasami dla innych, wspierając edukację młodzieży na terenie powierzonej im diecezji. Dantyszek i Hozjusz korzystali z mecenatu tego samego biskupa Piotra Tomickiego. Dantyszek, Hozjusz i Kromer korespondowali ze sobą, wymieniając wiadomości, podlegali również wpływowi humanizmu erazmiańskiego. Nawzajem przesyłali sobie książki do przeczytania. Dantyszek jednak, w przeciwieństwie do Hozjusza, nie podejmował zdecydowanych działań przeciw reformacji. Ich relacje, ze względu na różnicę wieku, można określić jako patronalne. Zdaniem Stanisława Łempickiego zauważalna jest różnica między

<sup>17</sup> A. Rzempołuch, *Sztuka na Warmii w czasach Hozjusza i Kromera*, s. 362.

<sup>18</sup> Kromer jako koadiutor odmówił przyjęcia sakry biskupiej, a swój urząd wykonywał, często korespondując z biskupem Hozjuszem; A. Szorc, *Śługa Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011, s. 119–121.

<sup>19</sup> J.A. Kalinowska, *Korespondencja Stanisława Hozjusza z Marcinem Kromerem (1537–1579)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 3/277(2012), s. 597–599.

<sup>20</sup> A. Rzempołuch, dz. cyt., s. 332.

dwierema kategoriami biskupów renesansowych<sup>21</sup>. Dantyszek należał do pierwszej, a mianowicie do grona entuzjastów epoki, otwartych na nowy prąd kulturowy, niezbyt zainteresowanych aktywnym odparciem reformy protestanckiej. Z kolei Hozjusza i Kromera zalicza do grona „biskupów katolickiego odrodzenia”, zaangażowanych w działalność apologetyczną, oddanych na polu szkolnictwa. Bez wątpienia na tym polu pierwszorzędną rolę odgrywał sam Hozjusz<sup>22</sup>.

W porównaniu do relacji Hozjusza i Dantyszka relacja kardynała z Kromerem była jeszcze ściślejsza, ich drogi bowiem często spletały się ze sobą. Hozjusz czerpał z dorobku Kromera w zakresie polemiki religijnej (nim jeszcze Hozjusz zaczął pisać, Kromer miał już gotowe *Dialogi*), z kolei gdy Marcin Kromer stał się jego koadiutorem, wówczas to Hozjusz udzielał mu korespondencyjnie pomocy w zarządzaniu diecezją<sup>23</sup>. Kontakt ten dotyczył także obecności jezuitów w Braniewie i szkolnictwa na Warmii. Obaj byli gorliwymi krzewicielami odnowy Kościoła, a w swoich działaniach zwracali się przeciwko protestanckim błędom. Wbrew pozorom bardziej stanowczy w egzekwowaniu praw wobec innowierców okazał się Kromer. Jak zauważyła również Andrzej Rzempełuch, choć Hozjusz i Kromer byli fundatorami dzieł sztuki, to zostali zapamiętani przede wszystkim jako duszpasterze zatroskani o kształcenie młodzieży<sup>24</sup>. W czasach ich rządów fundacja dzieł sztuki nie należała do priorytetów, a inwestycje oświatowe wymagały znacznych nakładów (w jednym z listów Hozjusz upomina koadiutora Kromera, prosząc o przesłanie dochodów z jego beneficjum, które były potrzebne na utrzymanie kształcących się w Rzymie dwudziestu młodzieńców)<sup>25</sup>.

#### 4. PODSUMOWANIE

Jak to ukazano powyżej, biskupi warmińscy wyróżniali się nie tylko jako rządcy i pasterze, ale również jako humaniści i mecenas – czyli ci, którzy tworzą i wspierają sztukę, mając na względzie integralny rozwój całego człowieka i społeczeństwa. Szczególną postacią w tym zakresie jest Hozjusz, który sam otrzymawszy wsparcie od innych, stał się niejako „podmiotem” mecenatu. Przyjąwszy pomoc finansową, zarówno w czasie studiów w Krakowie, jak i w Italii mógł poszerzyć własne horyzonty o wiedzę, znajomości i doświadczenie, co go niewątpliwie ukształtowało. Hozjusz przygodę ze światem kultury i sztuki zaczął od studium klasycznego; następnie tworzył poezję, aż sięgnął po tłumaczenia homilii Ojców Kościoła, literaturę epistolarną i dzieło jego życia, jakim jest niewątpliwie *Confessio*. Osobisty dług wdzięczności spłacił, zakładając szkoły i łożąc z własnych środków na wykształcenie młodzieży<sup>26</sup>. Ten niewymierny wkład w „kapitał ludzki”, choć nie pozostawiał bezpośrednich ma-

<sup>21</sup> S. Łempicki, *Biskupi polskiego renesansu*, Lwów 1938, s. 15–16.

<sup>22</sup> Tamże, s. 27–28.

<sup>23</sup> J.A. Kalinowska, *Korespondencja Stanisława Hozjusza z Marcinem Kromerem*, s. 599–600, 602–604.

<sup>24</sup> A. Rzempełuch, *Sztuka na Warmii w czasach Hozjusza i Kromera*, s. 327, 363.

<sup>25</sup> J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista*, s. 61.

<sup>26</sup> Por. J.A. Kalinowska, *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, „Forum Teologiczne” 4 (2003), s. 121–125.

terialnych pamiątek, także należy uznać za mecenat kulturalny w myśl słów kanclerza Jana Zamoyskiego: „Takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie”.

Hozjusz jawi się jako wybitny humanista, który dając pierwszeństwo Prawdzie Objawionej, zabiega o rozwój całego człowieka i społeczeństwa, nie odrzucając także dorobku greckiej i łacińskiej kultury klasycznej, również przedchrześcijańskiej. Warmiński kardynał jest niesprawiedliwie oceniany jedynie na podstawie krytycznego stosunku do protestantyzmu<sup>27</sup>. Można powiedzieć, że w wypadku Hozjusza bardziej właściwym określeniem niż mecenat byłaby filantropia, czyli miłość do ludzi, łącząca w sobie idee starożytne i głęboką inspirację chrześcijańską (φιλανθρωπια)<sup>28</sup>.

Obecnie trwa proces beatyfikacyjny Sługi Bożego kardynała Stanisława Hozjusza<sup>29</sup>.

Wraz z przywołanymi Janem Dantyszkiem oraz Marcinem Kromerem kardynał Hozjusz prezentuje sylwetkę biskupa warmińskiego jako osoby wszechstronnie ukształconej, roztropnej, dbającej o integralny rozwój obszaru diecezji i jego mieszkańców, z uwzględnieniem ich rozwoju intelektualnego i kulturowego. Filantropia biskupów warmińskich jako wkład chrześcijaństwa w budowanie dobra wspólnego w pluralistycznej rzeczywistości I Rzeczypospolitej może stanowić inspirację dla współczesnej aktywności Kościoła w jego dialogu ze światem nauki i kultury. W tym kontekście postawa Hozjusza nie traci aktualności, rzucając wyzwanie wszystkim zatroskanym o harmonijne współbrzmienie wiary i kultury humanistycznej.

## **HOZJUSZ, DANTYSZEK, KROMER: BISKUPI WARMIŃSCY, HUMANIŚCI, MECENASI KULTURY. ZARYS PROBLEMATYKI**

### STRESZCZENIE

Biskupi warmińscy odgrywali istotną rolę na kulturowej i politycznej mapie I Rzeczypospolitej. W XVI wieku ich szczególny wkład w rozwój kraju polegał na ich twórczości literackiej, zaangażowaniu w mecenat i krzewienie oświaty. Przykładem takiej postawy jest zwłaszcza postać kardynała Stanisława Hozjusza, biskupa warmińskiego w latach 1560–1579. Przedłożony artykuł służy ogólnemu przedstawieniu roli biskupów warmińskich w XVI wieku

<sup>27</sup> Mimo wielu niekorzystnych uwag należy zauważyć, że na tle np. Kromera Hozjusz nie był tak surowy dla protestantów. Wyrażał się krytycznie o reformacji i pozostawał nieustępliwy wobec błędów, wciąż był zdolny jednak do dialogu na innych płaszczyznach, okazywał się także wielkoduszny wobec innowierców, np. kształcąc ich w swoich szkołach: A. Szorc, *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, s. 145; zob. także J. Małek, *Kardynał Hozjusz i książę Albrecht Pruski*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 43–52.

<sup>28</sup> Filantropia, por. Tt 3,4: „Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi”.

<sup>29</sup> W 1968 r. kard. Wyszyński polecił diecezji warmińskiej podjąć starania o proces beatyfikacyjny Hozjusza, który został zainicjowany w 1926 r. przez episkopat Polski i był prowadzony przez różne diecezje. Por. A. Szorc, *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 99.

w obszarze nauki i kultury oraz omówieniu postaci Hozjusza na tle Jana Dantyszka (biskup warmiński 1537–1548) i Marcina Kromera (biskup warmiński 1579–1589) jako wybitnych humanistów, mecenasów i patronów. Opracowanie odwołuje się do wyników badań w zakresie nauk humanistycznych, a zwłaszcza historii i literaturoznawstwa, dokonując ich opracowania i syntezy. Ukazuje też aktualność tych wzorców osobowych również w kontekście dialogu Kościoła katolickiego ze współczesnym światem nauki i kultury.

**HOSIUS, DANTYSZEK, KROMER:  
BISHOPS OF WARMIA, HUMANISTS, PATRONS OF CULTURE.  
OUTLINE OF ISSUES**

SUMMARY

The Bishops of Warmia played an important role on the cultural and political map of the Polish-Lithuanian Commonwealth. In the sixteenth century, their special contribution consisted of literary works, involvement in patronage and the promotion of education. This is particularly exemplified by the figure of Cardinal Stanislaus Hosius, bishop of Warmia in 1560–1579. The article presented here serves to give a general overview of the role of the Warmian bishops of the 16th century in the area of science and culture, and to discuss the figure of Hosius against the background of Jan Dantyszek (bishop of Warmia: 1537–1548) and Marcin Kromer (bishop of Warmia 1579–1589), as outstanding humanists, patrons and benefactors. The study refers to the results of research in the humanities, especially history and literary studies, elaborating and synthesising them. It also shows the topicality of these personal models also in the context of the dialogue between the Catholic Church and the contemporary world of science and culture.

**HOSIUS, DANTYSZEK, KROMER:  
BISCHÖFE VON ERMLAND, HUMANISTEN, KULTURMÄZENE.  
ABRISS DER THEMEN**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Bischöfe des Ermlands spielten eine wichtige Rolle auf der kulturellen und politischen Landkarte der Polen-Litauen. Im 16. Jahrhundert bestand ihr besonderer Beitrag in literarischen Werken, im Mäzenatentum und in der Förderung der Bildung. Ein besonderes Beispiel dafür ist die Figur des Kardinals Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland in den Jahren 1560–1579. Der hier vorgelegte Beitrag dient dazu, einen allgemeinen Überblick über die Rolle der ermländischen Bischöfe des 16. Jahrhunderts auf dem Gebiet der Wissenschaft und Kultur zu geben und die Gestalt von Hosius vor dem Hintergrund von Jan Dantyszek (Bischof von Ermland: 1537–1548) und Marcin Kromer (Bischof von Ermland 1579–1589) als herausragende Humanisten, Mäzene und Förderer zu diskutieren. Die Studie bezieht sich auf die Ergebnisse der geisteswissenschaftlichen, insbesondere der geschichts- und literaturwissenschaftlichen

Forschung, arbeitet diese auf und fasst sie zusammen. Sie zeigt zudem die Aktualität dieser persönlichen Vorbilder auch im Kontext des Dialogs zwischen der katholischen Kirche und der zeitgenössischen Welt der Wissenschaft und Kultur.

## BIBLIOGRAFIA

- Achremczyk S., Marchwiński R., Przeracki J., *Poczet biskupów warmińskich*, Olsztyn 1994.  
*Apartament Wielki*, w: *Zamek Królewski w Warszawie* [on-line], <https://www.zamek-krolewski.pl/strona/wizyta/599-apartament-wielki> (dostęp: 15.06.2024).
- Domachowska R., *Młodzieńcza twórczość poetycka Stanisława Hozjusza*, „*Studia Warmińskie*” XXV (1988), s. 141–233.
- Hozjusz S., *Poezje*, tłum. A. Kamińska, Olsztyn 1980.
- Kalinowska J.A., *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, „*Forum Teologiczne*” 4(2003), s. 121–137.
- Kalinowska J.A., *Erudycja klasyczna i biblijna Stanisława Hozjusza*, „*Forum Teologiczne*” 3(2002), s. 163–178.
- Kalinowska J.A., *Korespondencja Stanisława Hozjusza z Marcinem Kromerem (1537–1579)*, „*Komunikaty Mazursko-Warmińskie*” 3/277(2012), s. 597–614.
- Kalinowska J.A., *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.
- Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005.
- Korolko M., *Stanisław Hozjusz i Andrzej Frycz Modrzewski. Dzieje przyjaźni*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 241–243.
- Łempicki S., *Biskupi polskiego renesansu*, Lwów 1938.
- Małek J., *Kardynał Hozjusz i książę Albrecht Pruski*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 43–52.
- Obremski K., *Hieronim – Hozjusz – Trydent (O „Przedmowie do parafrazy Psalmu 50” z 1528 r.)*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 265–271.
- Oleksik G., *Osoba i dzieło Sługi Bożego Stanisława kardynała Hozjusza. Zarys problematyki*, „*Studia Elbląskie*” XVIII (2017), s. 157–178.
- Poczet biskupów warmińskich*, red. S. Achremczyk, Olsztyn 2008.
- Przybyszewski B., *Stanisław Hozjusz w kapitule krakowskiej (1540–1550)*, „*Analecta Cracoviensia*” XIV/1982, s. 474–555.
- Skolimowska A., *Korespondencja między Stanisławem Hozjuszem i Janem Dantyszkiem*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 297–305.
- Szorc A., *Rola dziejowa kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz. Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 99–111.
- Szorc A., *Sługa Boży Stanisław Hozjusz*, Olsztyn 2011.



## O TRZECH XIX-WIECZNYCH KOŚCIOŁACH EWANGELICKICH ELBLĄGA

**Słowa kluczowe:** Elbląg, protestantyzm, XIX wiek, ewangelickie budownictwo kościelne, Prusy Zachodnie

**Keywords:** Elblag, Protestantism, 19th Century, protestant church buildings, Westprussia

**Schlüsselworte:** Elbing, Protestantismus, XIX Jahrhundert, Evangelische Kirchebauwesen, West Preussen

Wraz z zaborami i wcieleniem Elbląga do Królestwa Prus rozpoczęła się epoka, którą można nazwać długim wiekiem XIX. Długim, bo zakończonym tak naprawdę dopiero rokiem 1914 i wybuchem I wojny światowej. Podczas tego stulecia nastąpiły nie tylko istotne zmiany polityczne i gospodarcze. Znacząco zmieniła się sytuacja wyznaniowa Elbląga. Zmiany te zapoczątkowały zabory, ale także utworzenie 31 października 1817 roku przez Fryderyka Wilhelma III Ewangelickiego Kościoła Unii Staropruskiej, czyli Kościoła ewangelicko-unijnego. Kościół ten stał się w zasadzie Kościołem państwowym i najważniejszym, poza Katolickim Kościołem Prus Zachodnich, w których obszar włączono miasto. Parafie ewangelickie, luterańskie i kalwińskie, które w Prusach Królewskich tworzyły Kościoły miejskie, zostały teraz zjednoczone w jeden spójny organizm administracyjny, który w ten sposób stał się partnerem państwa. Parafie unijne zaczęły zyskiwać nie tylko jego wsparcie finansowe, pozwalające na zatrudnianie duchownych, ale również środki na budowę nowych kościołów i kaplic. Oczywiście nie nastąpiło to od razu. Rozwój architektury ewangelickiej w Elblągu korelował ściśle z rozrostem parafii ewangelickich, które jeszcze w pierwszej połowie XIX wieku korzystały głównie z kościołów średniowiecznych. Dopiero industrializacja Elbląga, jego rozwój urbanistyczny i przemysłowy oraz napływ nowych mieszkańców w drugiej połowie XIX wieku spowodowały potrzebę budowy nowych kościołów.

Tworząc nową strukturę parafialną i diecezjalną Kościoła unijnego w Elblągu, powołano do życia samodzielną superintendenturę (diecezję), która jednocześnie wpisana została administracyjnie w rejencję gdańską<sup>1</sup>. W przededniu I wojny światowej

---

\* 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>.

w rejencji gdańskiej funkcjonowało 9 diecezji ze 114 parafiami i 4 gminami filialnymi. Według szacunków obszar superintendentury (diecezji) elbląskiej zamieszkiwało od 40 tysięcy do 50 tysięcy osób wyznania ewangelickiego. Diecezja Elbląg Miasto i Elbląg Wieś liczyła 14 parafii i 2 filie. W samym Elblągu były to parafie św. Anny, Bożego Ciała, Najświętszej Marii Panny i Trzech Króli, a poza nim m.in. parafie w Tolkmicku, Łęczach i Próchniku<sup>2</sup>. Poza Kościołem unijnym znaleźli się wyznawcy konfesji augsburskiej i kalwiniści, którzy nie zaakceptowali zjednoczenia i zostali przez to wyłączeni ze wsparcia finansowego państwa zarówno w zakresie funkcjonowania parafii, jak i budowy własnych świątyń. Taka sytuacja miała miejsce np. w Toruniu, gdzie odmówiono wsparcia parafii staroluterańskiej, chcącej wybudować swój własny kościół zaprojektowany przez berlińskiego architekta Richarda Gansa, który pracował także dla tutejszej gminy reformowanej. Ta mogła sobie pozwolić na budowę, albowiem ciężar inwestycji ponieśli zamożni członkowie parafii<sup>3</sup>.

Warto odnotować, iż Kościół unijny i inne Kościoły dotykały postwościeniowe procesy laicyzacyjne, które zmuszały parafie do włączania się w procesy tworzenia protestantyzmu kulturowego, próbującego poprzez wewnętrzne misje ewangelizacyjne harmonizować protestantyzm z postępem i zmianami kulturowymi<sup>4</sup>. Budowa okazałych kościołów i próby ożywienia życia religijnego miały hamować odchodzenie parafian od wiary, o czym pisał 13 września 1880 roku do rady kościoła ewangelickiego w Elblągu grudziądzki ksiądz luterański Ebel. W jego liście padło stwierdzenie, iż nie mógł on zbudować nowego kościoła w Grudziądzu z powodu „materializmu i wulgarnego liberalizmu” szerzącego się w jego mieście<sup>5</sup>.

Nie bez przyczyny także w Elblągu faworyzowano neogotyck, ten bowiem odwoływał się do dziedzictwa średniowiecza, kojarzonego z głęboką pobożnością. Reformacja Lutra była w istocie wołaniem o powrót do źródeł wiary (*ad fontes*) i reformą średniowiecznej pobożności. Protestancki neogotyck nie mógł być jednak zbyt rzymski,

<sup>1</sup> *Pfarr-Almanach der Provinz Westpreussen* z 1897 i 1913 r. Tu wymienione struktury parafialne reaktywowanej prowincji i następujące w kolejnych latach zmiany przynależności administracyjnej. Zob. też: H. Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig Und Westpreussen in evangelischen Sicht*, Band 2: *Die evangelische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Leer 1977, s. 204–209; W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817–1920 i pozostałe po nich akta*, Toruń 2006, s. 76.

<sup>2</sup> W. Kwiatkowska, *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego*, s. 81. Kościół ewangelicko-reformowany w trzech parafiach w Gdańsku, Elblągu i Toruniu liczył łącznie 3500 wiernych. Dla porównania luterańska parafia w Grudziądzu gromadziła 18 tys. osób.

<sup>3</sup> J. Domasłowski, *Kościół św. Szczepana w Toruniu 1904–2004*, Toruń 2004, s. 44–49.

<sup>4</sup> Na ten temat m.in.: C. Lepp, *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996; M. Schick, *Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des I. Weltkrieges (1890–1914)*, Tübingen 1970; *Sozialer Protestantismus im Kaiserreich. Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile*, wyd. Norbert Friedrich, Traugott Jähnichen, Münster 2005; zob. też: E. Foerster, *Die Entstehung der Preussischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten*, Bd. I, Tübingen 1905; W. Sieradzan, *Bernhard Schmid (1872–1947) jako członek Kościoła unijnego w świetle referatu wygłoszonego na synodzie superintendentury malborskiej w 1929/1930 r.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 5(2011), s. 148.

<sup>5</sup> Archiwum Państwowe w Gdańsku (dalej: APGd), Akta Rejencji Gdańskiej, *Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 2, sygn. III/140, s. nn.

trzeba go było modernizować na „neogotyck ewangelicki”. Do wiernych łatwiej było przemówić zrozumiałym językiem przeszłości niż łączyć odnowę wiary z nowoczesnymi prądami w architekturze, takimi jak secesja czy modernizm. Konserwatyzm w architekturze był emanacją konserwatyizmu elit pruskich z Wilhelmem II na czele. Jego symbolem może być m.in. wzniesiony „po sąsiedzku” kościół projektu Arthura Kictona w Kadynach. Jedyną modernizacją stylistyczną, i to po długich dyskusjach, było wprowadzenie do architektury kościelnej neorenesansu lub neobaroku, silniej niż gotyk powiązanych chronologicznie z rozwojem reformacji i protestantyzmem epoki nowożytnej. W Elblągu zwyciężył neogotyck<sup>6</sup>.

Zanim to jednak nastąpiło, w regionie pojawiły się świątynie budowane w stylu arkadkowym i klasycyzującym, często dowoływające się do wspólnot i bazylik wczesnochrześcijańskich, jak kościół w Biskopcu z lat 1842–1846. Style te wprowadzał Karl Fr. Schinkel oraz jego uczniowie, tacy jak Friedrich A. Stüler, wprowadzający z pomocą lokalnych projektantów koncepcję Normalkirche, kościoła wzoru, który miał być tani w budowie i łatwy do adaptacji na potrzeby lokalnych parafii i własnych oraz dostosowany do państwowych możliwości finansowych. Takie kościoły powstały m.in. w Nakle nad Notecią, Więcborku, Toruniu, Książkach, Lidzbarku Warmińskim, Kwidzynie, Wielbarku, Ornecie czy Dobrym Mieście. Najbliższym w stosunku do Elbląga kościołem o cechach klasycyzujących jest zachowany do dziś kościół w Braniewie. W pierwszej połowie XIX wieku w Elblągu gotyckie i nowożytne budownictwo kościelne zaspokajało jeszcze potrzeby lokalowe parafii ewangelickich<sup>7</sup>.

Nowe kościoły w samym Elblągu powstawać zaczęły dopiero na przełomie XIX i XX wieku. W tym czasie miasto dynamiczniej rozwijało się pod względem przestrzennym, do takich zakładów jak stocznia Schichaua zaczęli napływać robotnicy, których nie można było pozostawić bez duchowej opieki i narażać na wpływy partii politycznych, którym często było nie po drodze z konserwatywnym cesarstwem. Państwo niemieckie dysponowało coraz większymi środkami na rozwój wszelkiej infrastruktury, płynącymi z rozwoju gospodarczego oraz kontrybucji płaconej przez Francję, która przegrała wojnę w latach 1870–1871. Część tych środków, oficjalnie wydzielana z budżetu, znalazła się w gestii ministerstw, takich jak Ministerium der Geistliche Angelegenheiten czy Ministerium der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinal Angelegenheiten, i za ich pośrednictwem popłynęła do parafii ewangelickich. Źródłem wsparcia inwestycji były też stowarzyszenia, które – jak Gustav Adolf Verein

<sup>6</sup> W. Bałus, *Gotyck bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Toruń 2011, s. 119 i 127. Tu przytoczone myśli Hegla o kościele gotyckim. Uwagi na temat imitacji dawnych stylów w architekturze w celu wzmocnienia duchowości zob. T. Polak, *System kościelny, czyli przewagi pana K.*, Poznań 2020, s. 144–146. Modernizm pojawił się w regionie dopiero w okresie międzywojennym, czego przykładem jest kościół w podgdańskich Pszczółkach. Zob. też: E. Wojdak, *Postępowe idee w protestanckiej architekturze sakralnej na przykładzie trzech bydgoskich świątyń z ostatniej ćwierci XIX wieku*, „Materiały do dziejów kultury i sztuki Bydgoszczy i regionu” 16(2011), s. 25–37.

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat w dwóch monografiach ukazujących K.F. Schinkla i F.A. Stülera, zob.: E. Börsch-Supan, współpraca Z. Ostrowska-Kęmbłowska, *Karl Friedrich Schinkel. Lebenswerk*, Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreussen und Grossherzogtum Posen*, München–Berlin 2003; E. Börsch-Supan, D. Müller-Stüler, *Friedrich August Stüler: 1800–1865*. Berlin–München 1997.

– współfinansowały budowę albo przekazywały w formie darów elementy wyposażenia (naczynia liturgiczne, krucyfiksy, bielizna ołtarzowa)<sup>8</sup>.

Przed rozpoczęciem inwestycji najpierw szczegółowo określano możliwości finansowe całej parafii, musiała ona bowiem jako wkład własny zapewnić część środków do budowy kościoła. Brano pod uwagę liczbę parafian i prognozowano powiększenie się wspólnoty, by określić, ile miejsc siedzących, a ile stojących należy wyznaczyć w budynku. Dopiero wtedy ustalano jego wielkość, zlecano projekty i kosztorysy, a następnie na ich podstawie występowano np. do państwa i do konsystorza o – sięgające często 70–80 proc. – dofinansowanie inwestycji. Resztę finansowano kredytem splecanym przez parafian. W małych miejscowościach ziemię pod kościół często otrzymywano w darze, w dużych trzeba było ją zakupić<sup>9</sup>. Chcąc pozyskać stosowne fundusze, trzeba było wziąć pod uwagę wytyczne Regulatywy z Eisenach (Eisenacher Regulativ), która zdecydowała o całokształcie architektury ewangelickiej Elbląga przełomu XIX i XX wieku. Wiele parafii przystępujących do inwestycji wśród dokumentów otrzymywało kopię zapisów tego dokumentu<sup>10</sup>.

Pod koniec XIX wieku głosem w dyskusji nad kształtem architektury ewangelickiej był tzw. Program z Wiesbaden (Wiesbadener Programm), którego współautorem był Johannes Otzen. Program ten głosił m.in. to, iż przestrzeń kościoła należy centralizować i gromadzić świętującą wspólnotę wokół duchownego, a nie izolować go w prezbiterium i utrwać we wnętrzu budowli podział pomiędzy duchowieństwem a świeckimi. Na terenie Prus Zachodnich nie można jednak odnotować ani jednego kościoła, który byłby wzniesiony według założeń tego programu. Nawet projekt kościoła św. Anny, wykreślony przez samego Otzena, nie był tak rewolucyjny, jak np. ten w Elberfeld z lat 1894–1896. W elbląskiej świątyni można było zaobserwować jedynie niewielkie splecenie prezbiterium i zbliżenie duchownego do wiernych zasiadających w jego bezpośrednim sąsiedztwie<sup>11</sup>.

Jedną z pierwszych inwestycji w Elblągu w dziedzinie budownictwa kościelnego epoki było zastąpienie kaplicy zboru reformowanego, urządzonej w budynku kamienicy przy ul. Wieżowej 159, nową budowlą wzniesioną w latach 1805–1808 przez budowniczego Christiana Gottfrieda Frickego. Efektem jego działań było powstanie piętrowej, trzyosiowej kaplicy z prostokątnym wejściem, ujętym portalem i dużymi oknami po bokach. We wnętrzu ustawiono kazalnicę i emporę wspartą na sześciu drewnianych słupach, na której umieszczono nowy instrument organowy<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich. Relacje między państwem a Kościołem ewangelicko-unijnym*, Toruń 2014, rozdział o wyposażeniu kościołów, s. 193 i n.

<sup>9</sup> P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, s. 165–183.

<sup>10</sup> Licząca 16 punktów Regulatywa z 1861 roku mówiła m.in., iż kościół musi być orientowany, nawa zabudowana na planie prostokąta, a styl budowli i jej wyposażenie nawiązywać do stylów stosowanych przez chrześcijaństwo w danym regionie. Zob. E. Seng, *Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins*, Tübingen 1995, s. 269. Autorka uważa, iż ówczesny powrót do architektury średniowiecza nie był powrotem do średniowiecznej pobożności i ślepego naśladowania stylistyki tej epoki.

<sup>11</sup> J. Otzen, *Der Kirchenbau des Protestantismus*, Berlin 1893, s. 399.

<sup>12</sup> APGd, Konsystorz ewangelicki w Gdańsku, *Die Bauten an der reform: Kirche Elbing*, sygn. 2354, s. 1 i n.; J. Domino, *Architektura Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 1, red. A. Groth, Gdańsk 2000, s. 272–273.

W drugiej połowie XIX wieku musiano już myśleć o budowie nowych kościołów w Elblągu, skoro grudziądzki ksiądz luterański Ebel zaproponował, by parafia Trzech Króli do wzniesienia nowej budowli wykorzystwała projekty architekta Martiniego wykreślone w 1869 roku dla kościoła ewangelickiego w Grudziądzu. Nie zostały one wykorzystane, ale w 1880 roku duchowny zaproponował ich realizację elbląskiej parafii. Ta jednak nie przyjęła daru i wkrótce przygotowała własny projekt, zapewne lepiej odpowiadający jej potrzebom. Kościoły projektowane przez Martiniego dla Kowalewa Pomorskiego czy Łoży mogły być dla parafii zbyt skromne<sup>13</sup>.

## KOŚCIÓŁ TRZECH KRÓLI

Nowy elbląski kościół ewangelicki Trzech Króli w Elblągu zbudowano na miejscu wcześniejszego, średniowiecznego, rozebranego w 1881 roku po tym, jak 6 czerwca 1881 roku odbyło się w nim ostatnie nabożeństwo. Jego kształt był dobrze znany m.in. z makiety, którą w 1833 roku wykonał murarz Kallenbach i wyeksponował w nowym budynku kościelnym. W dniu 1 listopada 1880 roku ogłoszono w prasie konkurs na nowy budynek i przedstawiono szczegółowe oczekiwania co do jego architektury, wystroju i wyposażenia wnętrza. Planowano zachować i przenieść do niego dawny ołtarz, organy, dzwony i chrzcielnicę. W specjalnym druku *Programm behufs Neubau der evangl. Kirche zu Heil. Drei Königen* określono, iż w budowli przewiduje się 1200 miejsc siedzących. Określono jego wymiary z racji ograniczenia działki przez zabudowę miejską, choć i tak planowano zburzenie kilku domów od strony zachodniej parceli. Opisano dokładnie gotycki ołtarz, który miał być przeniesiony ze starego kościoła, oraz cztery dzwony, które również planowano przewiesić. Należało uwzględnić ich ciężar przy projektowaniu wieży. Budynek miał być wzniesiony z kamieni polnych (fundament) i cegły (mury) oraz wyposażony w ogrzewanie i oświetlenie gazowe. Zastrzeżono, że najlepsze projekty staną się własnością parafii, a „duchowe prawa” należeć będą oczywiście do ich autorów. Całość inwestycji nie powinna kosztować więcej niż 120 tys. marek<sup>14</sup>.

Do oceny przedłożonych projektów powołano rejencyjnego radcę budowlanego Ehrharda, powiatowego inspektora budowlanego Passarge'a, miejskiego radcę budowlanego Lehmana, proboszcza Christiana E. Rhodego oraz przedstawiciela parafii Holsta. Konkurs na projekt kościoła wygrał Hermann Bohl z Berlina, współpracownik Ludwiga von Tiedemanna, z którym pracował przy wznoszeniu kościoła w dzielnicy Berlin-Altglienicke. Projekt Bohla wybrano ostatecznie spośród 47 zgłoszeń. Nadsyłałno je w zaklejonych kopertach pod takimi hasłami, jak „Pecunia” (hasło Bohla), „Soli Deo” i „Haggai”. Za nimi kryli się m.in. Walthes von Stern z Chemnitz, Feyerabend z Hanoweru, Friedrich z Berlina, Wedel z Hanoweru. Anonimowość ofert pozwalała zachować formalnie bezstronność komisji w ich ocenie<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> APGd, Akta Rejencji Gdańskiej, *Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 2, sygn. III/140, s. nn.

<sup>14</sup> „Deutsche Bauzeitung” 6 listopada 1880 r., s. 1.

<sup>15</sup> APGd, Akta Rejencji Gdańskiej, *Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 2, sygn. III/140, s. 14. Wycinki prasowe dotyczące konkursu na s. 23, s. 24 – dokładny plan sytuacyjny kościoła. Na s. 44 wykaz architektów, którzy byli zainteresowani konkursem.

Dnia 19 kwietnia 1882 roku pastor Rhode położył kamień węgielny pod budowę kościoła, którą poprowadził Otto Depmeyer, który podpisał z gminą umowę w czerwcu 1881 roku, zobowiązując się do wzniesienia kościoła stanie surowym do 1 września 1882 roku. W tym czasie katalog *Kirchen-Ornamente* z ofertą pełnego wyposażenia kościoła (od kielichów i lichtarzy po świece i dywany) przesłał Otto Brandner ze Szczecina, katalog złotnictwa – Martin Eugen Beck z Wittenbergi, katalog zegarów – firmy C.F. Rochlitz i Gebrüder Meister, obydwie z Berlina, a propozycję wykonania witraży – firma Schumann & Würtch z Chromopyrographisches Institut w Monachium. Ofertę na odlanie dzwonów dostarczyła firma F.W. Rincker Glocken-Gisserei z Sinn, a na montaż ogrzewania – przedsiębiorstwo J.H. Reinhardta z Würzburga. Wykonanie metalowych wyrobów artystycznych zaoferowała firma R. Fleischmanna Metallwaren-Fabrik und Kunstschlusse<sup>16</sup>. Prace przy kościele, który miał łącznie pomieścić około dwóch tysięcy parafian, realizowano bez większych trudności, skoro 29 sierpnia 1883 roku kaznodzieja Salomon poświęcił kulę wieńczącą 67-metrową wieżę i tym samym sfinalizował całe przedsięwzięcie, które nadzorował mistrz budowlany Ungethüm. Na wieży zawisły cztery dzwony<sup>17</sup>. Dwa lata później, 17 marca 1885 roku, w obecności generalnego superintendenta D. Taubego miało miejsce uroczyste poświęcenie nowego budynku. Duchowny wraz z parafianami wszedł do kościoła, minawszy ozdobne drzwi, które ozdobiła głowa Chrystusa w koronie cierniowej, wyrzeźbiona przez elbląskiego artystę Ernsta Kossola. Wiernych przywitały dźwięki zbudowanych w 1884 roku organów firmy Terletzki. Koszt budowy kościoła wraz z organami wyniósł 180 tys. marek, a w jej wnętrzu wygoszodarowano przestrzeń z 1250 miejscami siedzącymi<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> P. Birecki, *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich*, s. 123–125.

<sup>17</sup> Evangelisches Zentralarchiv (dalej: EZA), *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von heiligen drei Königen zu Elbing*, Bestand 507, sygn. 4872, s. 101. Tu informacja, iż dzwony odlano w 1883 r.: duży (ton b, wysokości 160 cm), średni (ton es, wysokość 130 cm), mniejszy (ton ges, wysokości 70 cm) i mały (ton b). Sprawa dzwonów wymaga jednak dalszej analizy, J. Tiemann podaje bowiem, iż w wieży wisiały dzwony: Betglocke, wielokrotnie przelewany, z napisem „Dum campana trahor populum te convoco Christi / Ad res divinas, nec non pia funera ploro”, Uhrglocke wybijający pełne godziny, odlany na chwałę Trzech Króli i Wszystkich Świętych w 1507 r., trzeci dzwon wybijający kwadrans powstał w 1477 r. i ozdobił go napis „Anna heiss ich, Meister Merten goss mich”, czwarty, najmniejszy, został zabrany na potrzeby wojenne, zob. J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte*, s. 18. Pierwszy z wymienionych dzwonów ocalał w kościele w Stuttgartarcie, odnaleziono go w Hamburgu, gdzie miał być przetopiony na potrzeby wojenne, i zawieszono w Leonhardskirche, zob. E. Herrmann, *Elbinger Kirchenglocke in Stuttgart*, „Elbinger Nachrichten” 5 Dezember 1954, s. 4. Drugi i trzeci dzwon trafiły do kościoła św. Wojciecha w Elblągu.

<sup>18</sup> EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von heiligen drei Königen zu Elbing*, Bestand 507, sygn. 4872, s. nn.; APGd, Rejencja Kwidzyńska, sygn. 4992, s. nn.; APGd, Akta Rejencji Gdańskiej, *Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 5, sygn. III/140, s. 93, tamże, vol. 3, sygn. III/140, s. 9–12. W tomie znajduje się dokumentacja konkursowa oraz inwestycyjna, a także oferty sprzedaży dzwonów z katalogu firm Apolda i Colliera. Ofertę na prace budowlane złożyły firmy: Hochberg, Depmeyer, Fechter, Otto i Wilke a na dostawę około 700 tys. cegieł – cegielnie z całych Niemiec, w tym Marienburger Ziegelei & Thonwaarenfabrik. Schlesische Thonwaaren-Fabrik zaoferowała parafii ceglane profile, maswerki, rozetki, fiale, cokoły i konsolki (wygrała firma Baerckiego i cegielnia malborska). Firma Mercur ze Szczecina złożyła ofertę na cement portlandzki. Usługi rzeźbiarskie zaoferował rzeźbiarz Gebauer. W tomie 6. wszystkie umowy z wykonawcami. Specyfikacja instrumentu dostarczona przez firmę Terletzkiego i umowa budowy instrumentu. W 1935 r. odświeżono wnętrze, założono ogrzewanie i zmodernizowano organy firmy Terletzki z Elbląga. Moder-

W zakrystii zawieszono portrety zaangażowanych w budowę księży luterańskich Christofa E. Rhodogo i Edouarda J. Salomona oraz obraz przedstawiający Samuela Correla, proboszcza parafii Trzech Króli w latach 1657–1687. W kościele znalazło się też malowidło przedstawiające Trzech Króli, ufundowane jeszcze przez cesarza Wilhelma I, a namalowane przez prof. Juliusa Schradera z Berlina. Do nowego kościoła trafiły witraże fundacji cesarza Fryderyka III: w środkowym oknie umieszczono witraż ze słowami z Ewangelii Łukasza (24,51) i wizerunek Chrystusa Sędziego świata. W oknach naw bocznych zamontowano witraże z wizerunkiem Baranka Apokaliptycznego z księgą i siedmioma pieczęciami oraz pelikana karmiącego swe młode. Wnętrze nawy i prezbiterium oświetlono trzema gazowymi żyrandolami, które zastąpiono elektrycznymi, projektu elbląskiego artysty A. Barmwoldta, a wykonanymi przez F. Habeckera i Ed. Holsta<sup>19</sup>. Z dokumentów budowy wynika też, iż w kościele ustawiono ambonę wykonaną przez snycerza Splietha<sup>20</sup>, a w prezbiterium – rzeźbę anioła z muszlą na wodę chrzcielną. Mosiężną chrzcielnicę wykonano według projektu A. Barmwoldta<sup>21</sup>. Warto wspomnieć na koniec, iż kościół Trzech Króli posłużył za wzór dla nowej świątyni ewangelickiej w Grudziądzu, co wyłożono w specjalnym druku *Vorlage betreffend den Bau der Kirche* z 1889 roku<sup>22</sup>.

## KOŚCIÓŁ ŚW. ANNY

Drugim, równie okazałym kościołem ewangelickim, zbudowanym niemal w tym samym czasie, co kościół Trzech Króli, był kościół św. Anny dla parafii ewangelicko-unijnej, zaprojektowany przez jednego z najważniejszych architektów epoki, czyli przez Johanna Otzena<sup>23</sup>. Kościół ten, tak jak kościół Trzech Króli, należy zaliczyć do grupy największych kościołów miejskich Prus Zachodnich. Jego nakryte sklepieniami krzyżowo-żebrowymi wewnątrz podzielono przy pomocy smukłych filarów na trzy nawy, a mimo to pozostawało scalone w jedną przestrzeń, która według Oskara

---

nizacji dokonała ta sama firma prowadzona teraz przez Ed. Wittka. We wnętrzu ustawiono ołtarz średniowieczny z ok. 1520 r., przeniesiony z poprzedniego kościoła (opis J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte*, s. 9). Zob. K. Hauke, H. Stobbe, *Die Baugeschichte und die Baudenkmäler der Stadt Elbing*, Stuttgart 1964, s. 244; B. Schmid, *Bau- und Kunstdenkmäler der Ordenzeit in Preussen, Marienburg 1941*, s. 85; E. Krüger, *Bilder aus Elbings Kirchengeschichte*, Elbing 1929, wkładka po s. 4; W. Zawadzki, *Życie religijne*, red. A. Groth, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2. Gdańsk 2001, s. 206; J. Domino, *Architektura Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2, Gdańsk 2001, s. 267 i 265; M. Józefczyk, *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV, red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 170; F.N. Bihn, *Die Orgeln von Heilig Drei Königen Elbing, Westpr.*, Kassel 1938, s. 3–7.

<sup>19</sup> J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte*, s. 13–14.

<sup>20</sup> EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von heiligen drei Königen zu Elbing*, Bestand 507, sygn. 4872, s. 8. Ambona powstała w 1884 r., a Heinrich J. Splieth z Elbląga otrzymał za swą pracę 1800 marek.

<sup>21</sup> J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte*, s. 16.

<sup>22</sup> Archiwum Państwowe w Elblągu, *Das evangelische Kirchenwesen in Graudenz*, Band 1, sygn. 181/IIa/437, s. nn.

<sup>23</sup> EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde St. Annen*, Bestand 507, sygn. 4874, s. 53.

Hossfelda miała symbolizować jedność wspólnoty ewangelickiej<sup>24</sup>. Projekt Otzena zrealizowano w latach 1899–1901 na miejscu rozebranej w 1899 roku budowli, która mieściła około 800 parafian. Nowy, znacznie okazalszy, z liczącą 73 metry wieżą kościół przeznaczono już dla 1020 parafian, a w jego budowę zaangażowało się stowarzyszenie Gustav-Adolf-Verein i przede wszystkim cesarz Wilhelm II, który ufundował terakotowe dekoracje wnętrza. Budynek poprzedzono okazałą dwuwieżową bramą. Całość inwestycji wraz z wyposażeniem kosztowała aż 318 818,70 marki<sup>25</sup>. Jego wyposażenie wymaga jeszcze dalszych badań i kwerend archiwalnych.

Nieco wiedzy o tym, co znalazło się we wnętrzu, przynosi pocztówka pokazująca część nawy i płytkiego prezbiterium zdobionego polichromiami ornamentalnymi (zgeometryzowane ornamenty roślinne i rozetki) w partiach ścian i sklepienia, które uzupełniły postaci aniołów. Ołtarz ozdobiła nastawa z okazałym krzyżem, dwa okazałe żyrandole. Ścianę wschodnią, przy której stanął ołtarz, wypełniły figury Chrystusa i czterech ewangelistów, wyżej zaś w dwóch ostrołukowych płycinach namalowano m.in. postać Chrystusa Zmartwychwstałego<sup>26</sup>. Siłą rzeczy nie widać na pocztówce instrumentu organowego, który powstał w firmie Terletzkiego i Wittka w 1901 roku. Świadomie wybrano tę słynną firmę organmistrzowską, to ona bowiem jeszcze w 1860 roku w poprzednim kościele przebudowała znajdujący się tam instrument. Nowe organy nawiązywały zapewne swą dekoracją do ambony, której kosz zdobiły neogotyckie trójliście<sup>27</sup>.

## KOŚCIÓŁ ŚW. PAWŁA

Trzecim kościołem wzniesionym w Elblągu na przełomie stuleci był kościół ewangelicki św. Pawła, zbudowany na obszarze tzw. Kolonii Pangritz zamieszkaney przez robotników stoczni Schichaua. W 1887 roku utworzono wikariat parafii Bożego Ciała, który w 1899 roku stał się samodzielną parafią św. Pawła Apostoła liczącą około 1200 dusz. Początkowo wierni spotykali się na nabożeństwach w miejscowej gospodzie (zapewne była to znana z pocztówki gospoda zw. Alte Welt), ale dość szybko zaplanowano budowę własnego kościoła. Projekty przygotował elbląski mistrz budowlany Otto Depmeyer. Budynek, w przeciwieństwie do kościołów Trzech Króli i św. Anny, przetrwał kataklizm II wojny światowej i czas następujących po nim rozbiórek budowli kościelnych<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> O. Hossfeld, *Stadt- und Landkirchen*, Berlin 1905, s. 15.

<sup>25</sup> EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde St. Annen*, Bestand 507, sygn. 4874, s. 53; B. Schmid, *Bau- und Kunstdenkmäler der Ordenszeit*, s. 85; W. Zawadzki, *Życie religijne*, s. 208–209; J. Domino, *Architektura Elbląga*, s. 265. Na wieży zawisły trzy stalowe dzwony, które po II wojnie światowej przewieszono na wieżę kościoła św. Mikołaja.

<sup>26</sup> *Wnętrze dawnego kościoła św. Anny w Elblągu*, w: *Polska-org.pl* [on-line], <https://polska-org.pl/8882064,foto.html?idEntity=7692964> (dostęp: 25.09.2024). Rozmycie kolorowanej pocztówki uniemożliwia pełniejszą identyfikację scen. Ta namalowana od strony północnej jest niestety niewidoczna, bo zasłonięta żyrandolem. Zapewne przedstawia ona *Ofiarowanie w świątyni*. Ta od strony południowej pokazuje zapewne Chrystusa i dwie niewiasty u grobu.

<sup>27</sup> *Zwei Orgelweihen in Elbing*, „Evangelisches Gemeindeblatt” 1866, s. 107.

<sup>28</sup> EZA, *Pangritz Colonie Elbing Hl. Leichnam*, Bestand 7, sygn. 17693, s. 107 oraz *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von St. Paulus zu Pangritz Colonie*, Bestand 507, sygn. 4876,



Koszt realizacji stanu surowego oszacowano wstępnie na 35 tys.–40 tys. marek, a 10 tys. marek planowano przeznaczyć na wykończenie wnętrza. Budynek miał stać na działce należącej do właściciela miejscowego zajazdu Wonnenberga. Najpierw zaplanowano kupić ziemię, na której miały stanąć kościół, plebania i cmentarz (2,17 ha), ale cena była zapewne zbyt wysoka, więc ostatecznie parafia weszła w posiadanie terenu o powierzchni 1,42 ha, za co zapłacono 4 tys. marek<sup>29</sup>. Inwestycję wsparła kolekta Der Schleswig-Holstein Gustav-Adolf-Verein, podczas której uzyskano 1,2 tys. marek. Parafia musiała jednak pożyczyć pieniądze. W 1895 roku na pokrycie długów budowlanych otrzymała tzw. podarunek łaski w wysokości 20 tys. marek oraz 10 tys. marek od Gustav-Adolf-Verein Leipzig. Ostatecznie wszystkie wydatki zamknęły się w kwocie 80 tys. marek. Jeszcze w 1900 roku parafia spłacała kredyt w wysokości 22 tys. marek. W odlewni Colliera wykonano dzwony dla kościoła św. Pawła w Kolonii Pangritz, które zawieszono w 1893 roku, rok po rozpoczęciu budowy i uroczystym wmurowaniem kamienia węgielnego w dniu 24 lipca 1892 roku. W dniu 31 października 1895 roku odbyło się uroczyste poświęcenie kościoła w obecności superintendentów z Gdańska i Elbląga<sup>30</sup>. Wnętrze zdobyły polichromie ornamentalne imitujące wici ornamentalne, zbudowane z łądźek i stylizowanych liści<sup>31</sup>. Śpiewom parafian towarzyszyły dźwięki organów zbudowanych w 1893 roku przez firmę A. Terletzkiego, którą w tym czasie prowadził Ed. Wittek. Pierwsza pracownia tej firmy powstała w 1857 roku w refektarzu elbląskiego klasztoru Dominikanów<sup>32</sup>. Była niezwykle efektywna i aktywna na terenie Elbląga. W latach 1868–1870 pracowała przy wznoszeniu instrumentu dla kościoła menonitów, w 1882 roku zbudowała organy w elbląskim kościele Bożego Ciała, a w 1884 roku zaangażowała się w konstruowanie nowego instrumentu dla parafii reformowanej oraz kościoła Trzech Króli. W 1899 roku powstał instrument w kościele baptystycznym w Elblągu, a w 1906 roku – w ewangelickim seminarium nauczycielskim w Elblągu<sup>33</sup>.

s. 22. Na temat kościoła i parafii Bożego Ciała najpełniej zob.: W. Zawadzki, *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do 1945 roku*, „Studia Elbląskie” 22(2021), s. 21–30.

<sup>29</sup> Cmentarz omawia: J. Tiemann, *600 Jahre Geschichte*, s. 19. Tu wspomina, iż w kaplicy cmentarnej znalazł się obraz z 1720 r. fundacji mieszkańca Nowego Miasta Gabriela Freymutha, przedstawiający *Złożenie Chrystusa do grobu*. Autor opisuje też tablice upamiętniające zmarłych parafian w wojnach XIX w. i początku XX w.

<sup>30</sup> W. Zawadzki, *Życie religijne*, s. 209–210.

<sup>31</sup> EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von St. Paulus zu Pangritz Colonie*, Bestand 507, sygn. 4876, s. 22. Tu ogólnie wzmiankowane wnętrza, które ozdobiły malowane dekoracje ornamentalne.

<sup>32</sup> W. Łyjak, *Katalog reklamowy firmy organmistrzowskiej „August Terletzki” z Elbląga (1857–1908)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1(1999), s. 58.

<sup>33</sup> APGd, Akta Rejencji Gdańskiej, *Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 3–6, sygn. III/140, s. nn. Tu projekt i kosztorys projektu. EZA, *Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von heiligen drei Königen zu Elbing*, Bestand 507, sygn. 4872, s. 101. Instrument kosztował 10 tys. marek, też F.N. Bihn, *Die Orgeln von Heilig Drei Königen*, s. 5–7; W. Łyjak, *Katalog reklamowy firmy organmistrzowskiej „August Terletzki”*, s. 51–52.

## PODSUMOWANIE

Najważniejszym zadaniem świątyni jest koncentrowanie życia duchowego parafii. W przypadku kościołów ewangelickich, należących do struktur Kościoła unijnego, na przestrzeń religijną nałożyła się jednak wyznaczona przez państwo niemieckie przestrzeń polityczno-społeczna. Można nazwać to zjawisko sojuszem tronu i ołtarza. Sojusz ten, sięgający czasów Konstantyna Wielkiego, szczególnie mocno objawił się w wieku XIX, kiedy to powołano do życia Kościół unijny, pozbawiając lokalne władze znaczącego wpływu na znajdujące się na terenie miast parafie (taki wpływ miały elity miejskie w czasach nowożytnych). Po 1817 roku struktury kościelne zostały włączone w struktury państwowe. W czasach, gdy rządził Wilhelm II, Kościół miał wspomagać proces odrodzenia się cesarstwa, jednoczyć i unifikować dawne prowincje Prus oraz sakralizować osobę władcy. Jednocześnie udział aparatu państwowego w dziedzinie budownictwa kościelnego i współfinansowanie etatów duchownych dawało Kościołowi narzędzia do wsparcia własnego rozwoju w niełatwej, postoświeceniowej epoce XIX-wiecznego nacjonalizmu. Władze lokalne aktywnie wspierały parafie ewangelickie, starając się podkreślić ich łączność z państwem niemieckim. Kościół miał umacniać niemieckość regionu i przeciwdziałać rozwojowi katolicyzmu. To zadanie ułatwiła budowa kościoła św. Pawła: skupiona wokoło niego parafia miała chronić miejscową ludność przed polskokatolicką propagandą religijną<sup>34</sup>. Mocne powiązanie państwa i Kościoła oraz niemieckości z protestantyzmem zaowocowało spadkiem liczebności parafii na obszarach wcielonych do II Rzeczypospolitej, z których państwo niemieckie się wycofało, a po II wojnie światowej – do trudnych do oszacowania dla protestantyzmu strat kulturowych i materialnych. Przetrwało wprawdzie wiele XIX-wiecznych kościołów ewangelickich, najczęściej w służbie Kościoła katolickiego, ale ofiarą wojennych zniszczeń, rozbiórek, przekształceń w magazyny odzieży czy nawozów padło ich równie dużo<sup>35</sup>. W Elblągu, tak mocno doświadczonym w czasie II wojny światowej, rozebrano kościoły Trzech Króli i św. Anny. Gdyby istniały do dziś, stanowiłyby niezwykle mocny akcent na zabytkowej mapie miasta.

<sup>34</sup> EZA, *Pangritz Colonie, Elbing Hl. Leichnam*, Bestand 7, sygn. 17693, s. 64.

<sup>35</sup> P. Szczudłowski, *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Lublin 2001; P. Birecki, *Losy poewangelickich kościołów i budynków parafialnych na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku*, w: *Kościół chrześcijański w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 684–709; P. Birecki, *Losy protestanckich obiektów sakralnych na terenie ziemi chełmińskiej w II połowie XX wieku*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, Toruń 2009, s. 646–658.

**O TRZECH XIX-WIECZNYCH KOŚCIOŁACH EWANGELICKICH ELBLĄGA**

## STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia dzieje trzech najważniejszych ewangelickich budowli kościelnych wzniesionych w Elblągu w XIX wieku: kościołów Trzech Króli, św. Anny i św. Pawła. Wzniesiono je w drugiej połowie stulecia, by wzmocnić struktury Kościoła ewangelickiego w mieście. W tekście omówiono wpływ państwa niemieckiego i cesarza Wilhelma II na budownictwo ewangelickie poprzez akty prawne, takie jak Regulatywa z Eisenach. Scharakteryzowano również stylistykę neogotycką zastosowaną w projektowaniu badanych kościołów oraz, wykorzystując archiwalia, omówiono dzieje budowli, ich wyposażenia, a także ludzi i firm zaangażowanych w realizację inwestycji. W podsumowaniu zasygnalizowano, iż silne związki państwa i Kościoła ewangelicko-unijnego przyczyniły się, prócz totalitaryzmów XX wieku, do regresu protestantyzmu w Elblągu i na Pomorzu Nadwiślańskim.

**ABOUT THREE XIXth-CENTURY EVANGELICAL CHURCHES IN ELBLAG**

## SUMMARY

This article presents the history of the three most important Evangelical church buildings erected in Elblag in the 19th century: the Church of the Three Kings, St Anne and St Paul. They were erected in the second half of the century to strengthen the structures of the Evangelical Church in the city. The text discusses the influence of the German state and Kaiser Wilhelm II on Protestant construction through legal acts such as the Eisenach Regulation. It also characterises the neo-Gothic style used in the design of the churches studied and, using archives, discusses the history of the buildings, their furnishings and the people and companies involved in the construction. In conclusion, it is indicated that the strong ties between the state and the Evangelical Church contributed, apart from the totalitarianisms of the 20th century, to the regression of Protestantism in Elblag and Vistula Pomerania.

**ÜBER DREI EVANGELISCHE KIRCHEN IN ELBING  
IM NEUNZEHNTE JAHRHUNDERT**

## ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel wird die Geschichte der drei wichtigsten evangelischen Kirchengebäude in Elbing aus dem 19. Jahrhundert vorgestellt: die Dreikönigskirche, St. Anna und St. Paul. Sie wurden in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erbaut, um die Strukturen der evangelischen Kirche in der Stadt zu stärken. Der Text geht auf den Einfluss des deutschen Staates und Kaiser Wilhelms II. auf den protestantischen Bau durch Rechtsakte wie die Eisenacher Verordnung ein. Er charakterisiert auch den neugotischen Stil, der bei der Gestaltung der untersuchten Kirchen verwendet wurde, und erörtert anhand von Archiven die Geschichte der Gebäude, ihre Ausstattung sowie die am Bau beteiligten Personen und Unternehmen. Abschließend wird

aufgezeigt, dass die engen Verbindungen zwischen dem Staat und der evangelischen Kirche neben den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zum Rückgang des Protestantismus in Elbing und Weichselpommern beigetragen haben.

## BIBLIOGRAFIA

### Archiwalia:

#### Archiwum Państwowe w Gdańsku (APGd)

Akta Rejencji Gdańskiej.

*Bau der Kirche 1880–1881*, vol. 1-6, sygn. III/140.

Rejencja Kwidzińska, sygn. 4992.

Konsystorz ewangelicki w Gdańsku, *Die Bauten an der reform: Kirche Elbing*, sygn. 2354.

#### Archiwum Państwowe w Elblągu

*Das evangelische Kirchenwesen in Graudenz*, Band 1, sygn. 181/IIa/437.

#### Evangelisches Zentralarchiv (EZA)

*Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde St. Annen*, Bestand 507, sygn. 4874.

*Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von heiligen drei Königen zu Elbing*, Bestand 507, sygn. 4872.

*Lagerbuch für die evangelische Kirchengemeinde von St. Paulus zu Pangritz Colonie*, Bestand 507, sygn. 4876.

*Pangritz Colonie Elbing Hl. Leichnam*, Bestand 7, sygn. 17693.

### Literatura:

Babus W., *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*, Toruń 2011.

Bihn F.N., *Die Orgeln von Heilig Drei Königen Elbing*, Westpr., Kassel 1938.

Birecki P., *Ewangelickie budownictwo kościelne w Prusach Zachodnich. Relacje między państwem a Kościołem ewangelicko-unijnym*, Toruń 2014.

Birecki P., *Losy poewangelickich kościołów i budynków parafialnych na Pomorzu Nadwiślańskim po 1945 roku*, w: *Kościoły chrześcijańskie w systemach totalitarnych*, red. J. Kłaczek, Toruń 2012, s. 684–709.

Birecki P., *Losy protestanckich obiektów sakralnych na terenie ziemi chełmińskiej w II połowie XX wieku*, w: *Polski protestantyzm w czasach nazizmu i komunizmu*, red. J. Kłaczek, Toruń 2009, s. 646–658.

Börsch-Supan E., współpraca Ostrowska-Kęłbłowska Z., *Karl Friedrich Schinkel. Lebenswerk*, Bd. 18, *Die Provinzen Ost- und Westpreussen und Grossherzogtum Posen*, München–Berlin 2003.

Börsch-Supan E., Müller-Stüler D., *Friedrich August Stüler: 1800–1865*. Berlin–München 1997.

„Deutsche Bauzeitung” 6 XI 1880.

Domino J., *Architektura Elbląga*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 1, red. A. Groth, Gdańsk 2000, s. 258–277.

- Domasłowski J., *Kościół św. Szczepana w Toruniu 1904–2004*, Toruń 2004.
- Foerster E., *Die Entstehung der Preußischen Landeskirche unter der Regierung König Friedrich Wilhelms des Dritten*, Bd. I, Tübingen 1905.
- Hauke K., Stobbe H., *Die Baugeschichte und die Baudenkmäler der Stadt Elbing*, Stuttgart 1964.
- Herrmann E., *Elbinger Kirchenglocke in Stuttgart*, „Elbinger Nachrichten” 5 Dezember 1954.
- Hossfeld O., *Stadt- und Landkirchen*, Berlin 1905.
- Józefczyk M., *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. IV, red. M. Andrzejewski, Gdańsk 2002, s. 160–179.
- Krüger E., *Bilder aus Elbings Kirchengeschichte*, Elbing 1929.
- Kwiatkowska W., *Kancelaria Ewangelickiego Kościoła Unijnego w Prusach Zachodnich w latach 1817–1920 i pozostałe po nich akta*, Toruń 2006.
- Lepp C., *Protestantisch-liberaler Aufbruch in die Moderne. Der deutsche Protestantenverein in der Zeit der Reichsgründung und des Kulturkampfes*, Gütersloh 1996.
- Łyjak W., *Katalog reklamowy firmy organmistrzowskiej „August Terletzki” z Elbląga (1857–1908)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” 1(1999), s. 44–63.
- Neumeyer H., *Kirchengeschichte von Danzig Und Westpreussen in evangelischen Sicht*, Band 2: *Die evangelische Kirche im 19. und 20 Jahrhundert*, Leer 1977.
- Otzen J., *Der Kirchenbau des Protestantismus*, Berlin 1893.
- Pfarr-Almanach der Provinz Westpreussen 1897*, 1913.
- Polak T., *System kościelny czyli przewagi pana K.*, Poznań 2020.
- Seng E., *Der evangelische Kirchenbau im 19. Jahrhundert. Die Eisenacher Bewegung und der Architekt Christian Friedrich von Leins*, Tübingen 1995.
- Schick M., *Kulturprotestantismus und soziale Frage. Versuche zur Begründung der Sozialethik, vornehmlich in der Zeit von der Gründung des Evangelisch-sozialen Kongresses bis zum Ausbruch des 1. Weltkrieges (1890–1914)*, Tübingen 1970.
- Schmid B., *Bau- und Kunstdenkmäler der Ordenzeit in Preussen*, Marienburg 1941.
- Sieradzan W., *Bernhard Schmid (1872–1947) jako członek Kościoła unijnego w świetle referatu wygłoszonego na synodzie superintendenty malborskiej w 1929/1930 r.*, „Gdański Rocznik Ewangelicki” 5(2011), s. 118–157.
- Sozialer Protestantismus im Kaiserreich. Problemkonstellationen – Lösungsperspektiven – Handlungsprofile*, wyd. Norbert Friedrich, Traugott Jähnichen, Münster 2005.
- Szczudłowski P., *Losy poewangelickich obiektów sakralnych na terenie diecezji gdańskiej po 1945 roku*, Lublin 2001.
- Tiemann J., *600 Jahre Geschichte der Neust. Ev. Pfarr-Kirche zu den Heiligen Drei Königen in Elbing*, Elbing 1937.
- Zawadzki W., *Dzieje kościoła Bożego Ciała w Elblągu do 1945 roku*, „Studia Elbląskie” 22(2021), s. 21–30.
- Zawadzki W., *Życie religijne*, w: *Historia Elbląga*, t. III, cz. 2, red. A. Groth, Gdańsk 2001, s. 190–230.
- Zwei Orgelweihen in Elbing*, „Evangelisches Gemeindeblatt” 1866.
- Wojdak E., *Postępowe idee w protestanckiej architekturze sakralnej na przykładzie trzech bydgoskich świątyn z ostatniej ćwierci XIX wieku*, „Materiały do dziejów kultury i sztuki Bydgoszczy i regionu” 16(2011), s. 25–37.

### Netografia:

*Wnętrze dawnego kościoła św. Anny w Elblągu*, w: *Polska-org.pl* [on-line], <https://polska-org.pl/8882064,foto.html?idEntity=7692964> (dostęp: 25.09.2024).



## SYTUACJA WYZNANIOWA W WOJEWÓDZTWIE ELBLĄSKIM W LATACH 1978–1984 W ŚWIEŁIE SPRAWOZDANIA Z WIZYTACJI WYDZIAŁU DO SPRAW WYZNAŃ W ELBLĄGU W 1985 ROKU

**Słowa kluczowe:** polityka wyznaniowa, Polska Ludowa, Elbląg, administracja wyznaniowa, województwo elbląskie, diecezja warmińska, diecezja gdańska

**Keywords:** denominational policy, People's Poland, Elblag, denominational administration, Elblag Voivodship, Diocese of Warmia, Diocese of Gdańsk

**Schlüsselwörter:** Konfessionspolitik, Volksrepublik Polen, Konfessionsverwaltung, Woiwodschaft Elbląg, Diözese Ermland, Diözese Danzig

Relacje państwo–Kościół w Polsce końca lat siedemdziesiątych i pierwszej połowy osiemdziesiątych XX wieku, jak zauważył ks. Dominik Zamiatała, nabrały nowego wymiaru<sup>1</sup>. Przyczyniły się do tego zarówno wybór w 1978 roku Karola Wojtyły na papieża, jak również reaktywacja Komisji Wspólnej rządu i episkopatu po wydarzeniach sierpniowych 1980 roku. Władza ludowa nie zrezygnowała jednak z ateizacji społeczeństwa, czego wyrazem był powrót – po zniesieniu stanu wojennego w 1983 roku – na drogę konfrontacji<sup>2</sup>. Interesującym świadectwem stosunków państwa z Kościołem przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych jest protokół wizytacji elbląskiej administracji wyznaniowej z 4 czerwca 1985 roku, którą przeprowadził 30 maja tegoż roku Zygmunt Wereszczyński z Urzędu do Spraw Wyznań w Warszawie<sup>3</sup>. Wraz z załącznikiem, zatytułowanym *Informacja o sytuacji wyznaniowej na terenie województwa elbląskiego oraz pracy Wydziału do Spraw Wyznań w Elblągu obejmująca okres lat 1978–1984*, parafowanym przez dyrektora WdSW Jerzego Brzozowskiego<sup>4</sup>, stanowi nieocenione źródło do badań nad historią

---

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

<sup>1</sup> D. Zamiatała, *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX wieku*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 4: 1979–1989/1990, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2019, s. 11.

<sup>2</sup> A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006, s. 402–403.

<sup>3</sup> Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej: AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej: UdSW), 128/55, k. 1–4.

<sup>4</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 5–40.

Kościół w województwie elbląskim, w znacznej części terytorialnie pokrywającym się z obecną diecezją elbląską. Zasób ten nie został jednak wykorzystany przez ks. Wojciecha Zawadzkiego w części wieloautorskiej monografii Elbląga, poświęconej życiu religijnemu miasta<sup>5</sup>. Pominął go również ks. Andrzej Kopiczko w opracowaniu na temat polityki wyznaniowej państwa wobec diecezji warmińskiej<sup>6</sup>, które pomimo upływu ponad ćwierćwiecza od jego wydania nie straciło swej wartości naukowej. Warto zatem przeprowadzić jego analizę, aby scharakteryzować sytuację wyznaniową w województwie elbląskim w latach 1978–1984.

W połowie lat osiemdziesiątych pracownikami elbląskiej administracji wyznaniowej, zajmującej się sprawami z zakresu relacji pomiędzy państwem i związkami wyznaniowymi funkcjonującymi w województwie elbląskim, byli: dyrektor wydziału Jerzy Brzozowski (od 1982 roku)<sup>7</sup>, inspektor wojewódzki Józef Marzec i starszy inspektor Barbara Szybiłło<sup>8</sup>. Decyzje i uzgodnienia w sprawach wyznaniowych zasadniczo jednak zapadały na posiedzeniach małego zespołu do spraw kleru, w skład którego wchodził kierownik Wydziału Administracyjnego Komitetu Wojewódzkiego PZPR, dyrektor WdSW oraz naczelnik Wydziału IV Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych w Elblągu<sup>9</sup>. Współpraca elbląskiej administracji wyznaniowej z partią i aparatem bezpieczeństwa w ocenie Wereszczyńskiego układała się bardzo dobrze<sup>10</sup>.

## 1. PANORAMA WYZNANIOWA WOJEWÓDZTWA ELBLĄSKIEGO

WdSW w Elblągu sprawował nadzór nad 11 Kościołami i związkami wyznaniowymi. Największy z nich, Kościół katolicki, posiadał struktury trzech diecezji: chełmińskiej, gdańskiej i warmińskiej. Szczegóły przedstawiono w tabeli nr 1.

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

<sup>6</sup> A. Kopiczko, *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996.

<sup>7</sup> Jerzy Brzozowski należał do PZPR, miał wykształcenie wyższe (mgr administracji); AAN, UdSW, 128/55, k. 92.

<sup>8</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 62.

<sup>9</sup> Zob. AAN, UdSW, 128/55, k. 6; por. Archiwum Państwowe w Malborku (dalej: APM), Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Elblągu (dalej: KW PZPR Eg), 1360, k. 22, 134; APM, KW PZPR Eg, 1359, k. 232.

<sup>10</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 6.



**Tabela 1. Struktury administracyjne Kościoła katolickiego w województwie elbląskim w 1984 roku**

Lp.	Diecezja	Dekanaty	Parafie prowadzone przez duchowieństwo		Wikariaty eksponowane
			diecezjalne	zakonne	
1	chełmińska	–	1	–	–
2	gdańska	2	25	–	2
3	warmińska	11	69	21	2
	RAZEM	13	95	21	4

Źródło: AAN, UdSW, 128/55, k. 1, 8

Z powyższego zestawienia wynika, że największą sieć placówek duszpasterskich, bo aż 92 (wliczając w to dwa wikariaty eksponowane) w 11 dekanatach, posiadała diecezja warmińska. Diecezja gdańska prowadziła 11 parafii w dwóch dekanatach. Parafia w Janowie na Powiślu, formalnie pozostająca w strukturze diecezji chełmińskiej, od 1982 roku była obsadzana przez rządców diecezji warmińskiej<sup>11</sup>.

Elbląska administracja wyznaniowa nie odnotowała w 1984 roku istnienia na obszarze województwa „nielegalnych” placówek duszpasterskich. Ostatni taki przypadek miano „zlikwidować” w 1975 roku. Nie zaliczano do nich dwóch wikariatów eksponowanych – zostały one opodatkowane jak legalnie zarejestrowane parafie. W omawianym okresie władze odnotowały nacisk kurii biskupich, wspierany przez wiernych, na zgodę na tworzenie nowych parafii i korektę granic istniejących. Po 1978 roku wyrażono zgodę zarówno na zmianę terytorium pięciu, jak i utworzenie 12 nowych placówek duszpasterskich<sup>12</sup>.

Na terenie województwa elbląskiego nie było kurii biskupich. Funkcjonowało jedno seminarium duchowne – Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów w Pieniężnie. W 1980 roku rektor tej uczelni odmówił przesłania administracji wyznaniowej wykazu alumnów i kadry wykładowczej, co miało związek z obronnością Polski Ludowej (w tym ze służbą wojskową kleryków). W ciągu dwóch kolejnych lat przełożeni seminarium unikali także kontaktów z władzami państwowymi. Od 1982 roku dyrektorowi WdSW w Elblągu udało się jednak ponowne „nawiązanie stosunków” z uczelnią poprzez cykliczne spotkania z jej rektorem<sup>13</sup>.

Jak już wspomniano, w 1984 roku obok Kościoła katolickiego funkcjonowało dziesięć innych zarejestrowanych Kościołów i związków wyznaniowych. Dane WdSW w Elblągu na ten temat przedstawiono w tabeli nr 2.

<sup>11</sup> Kuria Diecezjalna Elbląska,teczka: [Janowo] P82, pismo 2716/82 z 13.08.1982.

<sup>12</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 8.

<sup>13</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 15.

**Tabela 2. Struktury Kościołów i związków wyznaniowych funkcjonujących obok Kościoła katolickiego w województwie elbląskim w 1984 roku**

Lp.	Nazwa wyznania	Duchowni	Placówki duszpasterskie [p – parafia, f – filia, sk – stacja kaznodziejska, z – zbór]	Obiekty sakralne	Wierni
1.	Kościół Adwentystów Dnia Siódmego	2	3z	1	100
2.	Kościół Chrystusowy	1	1z	1	40
3.	Kościół Ewangelicko- Augsburski	–	1p + 2sk	2	37
4.	Kościół Metodystyczny	–	1p + 2f	2	38
5.	Kościół Polskokatolicki	3	2p	2	277
6.	Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny	3	4p	4	999
7.	Polski Kościół Chrześcijan Baptystów	2	2z + 2f	2	277
8.	Świecki Ruch Misyjny „Epifania”	2	1z	–	20
9.	Zjednoczony Kościół Ewangeliczny	2	2z	1	167
10.	Muzułmański Związek Religijny	–	1p	–	50

Źródło: AAN, UdSW, 128/55, k. 32

W województwie elbląskim działali także nieuznawani przez państwo świadkowie Jehowy, których liczebność dyrektor Brzozowski szacował na 1,2 tys. osób<sup>14</sup>.

Jak wynika z powyższego zestawienia, Kościoły i związki wyznaniowe, funkcjonujące obok Kościoła katolickiego, obejmowały stosunkowo niewielką grupę wiernych, łącznie 2005 osób, co stanowiło niecałe 0,5% mieszkańców województwa. W ocenie Brzozowskiego związani z tymi wyznaniem nie przejawiali „działalności szkodliwej politycznie”. Z reguły sumiennie wykonywali swoje obowiązki służbowe, w szczególności wykazując się zdyscyplinowaniem<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 32. Państwo zalegalizowało świadków Jehowy dopiero w maju 1989 r.; J. Miłosz, *Świadkowie Jehowy na ziemiach polskich – w XX wieku*, „Język. Religia. Tożsamość” 2(2021), s. 261.

<sup>15</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 32.

## 2. OBIEKTY SAKRALNE, BUDOWNICTWO KOŚCIELNE

Według danych elbląskiej administracji wyznaniowej w końcu 1984 roku Kościół rzymskokatolicki dysponował w województwie elbląskim 191 obiektami sakralnymi. Większość z nich (150) była położona na terenie diecezji warmińskiej, jeden w Janowie na Powiślu, w diecezji chełmińskiej, pozostałe zaś w diecezji gdańskiej<sup>16</sup>. Aż 74 kościoły i kaplice zakwalifikowano jako zabytki sztuki sakralnej, także o znaczeniu światowym. Wśród najcenniejszych dyrektor Brzozowski wyróżnił: zespół wzgórza fromborskiego, świątynię pokatedralną w Kwidzynie, kościoły św. Mikołaja i św. Jerzego w Elblągu oraz odbudowywane wówczas świątynie w Braniewie i Prabutach. Według danych WdSW w Elblągu stan techniczny sakralnych obiektów zabytkowych był dobry, chociaż notowano problemy z utrzymaniem kościołów wiejskich, przede wszystkim filialnych. W najgorszym stanie, przeważnie w ruinie, pozostawały nieużytkowane świątynie poewangelickie, których Kościół nie mógł (z powodu ich nieprzekazania) lub nie był w stanie (z innych przyczyn) zagospodarować. Jako przykład Brzozowski wskazał niszczący kościół w Młynarskiej Woli<sup>17</sup>, który w 1966 roku został przekazany do zagospodarowania Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Pasłęku<sup>18</sup>.

W latach osiemdziesiątych elbląskie władze partyjno-państwowe odnotowały działania rewindykacyjne, których celem było odzyskanie byłych świątyń dla kultu. Starania rządców diecezji warmińskiej doprowadziły do przejęcia na krótko przed wprowadzeniem stanu wojennego w 1981 roku kościoła Bożego Ciała w Elblągu, użytkowanego jako Spółdzielczy Dom Kultury „Pegaz”<sup>19</sup>. Ustępstwo na rzecz Kościoła Brzozowski usprawiedliwiał „trudnym okresem” (dla władz) karnawału „Solidarności” 1980/1981 roku. Jako sukces odnotował natomiast „obronę przed rewindykacją” obiektu Galerii „EL”, zlokalizowanej w kościele poddominikańskim w tym mieście<sup>20</sup>. W 1984 roku aktualne pozostawały starania o świątynię poewangelicką w Nowym Stawie. Diecezja gdańska dążyła do przejęcia obiektu nieodpłatnie, co według Brzozowskiego przyniosło impas w rozmowach na ten temat<sup>21</sup>.

Do 1980 roku władze wojewódzkie wydawały rocznie stosunkowo niewielkie liczby zezwoleń budowlanych. Dla przykładu w 1976 roku Kościół uzyskał łącznie cztery pozwolenia na rozbudowę kościoła, budowę i odbudowę dwóch kaplic oraz budowę plebanii, w 1977 roku zaś trzy: na odbudowę kościoła i budowę dwóch

<sup>16</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 18.

<sup>17</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 21.

<sup>18</sup> W 1970 r. stan techniczny obiektu był zły, dach świątyni groził zawaleniem; zob. R. Bażanowski, *Kościół i parafia diecezji mazurskiej. Przeszłość i teraźniejszość*, t. 1, Olsztyn 2019, s. 340–341.

<sup>19</sup> Sprawę przeznaczenia dla potrzeb Kościoła SDH „Pegaz” wniósł biskup warmiński Józef Glomp na spotkaniu z wojewodą elbląskim Zdzisławem Olszewskim w dniu 2 czerwca 1981 r.; zob. APM, KW PZPR Eg, 1360, k. 101.

<sup>20</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 18. Na wniosek I sekretarza KW PZPR w Elblągu Jerzego Prusieckiego zespół do spraw kleru postanowił w dniu 5 sierpnia 1981 r. przeciwstawić się temu żądaniu „z całą stanowczością”; zob. APM, KW PZPR Eg, 1360, k. 103.

<sup>21</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 21.

plebanii<sup>22</sup>. Nadzieje na uzyskanie pozwoleń w zakresie budownictwa kościelnego odżyły po wydarzeniach sierpnia 1980 roku. Elbląska administracja wyznaniowa odnotowała wówczas zorganizowane próby wywarcia przez społeczeństwo presji, przejawiającej się w pisemnych petycjach, wieloosobowych delegacjach wiernych do władz, a nawet w strajkach. Przyniosło to efekt w postaci licznych zgód, w tym na powstanie kaplic katechetycznych, które – jak zauważył Brzozowski – w wielu przypadkach zaczęły się przekształcać w punkty kapliczno-katechetyczne<sup>23</sup>. Działo się to częstokroć przy akceptacji władz lokalnych, co potwierdziły ujawnione przez administrację wyznaniową dwa przypadki samowoli budowlanej<sup>24</sup>.

Kościół na terenie województwa elbląskiego od 1978 roku do roku 1984 otrzymał łącznie 86 różnego rodzaju pozwoleń budowlanych. Najwięcej z nich, bo aż 76, przypadło na diecezję warmińską, pozostałe zaś 10 – na diecezję gdańską. W wydziale wyznaniowym w Elblągu odnotowano wysoką społeczną akceptację zamierzonych przedsięwzięć. Wniosek ten wysnuto na podstawie dużego poziomu „opodatkowania się” wiernych na rzecz prowadzonych inwestycji. Zauważono, że pomimo prowadzenia robót sposobem gospodarczym („manufakturowym”) przebiegały one bardzo sprawnie. Według dyrektora WdSW najlepiej radzili sobie w tej materii inwestorzy zakonni<sup>25</sup>.

Problematyka kościelnych inwestycji budowlanych była w grudniu 1983 roku przedmiotem obrad wojewódzkiej instancji partyjnej w Elblągu. Chociaż egzekutywa KW PZPR zaaprobowała wówczas sposób realizacji przez elbląską administrację wyznaniową zadań w tym zakresie<sup>26</sup>, to jednak jej dyrektor dostrzegał konieczność zmian. Wśród zadań, jakie Brzozowski w 1985 roku stawiał przed WdSW, było „przywracanie utraconych pozycji wobec Kościoła”. W jego opinii niezbędne było najpierw wprowadzenie na szczeblu centralnym „prawnych barier”, umożliwiających ograniczenie budownictwa kościelnego<sup>27</sup>.

### 3. DUCHOWIEŃSTWO

W 1984 roku w województwie elbląskim pracowało 258 księży katolickich (o 11 więcej niż w 1978 roku), wśród nich 221 duchownych na terenie diecezji warmińskiej i parafii Janowo w diecezji chełmińskiej, a 37 – gdańskiej. Spośród trzynastu dziekanów sześciu – w kluczowych miejscowościach województwa (poza

<sup>22</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 18; por. A. Kopiczko, *Biskup Julian Wojtkowski a ratowanie obiektów sakralnych w diecezji warmińskiej*, w: *Veni Domine. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń biskupich księdza biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego*, red. tenże, Pelplin 2019, s. 331.

<sup>23</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 18. Na przykład w 1984 r. ks. ks. Wacław Kubecki w trakcie wykonywania robót budowlanych samowolnie powiększył wymiary punktu katechetycznego w Nowym Dworze Kwidzyńskim. Efektem prac była świątynia; A.B. Krupa, *Zarys dziejów parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Dworze Kwidzyńskim*, Nowy Dwór Kwidzyński 2005, s. 9.

<sup>24</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 20.

<sup>25</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 19–20.

<sup>26</sup> Zob. APM, KW PZPR Eg, 1359, k. 197–208; AAN, UdSW, 128/55, k. 21.

<sup>27</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 40.

Malborkiem) – pełniło tę funkcję od 1978 roku. Dyrektor Brzozowski uznał taki stan rzeczy za korzystny dla polityki wyznaniowej państwa<sup>28</sup>.

Najstarszy dziekan liczył sobie 68 lat, wiek sześciu innych mieścił się zaś w przedziale 50–60 lat. Elbląska administracja wyznaniowa odnotowała także zmianę średniej wieku administratorów parafii. W 1978 roku proboszczowie w wieku 30–40 lat stanowili 27,5%, ale w 1984 roku już tylko 13,3%. Wskaźnik dla przedziału 41–60 lat wzrósł w tym czasie z 63,7% do 79,6%. Jednocześnie w 1984 roku trzydziestego roku życia nie przekroczyło 29,7% wikariuszy, 40 lat natomiast – 60%<sup>29</sup>. Aż 61,2% proboszczów miało pochodzenie chłopskie, a tylko 7,9% inteligentkie. W 1984 roku 12,4% spośród nich legitymowało się ukończeniem studiów magisterskich, a 5,3% – doktoranckich (odpowiednio 7,7% i 3,3% w 1978 roku). W grupie wikariuszy wskaźniki te były nieco wyższe, z odnotowaną przez administrację wyznaniową tendencją zwykłą<sup>30</sup>.

Od 1971 roku do śmierci w dniu 31 lipca 1984 roku ordynariuszem gdańskim był bp Lech Kaczmarek<sup>31</sup>. W ocenie Brzozowskiego uległ on „fascynacji programem Solidarności”. Unikał spotkań z władzami województwa elbląskiego<sup>32</sup>. Z reguły w ostatniej chwili przysyłał sufragana, tłumacząc się złym samopoczuciem lub chorobą<sup>33</sup>. W polityce kadrowej bp Kaczmarek stosował zasadę obsadzania parafii osobami całkowicie mu posłusznymi, które zobowiązywał do informowania kurii biskupiej o wszelkich kontaktach z władzami. Administracja wyznaniowa odnotowała w związku z tym jednolitość postaw księży gdańskich, charakteryzującą się „swoistą izolacją” wobec urzędów. Duchowni o wszelkich życzeniach władz wobec nich natychmiast powiadamiali kurie, w pełni respektując jej polecenia<sup>34</sup>.

W przeciwieństwie do biskupa gdańskiego rządcą (od 1981 roku) diecezji warmińskiej Jan Obląk<sup>35</sup> nie stronił od spotkań z władzami województwa. Według elbląskiej administracji wyznaniowej w swojej działalności wykazywał, podobnie jak biskupi pomocniczy, „postawę umiarkowaną i nieantagonizującą”. Zasadniczo kontynuował program swojego poprzednika, bp. Józefa Glempa, zmierzającego do przeprowadzenia zmian w obsadzie parafii. Pomimo zapowiedzi zarówno bp Glemp, jak też bp Obląk nie zastosowali natomiast żadnych sankcji kanonicznych wobec „księży pozytywnych”, członków Zrzeszenia Katolików Caritas. Dyrektor Brzozowski informował ponadto, że bp Obląk odsunął od bieżącego zarządzania diecezją obydwu sufraganów

<sup>28</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 9.

<sup>29</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 9–10; por. A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1: *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009, s. 83.

<sup>30</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 11.

<sup>31</sup> Zastąpił zmarłego w tym roku bp. Edmunda Nowickiego; S. Bogdanowicz, *Lech Kaczmarek Biskup Gdański*, Gdańsk 1994, s. 63–65.

<sup>32</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 13.

<sup>33</sup> Zob. APM, KW PZPR Eg, 1359, k. 5.

<sup>34</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 14.

<sup>35</sup> Bp Jan Obląk został w 1981 r. administratorem diecezji warmińskiej po objęciu przez bp. Józefa Glempa arcybiskupstw gnieźnieńskiego i warszawskiego; *Obląk Jan Władysław*, opr. J. Wojtkowski, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 179.

(bp. Wojciecha Ziembę i bp. Juliana Wojtkowskiego), powierzając „w zasadzie pełną władzę” w tym zakresie kanclerzowi kurii, ks. Wiesławowi Więckowi<sup>36</sup>.

Zmiany kadrowe w obsadzie placówek duszpasterskich województwa elbląskiego były spowodowane głównie „zwykłymi” przyczynami: zmianą parafii, emeryturami bądź zgonami duszpasterzy. Dość sporadycznie WdSW w Elblągu odnotowywał przesłanki, które w opinii Brzozowskiego „trudno uznać za naturalne”: alkoholizm, samowolne opuszczenie parafii i pozostanie za granicą, ostry konflikt z wikariuszami, brak postępów w realizowanej inwestycji budowlanej oraz spowodowanie wypadku samochodowego ze skutkiem śmiertelnym<sup>37</sup>. Pomędzy rokiem 1978 a 1984 w jednym przypadku zmiana proboszcza parafii nastąpiła na skutek interwencji władz<sup>38</sup>.

Marginalny był również problem wystąpień ze stanu duchownego. W ewidencji, będącej w posiadaniu WdSW w Elblągu, w latach 1961–1984 odnotowano dzieśięć takich przypadków, ostatni w 1983 roku. Decydującym się na porzucenie stanu kapłańskiego elbląska administracja wyznaniowa udzielała pomocy. Przykładowo jednemu z księży, który przeszedł do pracy świeckiej w latach osiemdziesiątych, umożliwiono zostanie nauczycielem. Pomoc w zatrudnieniu znalazł również kleryk z województwa elbląskiego, który zdecydował się zrezygnować z nauki w seminarium redemptorystów w Tuchowie<sup>39</sup>.

Dyrektor Brzozowski oceniał środowisko duchownych województwa elbląskiego jako „częściowo wewnętrznie skłócone”. Księża nie stanowili na zewnątrz monolitu, zanosząc wzajemne żale do władz. Przeważały drobne antagonizmy sąsiedzkie, powodowane np. zawiścią czy wzajemnym „podbieraniem” sobie posług religijnych. Znacznie poważniejszy przebieg miała „wojna podjazdowa” dziekanów elbląskich, tocząca się o prymat w najważniejszym mieście województwa<sup>40</sup>. Konfliktowa sytuacja towarzyszyła również wymianie przez rządcę diecezji warmińskiej wszystkich duszpasterzy w Pasłęku w 1983 roku, co spowodowało podział miasta na dwa zantagonizowane obozy<sup>41</sup>. Należy sądzić, że co najmniej część konfliktów była inspirowana i podsycana przez Służbę Bezpieczeństwa, mającą wśród zadań podejmowanie „w środowisku kleru” działań dezintegracyjnych<sup>42</sup>.

<sup>36</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 13, 15–16; por. APM, KW PZPR Eg, 1359, k. 223.

<sup>37</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 9.

<sup>38</sup> Rządcy diecezji warmińskiej w 1983 r. przestawiono skargi kierowane przez wiernych parafii w Sztumie do UW w Elblągu. Zarzucali oni duchownemu apodyktyczność, zawyżanie opłat za posługi religijne oraz niesprawiedliwe rozdzielanie darów zagranicznych; zob. APM, KW PZPR Eg, 1359, k. 222; Archiwum Państwowe w Gdańsku, Urząd Wojewódzki w Gdańsku, 1758, k. 404–405.

<sup>39</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 17.

<sup>40</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 13. Według dziekana ks. Mieczysława Józefczyka powodem podziału w grudniu 1983 r. dekanatu oraz odebrania mu duszpasterstwa ludzi pracy i inteligencji elbląskiej była wizyta w Elblągu prymasa Józefa Glempa poza wiedzą biskupa warmińskiego Jana Obląka; zob. M. Józefczyk, *Elbląskie drogi*, Elbląg 2006, s. 182–183.

<sup>41</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 13. Mieszkańcy obwiniali za odwołanie księży kanclerza kurii skupiej ks. Wiesława Więcka; zob. APM, KW PZPR Eg, 1362, k. 7.

<sup>42</sup> *Dokument nr 94. Wýtyczne dyrektora Departamentu IV MSW dotyczące form i metod działań operacyjnych Departamentu IV i jego odpowiedników w terenie z 15.08.1973*, oprac. R. Peterman, w: *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościoła i związków wyznaniowych 1945–1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004, s. 469.

Administracja wyznaniowa województwa elbląskiego dokonywała analizy postaw społeczno-politycznych duchowieństwa, niewątpliwie posługując się nie tylko własnymi materiałami, lecz także przekazanymi przez aparat bezpieczeństwa. Dane z lat 1984 i 1985 przedstawiono w tabeli nr 3.

**Tabela 3. Ocena administracji wyznaniowej postawy duchowieństwa województwa elbląskiego w latach 1984 i 1985**

Grupa	Rodzaj postawy	Odsetek duchowieństwa [%]	
		luty 1984 r.	luty 1985 r.
I	lojalna aktywna	12,0	12,3
II	poprawna bierna	64,2	73,6
III	szkodliwa aktywna	12,4	2,8
IV	wroga	3,8	0,0
V	nierozpoznana	7,6	11,3

Źródło: AAN, UdSW, 128/55, k. 11

Wysoki w lutym 1984 roku odsetek postaw szkodliwych i wrogich (grupy III i IV, łącznie 16,2%) według dyrektora Brzozowskiego był następstwem sierpnia 1980 roku i okresu legalnej Solidarności. Do 1985 roku WdSW odnotował jednak znaczny postęp w lojalizacji duchowieństwa. Jako sukces na tym polu Brzozowski wskazał „wyciszenie środkami dyscyplinującymi” dziekana dekanatu Elbląg II, o. Huberta Lipińskiego OFM Conv.<sup>43</sup>

Według danych elbląskiej administracji wyznaniowej w grupie prowadzącej „politycznie szkodliwą” działalność przeważali duchowni zakonni. Największe jej nasilenie odnotowano w okresie strajków sierpniowych i bezpośrednio po wprowadzeniu stanu wojennego. W szczególności przejawiała się we „wrogich” kazaniach i innych „negatywnych” formach działania. Orioniści z Malborka wzywali na przykład do bojkotu oficjalnie działającego harcerstwa. Tylko 51% duchowieństwa zakonnego województwa elbląskiego wzięło w 1984 roku udział w wyborach do rad narodowych, podczas gdy uczestniczyło w nich 69% księży diecezjalnych. Najwyższą frekwencję zanotowano wówczas wśród sióstr zakonnych (74% uprawnionych do głosowania)<sup>44</sup>.

Wśród I grupy duchowieństwa, zgodnie z tabelą nr 3, charakteryzującej się postawą „lojalną aktywną”, niewątpliwie prym wiodli „księża patrioci” zrzeszeni w Oddziale Wojewódzkim ZK Caritas. Organizacja o charakterze dywersyjnym wobec Kościoła liczyła w województwie elbląskim 21 członków, z których 14 dyrektor Brzozowski uznał za rzeczywiście aktywnych<sup>45</sup>. W 1984 roku dokonano wyboru władz wojewódzkich na nową kadencję. Prezesem został ks. Edward Huszcza, wiceprezesem ks. Wojciech Kruk, a sekretarzem ks. Bogdan Lenziszewski. W zarządzie OW ZK

<sup>43</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 11.

<sup>44</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 29.

<sup>45</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 36.

Caritas w Elblągu znaleźli się również: ks. Eugeniusz Brach, ks. Arkadiusz Rządziejewicz (6 listopada 1984 roku zastąpili ich ks. Mieczysław Idzikowski i ks. Piotr Starzec), ks. Mieczysław Maciejewski, ks. Stanisław Kalinowski (przewodniczący komisji rewizyjnej) oraz ks. Jan Molitoris i ks. Jan Czarniak (członkowie komisji rewizyjnej)<sup>46</sup>. W zarządzie oddziału w przeważającej liczbie znaleźli się duchowni warmińscy, tylko ostatni z wymienionych był księdzem gdańskim.

Elbląscy „księża patrioci” regularnie odbywali spotkania z władzami partyjno-państwowymi województwa, w tym przewodniczącym Oddziału Wojewódzkiego Patriotycznego Ruchu Odrodzenia Narodowego. Od 1977 roku organizacja posiadała własne biuro w Elblągu przy ul. Kopernika 18/1<sup>47</sup>. Odbywały się w nim spotkania zarządu oraz członków i sympatyków ruchu „księża pozytywnych”. Pomimo podejmowanych prób nie udawało się jednak poszerzyć szeregów członków organizacji, notowano wręcz spadek ich liczby<sup>48</sup>.

Również duchowni wyznań niekatolickich w pełni przestrzegali obowiązującego porządku prawnego. Administracja wyznaniowa województwa elbląskiego nie odnotowała wykroczenia w działalności duszpasterskiej poza ramy religijne. Utrzymywali oni stałe kontakty z WdSW, zapraszając nawet dyrektora wydziału na ważniejsze uroczystości. Brzozowski w szczególności podkreślił włączenie się księży kościołów polskokatolickiego i prawosławnego w działalność ogniw PRON<sup>49</sup>.

Elbląski wydział wyznaniowy nie zaobserwował żadnych codziennych wzajemnych kontaktów księży katolickich z duchownymi innych wyznań. Odnotowano wyłącznie coroczne wspólne nabożeństwa w ramach Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijań oraz sporadyczne prywatne spotkania „przy brydżu”<sup>50</sup>.

#### 4. DUSZPASTERSTWO

Przedmiotem zainteresowania WdSW w Elblągu były te formy duszpasterstwa, które według urzędników administracji wyznaniowej pozwalały na umocnienie wpływu duchowieństwa na społeczeństwo, przede wszystkim na dzieci i młodzież, czy też uświadamiały wiernym ich obowiązki wobec Kościoła<sup>51</sup>. Zaobserwowano, że w niektórych parafiach ośrodki katechetyczne stały się konkurencyjnymi dla szkół centrami, skutecznie skupiającymi młode pokolenie. Do nauczania religii wykorzystywano już nie tylko podręczniki, lecz również nowoczesne środki, takie jak filmy, przezrocza, płyty czy taśmy z muzyką. Poza katechizacją przy parafiach odbywały się również „imprezy o charakterze rozrywkowym”: koncerty, prelekcje czy andrzejki. Dyrektor Brzozowski odnotował także próby „przemycenia” boisk sportowych w przedkładanych w wydziale do zatwierdzenia projektach inwestycji kościelnych. Według Brzozowskiego, pomimo szkoleń prowadzonych przez kurie biskupie, starsi

<sup>46</sup> Zob. H. Olszar, *Duchowieństwo „postępowe” w państwie totalitarnym na przykładzie Wojewódzkiego Koła Księży „Caritas” w Katowicach*, Katowice 2013, s. 242–243.

<sup>47</sup> APM, KW PZPR Eg, 1356, k. 61–62.

<sup>48</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 36.

<sup>49</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 33.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 25.



księża w przeważającej części nie byli jednak jeszcze wystarczająco przygotowani metodycznie do pracy z młodzieżą<sup>52</sup>.

Rozwijał się natomiast ruch oazowy. Według danych WdSW przy trzech elbląskich parafiach łącznie działało 66 osób, w tym 12 animatorów. Odnotowano także nasilającą się akcję letniego wypoczynku dzieci i młodzieży. Stałe bazy istniały we Fromborku, Piekle i Tolkmicku, okazjonalne zaś w Brachlewie, Kadynach i Orniecie. W 1983 roku z kościelnej oferty skorzystało 530 dzieci, w 1984 roku zaś – 463. W 1979 roku w Elblągu przy parafii św. Mikołaja rozpoczęło działalność duszpasterstwo akademickie. Do końca 1981 roku uczestniczyło w nim około 30 studentów. Po zniesieniu stanu wojennego z powodu braku chętnych nie wznowiło działalności, a prowadzący je ks. Zdzisław Lachowicz miał „zniechęcić się” do jego reaktywacji<sup>53</sup>.

Odnotowano natomiast silną pozycję duszpasterstwa inteligencji funkcjonującego przy przejętej przez Kościół w 1981 roku świątyni Bożego Ciała w Elblągu. W 1984 roku po raz pierwszy zorganizowano tam Tydzień Kultury Chrześcijańskiej. Brzozowski przewidywał – pomimo elitarnego charakteru duszpasterstwa – jego dalszy rozwój. W wojewódzkie elbląskim istniało także specjalistyczne duszpasterstwo dla rolników. Rozwinęło się głównie na terenach podlegających diecezji gdańskiej i opierało na działaczach zdelegalizowanego NSZZ Rolników Indywidualnych Solidarność. W listopadzie 1983 roku, pod pozorem rekolekcji, zorganizowano w seminarium w Pieniężnie spotkanie, na które przybyło jednak tylko siedmiu rolników. Od tego czasu do końca 1984 roku elbląska administracja wyznaniowa nie odnotowała aktywizacji działalności tego duszpasterstwa<sup>54</sup>.

## 5. STOWARZYSZENIA

W końcu 1984 roku w województwie elbląskim, poza ZK Caritas, prowadziły działalność trzy inne koncesjonowane w PRL stowarzyszenia wyznaniowe. Oddział wojewódzki najliczniejszego z nich, Stowarzyszenia PAX, liczył 145 członków i 138 kandydatów, w ocenie czynników partyjno-państwowych nie budząc zastrzeżeń politycznych. W czasie stanu wojennego jeden z członków elbląskiego PAX-u był internowany, w konsekwencji został skreślony z listy członków. Działacze związku aktywnie włączyli się w działalność PRON. W 1984 roku 41 działaczy wybrano do rad narodowych różnego szczebla. Na terenie województwa elbląskiego PAX prowadził Warmińskie Zakłady Produkcyjne w Suszu, zatrudniając 150 osób, a także dwa sklepy Veritas (w Elblągu i Malborku)<sup>55</sup>.

Elbląski oddział Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Społecznego został w latach 1980–1981 opanowany przez działaczy opozycji politycznej, głównie KOR. Doprowadziło to do jego rozwiązania przez zarząd główny. Po reaktywacji w 1984 roku związek liczył 132 członków. W opinii administracji wyznaniowej jego działalność, podobnie jak PAX-u, nie stwarzała zagrożeń politycznych. Członkowie oddziału

<sup>52</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 22.

<sup>53</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 23–24.

<sup>54</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 24–25.

<sup>55</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 33–34.

ChSS działali w PRON, dziesięciu było radnymi rad narodowych. Z inicjatywy stowarzyszenia na początku 1985 roku zdecydowano o powstaniu w Elblągu pod jego auspicjami sklepu z dewocjonaliami Ars Christiana<sup>56</sup>.

W 1984 roku w województwie elbląskim zalegalizowano oddział Polskiego Związku Katolicko-Społecznego. Liczył on 60 członków. Po wyborze na przewodniczącego osoby, wobec której władze wysuwały zastrzeżenia („negatywne polityczne wystąpienia”), doprowadzono do jego odwołania, „inspirując” wystąpienie w tej sprawie prokuratora. Jednego członka PZKS wybrano do Wojewódzkiej Rady Narodowej w Elblągu<sup>57</sup>.

Oprócz wyżej wymienionych w województwie elbląskim funkcjonowały także: Towarzystwo Przyjaciół KUL (siedziba oddziału w Malborku, 187 członków) oraz Kluby Inteligencji Katolickiej w Elblągu (77 członków) i Pasłęku (30 członków). Ich działalność według dyrektora Brzozowskiego nie wkraczała w sferę polityki, skupiając się na aktywności religijnej i charytatywnej<sup>58</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Elbląska administracja wyznaniowa sprawiała w 1985 roku wrażenie doskonale zorientowanej w sytuacji wyznaniowej Kościołów i związków wyznaniowych funkcjonujących w województwie. Bieżący dopływ informacji zapewniały nie tylko prowadzone przez nią postępowania, lecz także bardzo dobrze układająca się współpraca z aparatem bezpieczeństwa. Kościół katolicki w województwie elbląskim w świetle przeprowadzonej wówczas wizytacji Wydziału do Spraw Wyznań w Elblągu jawił się jako ośrodek życia duchowego. Prężnie działały duszpasterstwa specjalistyczne, przede wszystkim dzieci i młodzieży. Rozwijało się budownictwo kościelne, wywołując zaniepokojenie dyrektora WdSW Jerzego Brzozowskiego, postulującego powrót do restrykcyjnej polityki w tym zakresie sprzed 1980 roku

Zróznicowana polityka kadrowa rządców diecezji gdańskiej i warmińskiej powodowała w podległych im dwóch częściach województwa odmienne podejście duchownych do kontaktów z władzami. Księża gdańscy, w przeciwieństwie do warmińskich, ich unikali, każdorazowo informując o takich próbach kurię biskupią. Najwięcej problemów sprawiała administracji wyznaniowej duchowieństwo zakonne, czego przykładem była „wroga” działalność dziekana dekanatu Elbląg II, franciszkanina o. Huberta Lipińskiego i orionistów z Malborka. Pacyfikacji wrogich postaw księży sprzyjało ich „częściowe wewnętrzne skłócenie”. Antagonizmy w co najmniej w dwóch przypadkach, zapewne nie bez inspiracji SB, przybrały formę otwartego konfliktu. Aktywną działalność wśród duchowieństwa prowadziła ZK Caritas, organizacja o charakterze dywersyjnym wobec Kościoła, a także koncesjonowane w PRL stowarzyszenia wyznaniowe zrzeszające świeckich. Kościoły i związki wyznaniowe funkcjonujące obok Kościoła katolickiego obejmowały w województwie elbląskim

<sup>56</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 34.

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> AAN, UdSW, 128/55, k. 35.

stosunkowo niewielką grupę wiernych. Ich działalność nie wykraczała poza ramy religijne.

**SYTUACJA WYZNANIOWA W WOJEWÓDZTWIE ELBLĄSKIM  
W LATACH 1978–1984  
W ŚWIECIE SPRAWOZDANIA Z WIZYTACJI  
WYDZIAŁU DO SPRAW WYZNAŃ W ELBLĄGU W 1985 ROKU**

STRESZCZENIE

W 1985 roku Urząd do Spraw Wyznań w Warszawie przeprowadził kontrolę Wydziału do Spraw Wyznań w Elblągu. Powstały w związku z tym protokół ukazuje sytuację wyznaniową w województwie elbląskim w okresie od 1978 do 1984 roku. Kościół katolicki w jego świetle jawi się jako ośrodek życia duchowego, prowadzący zróżnicowane duszpasterstwo specjalistyczne i rozwijający budownictwo kościelne. Inne Kościoły i związki wyznaniowe obejmowały w województwie elbląskim stosunkowo niewielką grupę wiernych. Ich działalność nie wykraczała poza ramy religijne.

**DENOMINATIONAL SITUATION IN THE ELBLĄG VOIVODSHIP 1978–1984  
IN THE LIGHT OF THE VISITATION REPORT  
OF THE DEPARTMENT FOR DENOMINATIONAL MATTERS  
IN ELBLĄG IN 1985**

SUMMARY

In 1985, the Office for Denominational Affairs in Warszawa inspected the Department for Denominational Affairs in Elbląg. The resulting protocol shows the denominational situation in the Elbląg voivodship in the period from 1978 to 1984. In its light, the Catholic Church appears as a centre of spiritual life, carrying out varied specialist pastoral work and developing church building. Other churches and religious associations comprised a relatively small group of believers in the Elbląg voivodship. Their activities did not extend beyond the religious framework.

**KONFESSIONELLE SITUATION IN DER WOIWODSCHAFT ELBLĄG 1978–1984  
IM LICHT DES VISITATIONSBERICHTS  
DER ABTEILUNG FÜR KONFESSIONELLE FRAGEN  
IN ELBLĄG IM JAHR 1985**

ZUSAMMENFASSUNG

1985 inspizierte das Amt für konfessionelle Angelegenheiten in Warszawa die Abteilung für konfessionelle Angelegenheiten in Elbląg. Das daraus resultierende Protokoll zeigt die konfessionelle Situation in der Woiwodschaft Elbląg in der Zeit von 1978 bis 1984. Darin erscheint die katholische Kirche als ein Zentrum des geistlichen Lebens, das eine vielfältige spezialisierte pastorale Arbeit leistet und den Kirchenbau entwickelt. Andere Kirchen und religiöse Vereinigungen bildeten eine relativ kleine Gruppe von Gläubigen in der Woiwodschaft Elbląg. Ihre Aktivitäten gingen nicht über den religiösen Rahmen hinaus.

**BIBLIOGRAFIA**

**Archiwalia:**

**Archiwum Akt Nowych (w Warszawie)**

Urząd do Spraw Wyznań, 128/55.

**Archiwum Państwowe w Gdańsku**

Urząd Wojewódzki w Gdańsku, 1758.

**Archiwum Państwowe w Malborku**

Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej w Elblągu, 1356, 1359, 1360, 1362.

**Kuria Diecezjalna Elbląska**

Teczka: [Janowo] P82.

**Źródła drukowane:**

*Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, red. A. Dziurok, Warszawa 2004.

*Obląk Jan Władysław*, opr. J. Wojtkowski, w: *Słownik biograficzny kapituły warmińskiej*, red. J. Guzowski, Olsztyn 1996, s. 179–180.

**Relacje i wspomnienia:**

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

**Opracowania:**

Bažanowski R., *Kościoly i parafie diecezji mazurskiej. Przeszość i teraźniejszość*, t. 1, Olsztyn 2019.

Bogdanowicz S., *Lech Kaczmarek Biskup Gdański*, Gdańsk 1994.

- Dudek A., Gryz R., *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, Kraków 2006.
- Kopiczko A., *Biskup Julian Wojtkowski a ratowanie obiektów sakralnych w diecezji warmińskiej*, w: *Veni Domine. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń biskupich księdza biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego*, red. A. Kopiczko, Pelplin 2019, s. 315–346.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, cz. 1, *Studium prozopograficzne*, Olsztyn 2009.
- Kopiczko A., *Kościół warmiński a polityka wyznaniowa po II wojnie światowej*, Olsztyn 1996.
- Krupa A.B., *Zarys dziejów parafii Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Dworze Kwidzińskim*, Nowy Dwór Kwidziński 2005.
- Miłosz J., *Świadkowie Jehowy na ziemiach polskich – w XX wieku*, „Język. Religia. Tożsamość” 2(2021), s. 231–269.
- Olszar H., *Duchowieństwo „postępowe” w państwie totalitarnym na przykładzie Wojewódzkiego Koła Księży „Caritas” w Katowicach*, Katowice 2013.
- Zamiatała D., *Relacje państwo–Kościół w Polsce lat osiemdziesiątych XX wieku*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 4: 1979–1989/1990, red. M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman, Szczecin–Warszawa 2019, s. 11–45.
- Zawadzki W., *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. 5: (1945–1975), cz. 2: *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 165–263.



## ŻYCIE NA GRUZACH WARSZAWY I ELBLĄGA OPISANE WE WSPOMNIENIACH KAZIMIERY MARII ŻELAZNEJ (1913–2003)

**Słowa kluczowe:** Kazimiera Maria Żelazna, rodzina Żelaznych, Elbląg, Warszawa, II wojna światowa, lata powojenne, wspomnienia

**Keywords:** Kazimiera Maria Zelazna, Zelazny family, Elblag, Warsaw, Second World War, post-war years, memories

**Schlüsselwörter:** Kazimiera Maria Zelazna, Familie Zelazny, Elbing, Warszawa, Zweiter Weltkrieg, Nachkriegszeit, Erinnerungen

W wyniku drugiej wojny światowej Polska poniosła ogromne straty materialne i demograficzne. Zginęło blisko siedem milionów obywateli Rzeczypospolitej. Skutkiem wojny były również zmiany terytorialne. Polska utraciła połowę swojego przedwojennego terytorium na rzecz ZSRR. W ramach ustaleń konferencji jałtańskiej i poczdamskiej, za cenę odebranych Kresów Wschodnich, odradzające się państwo polskie otrzymało tzw. Ziemie Odzyskane. Ze zmianami terytorialnymi wiązały się też przemieszczenia ludności. W miejsce uciekających przed frontem lub przymusowo wysiedlanych Niemców zaczęła napływać ludność polska. Często byli to wysiedleńcy z Kresów Wschodnich i ludność z centralnych województw, których przyciągały uprzemysłowione ziemie zachodnie i północne. Obok Gdańska, Wrocławia, Szczecina czy innych dużych miast ośrodkiem wybieranym do osiedlania się był także Elbląg.

Przez kilka lat od rozpoczęcia drugiej wojny światowej Elbląg był niemal nieatkiwany przez działania zbrojne. Poważne zniszczenia przyniósł dopiero rok 1945. W styczniu 1945 roku rozpoczęła się ofensywa wojsk radzieckich. Kiedy Sowieci zbliżyli się do Elbląga, rozpoczęła się ewakuacja mieszkańców miasta. Ostatni pociąg z niemiecką ludnością cywilną odjechał 23 stycznia 1945 roku. Dzień wcześniej niemieckie władze wojskowe wydały zarządzenie o utworzeniu w Elblągu umocnionego przedmościa (Festung Elbing), które miało powstrzymać radziecką ofensywę. Dnia 23 stycznia do centrum miasta predała się kompania sowieckich czołgów kpt. Diaczenki i doszło do kilkugodzinnych walk ulicznych, po których Rosjanie opuścili miasto. Czerwonoarmiści zamknęli okrążenie wokół Elbląga 26 stycznia.

---

\* Mgr Katarzyna Kurasz – Szkoła Doktorska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5877-0321>, e-mail: [katy171099@gmail.com](mailto:katy171099@gmail.com).

W oblężonym mieście, w którym wciąż pozostawało kilkadziesiąt tysięcy ludzi, nie działały już wodociągi, gazownia oraz elektrownia. Wielu mieszkańców usiłowało przedostać się do Gdańska, ale bardzo trudna piesza wędrówka często kończyła się śmiercią z przemęczenia i przemarznięcia. Ponieważ skierowane przez Rosjan do załogi niemieckiej wezwanie do poddania się nie poskutkowało, 2 lutego zaczął się zmasowany ostrzał artyleryjski i naloty bombowe na elbląskie śródmieście. Najcięższe walki toczyły się w dniach 7–9 lutego, a generalny atak nastąpił rankiem 9 lutego. Ostatnie walki w Elblągu toczyły się 10 lutego 1945 roku<sup>1</sup>.

Po zdobyciu Elbląga przez Rosjan ludność cywilna padła ofiarą zdemoralizowanych żołnierzy radzieckich. Pierwsze dni po „wyzwoleniu” upłynęły pod znakiem licznych morderstw, masowych gwałtów na kobietach i rabunków. Czerwonoarmięści zabijali nie tylko Niemców, ale również znajdujących się w mieście polskich robotników przymusowych. Rozpoczęły się też wywózki niemieckich mieszkańców Elbląga. Osoby przeznaczone do pracy w ZSRR od 12 lutego 1945 roku kierowano do obozów w Ciechanowie i Działdowie, które stanowiły punkty zbiorcze i rozdzielcze internowanej ludności cywilnej<sup>2</sup>.

W tym czasie władzę w mieście sprawowała radziecka komendantura wojskowa na czele z płk. Nowikowem oraz kierowana przez płk. Sieriebrowa komenda radzieckiego garnizonu. Jeszcze w trakcie walk, 8 lutego, pojawiły się też pierwsze grupy operacyjne NKWD, które rozpoczęły czystki i wywózki niemieckich cywilów.

Bardzo ważnym organem był Zarząd Zdobyczy Wojennej Armii Czerwonej. To jego formacje odpowiadały za wywóz maszyn, wyposażenia elbląskich fabryk oraz zubożenie kwitnącego do 1945 roku miasta. Działania zbrojne w styczniu i lutym 1945 roku spowodowały zniszczenie śródmieścia w 95 proc., w tym wielu zabytków, np. architektonicznej ozdoby Elbląga – staromiejskiego kościoła pw. św. Mikołaja. Natomiast pozostałe dzielnice i przedmieścia ucierpiały w 20–30 proc. Skala zniszczeń powiększyła się w kolejnych miesiącach na skutek działań władz radzieckich oraz licznie przybywających do miasta szabrowników<sup>3</sup>.

Józef Murzynowski, jeden z przybyszów, po latach zawarł w swoich wspomnieniach następujący obraz Elbląga z 1945 roku:

Dojeżdżając do Elbląga patrzyliśmy zdziwieni i rozczarowani, bo panorama rozbitego miasta i okolic nie była zachęcająca. Niepokój budziły zalane wodą Żuławy. Woda (skuta wtedy lodem) od strony jeziora Drużno sięgała do samej autostrady, a nieco dalej niemal do samego miasta. Elbląg od strony Malborka i Pasłęka był wprost odcięty od świata... Wysiadłem na stacji kolejowej w Elblągu, całkowicie

<sup>1</sup> M. Tarczyński, *Rajd elbląski kpt. G.L. Diaczenki na tle działań 29 Znamieńskiego Korpusu Pancernego Gwardii (23–26 I 1945)*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 23–53; M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, w: *Historia Elbląga*, t. V (1945–1975), cz. 1: *Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, red. A. Groth, Gdańsk 2006, s. 5–6; P. Hermann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, oprac. M. Józefczyk, Gdańsk–Elbląg 2009, s. 34; T. Gliniecki, *Rajd czołgów przez Elbląg ze stycznia 1945 r. w świetle strat osobowych 31 Brygady Pancerniej Armii Czerwonej*, „Rocznik Elbląski” 27(2016), s. 157–178.

<sup>2</sup> J.J. Kolendo, *Transfer ludności niemieckiej z miasta Elbląga i powiatu w latach 1945–1947*, „Rocznik Elbląski” 4(1969), s. 169–203; P. Hermann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, s. 34–38; M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, s. 6–7.

<sup>3</sup> Tamże, s. 8–9.



rozbitej i wypalonej i wyszedłem na ulicę Grunwaldzką. Popatrzyłem na kikuty rozbitych domów, na splątaną trację przewodów tramwajowych i sieci elektrycznej i ogarnął mnie wewnętrzny lęk. Jezdnia i chodniki tej ulicy zarzucone były spalonymi samochodami i wozami, połamanymi meblami, skorupami. Po ulicy hulał mroźny wiatr ze śniegiem, rozwiewając pierze, papiery, szmaty... Stare Miasto – ongiś jak gdyby teren wystawowy pięknej architektury, rzeźby i sztukaterii przedstawiało teraz ohydne śmietnisko zmieszane ze zrytą ziemią i kamieniami rynkowego bruku, prześmierdłe sadzą i spalenizną wojennych pożarów...<sup>4</sup>.

Elbląg był jednym z zamożniejszych ośrodków na tzw. Ziemiach Odzyskanych, stąd radziecka eksploatacja gospodarcza przebiegała tutaj na wyjątkowo dużą skalę. Na potencjał Elbląga składały się m.in. związane z zakładami Schichau-Werke przemysły stoczniowy i metalowy. Zakłady te do 1945 roku zatrudniały blisko osiem tysięcy ludzi. W Elblągu funkcjonowały również inne wielkie i średnie przedsiębiorstwa, m.in. Fabryka Parowozów, Fabryka Maszyn Rolniczych „Komnick”, Fabryka Samochodów, Fabryka Maszyn „Rosenovsky”, jedna z nowocześniejszych w Europie Fabryka Dykt „Cavit” czy jedna z największych w tej części Rzeszy Mleczarnia „Schroeter”. Miasto odznaczało się także dobrze rozwiniętym przemysłem drzewnym reprezentowanym przez Zakłady „Wittkowsky” i cztery tartaki. Na terenie Elbląga działały fabryki cygar, lakierów, proszków do prania, dwie fabryki papy oraz cegielnie. Elbląska elektrownia była największa w całych Prusach Wschodnich. Przed 1945 rokiem w przemyśle pracowało ok. 40 tys. osób<sup>5</sup>.

Rosjanie masowe demontaże uzasadniali „potrzebami wojennymi”. Już 21 lutego 1945 roku Państwowy Komitet Obrony ZSRR powołał przy rosyjskich frontach komisje ze specjalistami do przygotowania demontaży, które miały realizować radziecką politykę wywożenia mienia na zdobytych ziemiach. Do Elbląga owi „specjaliści” przybyli w połowie marca. Za demontaż miasta i pobliskich powiatów odpowiadali: G. Iwanowski, mjr Jelisiejew i płk Jakowlew. Demontaże rozpoczęły się w kwietniu 1945 roku i trwały do sierpnia tegoż roku. Na 64 przedsiębiorstwa aż 39 w całości lub w części wywieziono do ZSRR. Pładowano również budynki mieszkalne. Rosjanie demontowali i wywozili z domostw sprzęty łazienkowe, stolarkę i ogrzewanie. Jednostki wojskowe wysiedlały ludność niemiecką z ich mieszkań, które następnie doszczętnie grabiono, pozostawiając zdewastowane lokale bez okien i drzwi.

Władzę w mieście urzędnikom polskim przekazano dopiero w maju 1945 roku, ale była ona, jak widać, fikcyjna. Jej zakres obejmował tylko niewielką część obszaru oraz majątku. To czerwoarmiści przejęli poszczególne zakłady i to w ich rękach były też zapasy żywności i paliwa. Jednak formalnie Rosjanie pozwolili Polakom organizować własną administrację. W dniach 26–27 marca do Elbląga przybyła licząca 32 osoby Morska Grupa Operacyjna, której działalność utrudniali funkcjonariusze radzieccy. Polacy zaczęli tworzyć biura magistratu, a obowiązki burmistrza powierzono Waławowi Wysockiemu. Już pod koniec maja 1945 roku przy Zarządzie Miejskim

<sup>4</sup> J. Murzynowski, *Ruiny i ludzie*, w: *Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, red. R. Tomczyk, Elbląg 1997, s. 53–54.

<sup>5</sup> J. Kukliński, *Przedsiębiorstwo Schichaua w latach 1837–1945*, „Rocznik Elbląski” 13(1993), s. 37–61; M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, s. 12–13.

istniały cztery wydziały: administracyjno-organizacyjny, aprowizacyjno-handlowy, mieszkaniowy i techniczny. Działały również biuro meldunkowe oraz kasa miejska. Od czerwca działały też i były pod kontrolą władz miejskich trzy sklepy spożywcze, cztery piekarnie i dwa młyny<sup>6</sup>.

Bardzo ważnym zadaniem władz miejskich było zapewnienie lokali mieszkalnych osadnikom oraz uporządkowanie głównych ulic. Poważnym problemem do rozwiązania była także aprowizacja. Władze polskie borykały się z nią przez cały rok 1945. Był to efekt grabienia żywności i rolniczego zaplecza miasta przez czerwonoarmistów. W momencie obejmowania władzy przez Polaków Elbląg posiadał zapas zboża wystarczający do produkcji chleba tylko przez 10 dni. Te braki próbowano zminimalizować, wysyłając ekipy na akcje żniwne aż do powiatu malborskiego. Starano się też uzupełniać zapasy rybami, ale w tym przypadku kłopotem był brak sprzętu oraz ludzi znających się na rybactwie. Kolejnym ważnym zadaniem nowo przybyłych władz było uruchomienie instytucji komunalnych, przemysłu i innych działów gospodarki, w tym gazowni i elektrowni<sup>7</sup>.

Miasto dotknęły największe w jego dziejach zmiany ludnościowe. Jeszcze w 1944 roku miasto liczyło blisko 100 tys. mieszkańców, w 1945 roku natomiast, już po zakończeniu działań wojennych, przebywało tu około 30 tys. Niemców, głównie kobiet i dzieci, oraz około 2 tys. Polaków. Jednak w latach 1945–1948 przeprowadzono proces przesiedlania ludności niemieckiej za Odrę. W miejsce wysiedlonych Niemców mieli przybyć Polacy, do czego usilnie zachęcały polskie władze. Na przykład na ulicach Warszawy można było zobaczyć napisy: „Polacy jedźcie na Mazury, jedźcie do Elbląga. Otrzymacie tam duże mieszkanie z łazienką i meblami. Znajdziecie tam pracę i wszystko potrzebne do życia”. Zorganizowano nawet stałą linię komunikacyjną Warszawa – Olsztyn – Elbląg, a autobusy kursowały dwa razy w tygodniu – we wtorki i piątki. I rzeczywiście już w drugiej połowie 1945 roku do Elbląga zaczęło przybywać coraz więcej Polaków. Badania dynamiki zmian ludnościowych wskazują, że w drugiej połowie 1945 roku osiedlało się tutaj około 1,5 tys. osób miesięcznie, a do końca roku zamieszkało w Elblągu blisko 7 tys. obywateli polskich. Dnia 30 września 1946 roku w mieście przebywało już około 22 tys. Polaków, w tym 6 tys. repatriantów z Kresów Wschodnich, 4 tys. reemigrantów (m.in. z Anglii, Francji, Belgii i Niemiec) oraz aż 12 tys. Polaków z centralnych województw, głównie z Warszawy i Mazowsza, Lubelszczyzny, Kieleckiego oraz Łódzkiego. Z kolei liczba Niemców w 1948 roku wyniosła zaledwie 1068 osób<sup>8</sup>.

Nadanie miastu polskiej tożsamości od początku było priorytetem władz polskich. Pomimo zniszczeń, radzieckich demontaży i grabieży Elbląg nie utracił swojego

<sup>6</sup> B. Czerniawski, *Działalność polskich grup operacyjno-administracyjnych w Elblągu w 1945 roku*, „Rocznik Elbląski” 5(1972), s. 193–213; M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, s. 8–28; M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 99.

<sup>7</sup> M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, s. 36.

<sup>8</sup> M. Dubiella-Polakowska, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–1975*, w: *Historia Elbląga*, t. V 1945–1975, cz. 2: *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 5–9; P. Hermann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, s. 44–45; W. Zawadzki, *Sytuacja katolików w powojennym Elblągu do wizyty prymasa Wyszyńskiego w 1958 roku*, „Studia Elbląskie” 33(2022), s. 123–132; R. Sulima-Gilow, *Pamiętnik elbląski*, w: *Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, red. R. Tomeczyk, Elbląg 1997, s. 35.

potencjału gospodarczego. Pod koniec 1945 roku zaczęły wznawiać swoją działalność kolejne zakłady i przedsiębiorstwa, m.in. Zakłady Schichaua (przemianowane później na Zakłady Mechaniczne „Zamech”), Zakłady Piwowarsko-Słodownicze czy Zakłady Naprawy Samochodów. Dawały one pracę tysiącom ludzi, a opuszczone przez wysiedloną ludność niemiecką lokale mieszkalne stawały się nowymi domami dla przybywających tutaj osadników<sup>9</sup>.

Władze komunistyczne, którym zależało na zasiedleniu ziem przyłączonych do Polski, zdawały sobie sprawę z tego, że w celu osiągnięcia stabilizacji na tych terenach konieczne jest zapewnienie osadnikom również opieki duszpasterskiej. Dlatego przez pierwsze trzy lata powojenne stosunek władz komunistycznych do duchowieństwa elbląskiego był poprawny. Sytuacja zmieniła się dopiero po sfalszowanych wyborach w 1947 roku. Pierwsi polscy kapłani przybyli do Elbląga już latem 1945 roku. Wśród nich byli kapelan AK z Warszawy ks. Jan Ostrowski<sup>10</sup>, który pozostał tutaj jednak krótko, oraz dwaj franciszkanie – o. Hilary Pracz-Praczyński<sup>11</sup> i o. Apoloniusz Żynel<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Z. Misztal, *Przejęcie, odbudowa i rozwój zakładów przemysłowych Elbląga w latach 1945–1948*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 55–69; J. Gierulski, *Problemy organizacji i techniki Zakładów Mechanicznych im. Gen. K. Świerczewskiego w Elblągu w latach 1945–1975*, „Rocznik Elbląski” 8(1979), s. 231–238; M. Szymański, W. Jurek, *Rozwój przemysłu w Elblągu w latach 1945–1970*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 71–90; M. Golon, *Elbląg w 1945 roku*, s. 34–39.

<sup>10</sup> A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickiej diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, część 2: *Słownik*, Olsztyn 2007, s. 212.

<sup>11</sup> O. Hilary Pracz-Praczyński urodził się 8 lipca 1900 r. w Trzebieni jako syn Jana i Marii z domu Paciorek. Uczęszczał do gimnazjum w Sandomierzu, a następnie w Warszawie. Naukę kontynuował w gimnazjum we Lwowie. Dnia 27 października 1919 r. wstąpił do zakonu franciszkanów. Ukończył studia filozoficzno-teologiczne w Krakowie, 11 marca 1928 r. w Krakowie otrzymał święcenia kapłańskie. Pracował jako duszpasterz w Sanoku (1929–1933), Gnieźnie (1933–1934), Horyńcu (1934–1938), Wilnie (1938–1939). W kwietniu 1939 r. został gwardianem klasztoru w Iwieńcu oraz proboszczem tamtejszej parafii. W 1943 r. został kapelanem działającego na tym samym terenie oddziału AK porucznika „Góry”. Gdy w czerwcu 1944 r. zbliżył się front, podjęto decyzję o wymarszu w kierunku Warszawy. Dnia 24 lipca 1944 r. o. Hilary wraz z oddziałem 900 żołnierzy dotarł do Dziekanowa Polskiego, a dwa dni później przeszedł do Puszczy Kampinoskiej, stając się trzonem Grupy Kampinos – „Pułku Palmiry-Młociny”. Jako kapelan o. Pracz posługiwał we wsiach Krogulec i Kiścienne. Po rozbięciu oddziału i wielu trudach pod koniec 1944 r. dotarł do klasztoru Franciszkanów w Radomsku. Następnie skierowany został do Zbrachowa w diecezji wrocławskiej, a 14 kwietnia 1945 r. do Torunia, by odzyskać dla katolików kościół pw. Najświętszej Maryi Panny. W dniu 9 lipca 1945 r. o. Hilary objął administrację wszystkich kościołów w Elblągu. Został proboszczem parafii pw. św. Wojciecha. Dnia 22 października 1950 r. aresztowano go w Warszawie pod zarzutem siania antykomunistycznej propagandy. Został skazany na trzy lata więzienia. W dniu 5 lutego 1953 r. powrócił do Elbląga, ale już 12 grudnia 1956 r. przeniósł się do klasztoru w Łagiewnikach. Przebywał tam do roku 1967, a następnie przeniósł się do Nieszawy, gdzie zmarł 5 lutego 1970 r. po ciężkiej chorobie. Został pochowany w mogile swojej matki na cmentarzu Bródnowskim w Warszawie. Por. M. Józefczyk, *Totalitaryzm hitlerowski i stalinowski w walce z chrześcijaństwem na przykładzie parafii św. Wojciecha w Elblągu*, „Studia Elbląskie” 10(2009), s. 41–43; R. Kwiatkowski, *Patriota do końca – o. Hilary Pracz-Praczyński (1900–1970)*, w: *Prowincja Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych w Warszawie* [on-line], <http://www.franciszkanie-warszawa.pl/?p=5765> (dostęp: 5.12.2023).

<sup>12</sup> O. Apoloniusz Żynel urodził się 10 sierpnia 1914 r. w miejscowości Wysokie koło Białogostoku. Szkołę powszechną ukończył w Szkindzierzu. W 1927 r. wstąpił do franciszkańskiego Małego Seminarium Misyjnego w Niepokalanowie. Dnia 6 września 1933 r. został przyjęty do nowicjatu w Niepokalanowie. Tam 7 września 1934 r. złożył pierwsze śluby zakonne. W Krakowie

Na początku 1945 roku w rękach katolików znajdowały się dwie świątynie: św. Mikołaja i św. Wojciecha, ale ta pierwsza 2 lutego 1945 roku całkowicie spłonęła. W związku z coraz większą liczbą polskich katolików w mieście zaczęły się tworzyć nowe parafie. Poewangelicki kościół św. Pawła już w 1945 roku objęli wspomniani ojcowie franciszkanie. Podobnie w ręce katolików przeszła dawna świątynia baptystów przy ul. Robotniczej. Nowo powstały kościół otrzymał wezwanie Matki Bożej Królowej Korony Polskiej i przez kilka lat, gdy trwała odbudowa kościoła pw. św. Mikołaja, kościółek ten pełnił funkcję tymczasowej świątyni parafialnej. Kościołem filialnym parafii św. Mikołaja przez wiele lat był też kościół św. Jerzego<sup>13</sup>.

Znaczny odsetek powojennych osadników stanowili warszawiacy. Obok urzędników i funkcjonariuszy państwowych z rodzinami do Elbląga zaczęło przybywać też wielu żołnierzy Armii Krajowej i byłych powstańców warszawskich, którzy ucieczką ze stolicy próbowali uratować się przed represjami ze strony nowej władzy. Jednak największą grupę wśród przybyszów z Warszawy stanowili ludzie pozbawieni domu i pracy w stolicy, którzy w przeprowadzce na ziemie północne widzieli szansę na przeżycie i stabilizację życiową. Jedną z takich warszawskich osadniczek była Kazimiera Maria Żelazna<sup>14</sup>.

W Archiwum Diecezji Elbląskiej w Elblągu zachowały się nieopublikowane *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.* Obejmują one przede wszystkim okres życia rodziny Żelaznych w Warszawie, ale odnoszą się także do pierwszych powojennych lat w Elblągu. Do własnoręcznego spisania wspomnień namówił Kazimierę pod koniec jej życia ówczesny proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu ks. Mieczysław Józefczyk<sup>15</sup>. Maria Kazimiera Żelazna była prostą kobietą piszącą prostym językiem.

---

złożył śluby wieczyste (8 grudnia 1937 r.) i otrzymał święcenia kapłańskie (23 marca 1940 r.). Był duszpasterzem w Skarżysku-Kamiennej, Niepokalanowie, Warszawie, Grodnie, Indurze i Korcinie. Do Elbląga przybył w lipcu 1945 r. W latach 1945–1946 był wikariuszem parafii św. Wojciecha i św. Mikołaja, a w latach 1945–1948 rektorem kościoła św. Pawła, prefektem szkół średnich w Elblągu oraz kapelanem harcerzy Hufca Elbląg. Opuścił Elbląg 1 września 1948 r. W latach 1948–1951 studiował filozofię i psychologię na Uniwersytecie Poznańskim. W 1958 r. zatrudniony został jako wykładowca w seminarium ojców franciszkanów w Łagiewnikach. W latach 1957–1959 i 1965–1969 sprawował urząd rektora teże uczelni. Zmarł 25 stycznia 1987 r. w Łagiewnikach. Por. M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998, s. 116–117, 120, 124–125, 175; W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. V 1945–1975, cz. 2: *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 72, 168, 207, 221–224, 228; W. Zawadzki, *Żynel, Apoloniusz (1914–1987) – duchowny katolicki, franciszkanin*, w: *Elbląski Wortal Historyczny* [on-line], <http://historia.bibliotekaelblaska.pl/biogram/zynel-apoloniusz-19141987-duchowny-katolicki-franciszkanin> (dostęp: 15.03.2024).

<sup>13</sup> W. Zawadzki, *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, s. 165–247; W. Zawadzki, *Sytuacja katolików w powojennym Elblągu do wizyty prymasa Wyszyńskiego w 1958 roku*, s. 123–132.

<sup>14</sup> M. Józefczyk, *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, s. 110–112.

<sup>15</sup> Mieczysław Józefczyk urodził się 15 maja 1928 r. w Woli Michowej na Podkarpaciu. W 1943 r. wstąpił w szeregi AK i walczył w powstaniu warszawskim. Był członkiem niepodległościowego podziemia po zakończeniu II wojny światowej. Od grudnia 1945 r. do marca 1947 r. ukrywał się i ujawnił dopiero po ogłoszeniu amnestii. W tym czasie wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie, które ukończył w 1950 r., przyjmując święcenia kapłańskie. W 1978 r. uzyskał w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie tytuł doktora teologii w zakresie socjologii religii. W latach 1951–1952 był wikariuszem w parafii św. Józefa w Morągu, a po

Nie brakuje więc w jej wspomnieniach błędów, a przywołane przez nią wydarzenia nie są opisywane w sposób chronologiczny. Pani Żelazna w swojej narracji przeplata na jednej stronie np. wydarzenia z 1945 roku z wydarzeniami z roku 1920 czy 1939. Niektóre wątki, np. śmierć siostry, są wielokrotnie powtarzane. Wiele numerów stron również się powtarza, stąd mimo widniejącego na ostatniej stronie numeru 53 wspomnienia w rzeczywistości liczą 70 stron. Mimo tych niedoskonałości wspomnienia te są bardzo cenne, ponieważ Kazimiera była świadkiem wielu ważnych wydarzeń, na przykład eksplozji ładunków wybuchowych na niemieckim transporterze na ul. Kielińskiego w Warszawie, która zabiła około 300 osób, czy masakry powstańczych szpitali na warszawskim Starym Mieście. Ze wspomnień pani Żelaznej wyłania się też obraz Elbląga w pierwszych latach powojennych.

Kazimiera Maria Żelazna urodziła się 29 października 1913 roku w Warszawie, w rodzinie Jana i Matyldy z domu Mazurkiewicz. Jej ojciec był warszawiakiem, matka natomiast pochodziła ze wsi Blizocin w Lubelskiem. Kiedy w 1914 roku wybuchła pierwsza wojna światowa, Kazimiera miała zaledwie dziewięć miesięcy. Początkowo przebywała z matką w Warszawie, a następnie w ochronie dla dzieci we wsi Sobieszyn na Lubelszczyźnie. W 1918 roku po zakończeniu działań wojennych i powrocie ojca z wojska rodzina wróciła do Warszawy, gdzie zamieszkała przy ul. Freta 32 m. 9, na trzecim piętrze. W 1940 roku Żelazni zamienili swoje mieszkanie na sąsiednie, większe (Freta 32 m. 14). Kazimiera uczęszczała do Szkoły Podstawowej nr 3 przy ul. Nowe Miasto, którą ukończyła w wieku 13 lat. Następnie uczyła się w II Miejskiej Szkole Zawodowej na dziale krawieckim, ponieważ na inną placówkę jej rodziców nie było stać. Po czterech latach nauki zdała egzamin czeladniczy, a następnie mistrzowski, uzyskując tym samym prawo do prowadzenia własnej pracowni i nauczania innych. Swoją „zakład” Kazimiera aż do sierpnia 1944 roku prowadziła w rodzinnym mieszkaniu.

Autorka wspomnień miała czworo młodszego rodzeństwa: brata Andrzeja (ur. 30 listopada 1919 r.), siostrę Janinę (ur. 14 czerwca 1921 r.), brata Antoniego „Tolka” (ur. 26 maja 1927 r.) oraz Teresę Ludwikę (ur. 7 maja 1931 r.). Po wybuchu 1 września 1939 r. drugiej wojny światowej została zgłoszona do służby sanitarnej przy ul. Sapieżyńskiej, jednak po zajęciu Warszawy przez Niemców 17 września została z tej służby zwolniona. Pierwsze tygodnie wojny i bombardowanie rodzina Żelaznych spędziła w piwnicy<sup>16</sup>.

---

tem proboszczem w Dubeninkach (1952–1958), Węgorzewie (1958–1963), Elblągu (1963–2005). W latach 1987–1992 pełnił funkcję wikariusza biskupiego (diecezja warmińska) na terenie województwa elbląskiego. W ramach nowo powstałej diecezji elbląskiej sprawował urząd wikariusza generalnego (1992–2005) oraz konserwatora zabytków (1992–2008). Był też wykładowcą historii sztuki i konserwacji zabytków w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu, kapelanem Związku Sybiraków w Elblągu, członkiem komitetu redakcyjnego „Rocznika Elbląskiego” oraz autorem licznych publikacji dotyczących Elbląga i ziem pruskich. Odnaczony godnością protonotariusza apostolskiego (infułata). Zmarł 25 grudnia 2019 r. w Elblągu. Por. *Księga pamięci i wdzięczności*, red. S. Ewertowski, W. Zawadzki, Elbląg 2007, passim; W. Zawadzki, *Spuścizna archiwalna po ks. infułacie dr. Mieczysławie Józefczyku (1928–2019)*, „Studia Elbląskie” 21(2020), s. 467–479; Mieczysław Józefczyk, w: *Leksykon kultury Warmii i Mazur* [on-line], [http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Mieczysproc.C5proc.82aw\\_jproc.C3proc.B3zefczyk](http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Mieczysproc.C5proc.82aw_jproc.C3proc.B3zefczyk) (dostęp 5.12.2023).

<sup>16</sup> Archiwum Diecezji Elbląskiej (dalej cyt. ADEg), *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 1, 2, 3, 4, 5, 6A, 7, 9A, 10.

Życie podczas wojny w Warszawie nie było łatwe. Racje żywnościowe wydawane w ramach systemu kartkowego były wręcz głodowe. W 1939 roku na jednego mieszkańca Warszawy przypadało dziennie: 3 kg chleba, 250 g cukru, 200 g soli i 100 g ryżu. Wartość odżywcza tych przydziałów wynosiła ok. 135 kalorii. Asortyment otrzymywanych na kartki towarów był bardzo ubogi. Obok chleba, ziemniaków, marmolady i soli inne artykuły spożywcze pojawiały się niezwykle rzadko. Przydziałów mięsa prawie w ogóle nie było. Czasami dostarczano kaszę, makaron i rzadko jajka. Ponadto chleb, czyli podstawowy produkt spożywczy, był często nie do spożycia, co prowadziło do wielu zatruc i chorób układu pokarmowego. Nie dziwi zatem, że od początku wojny funkcjonował tzw. czarny rynek. Przyływ żywności ze wsi do miast był bardzo ważnym źródłem potrzebnych produktów spożywczych, a nielegalny handel nimi przynosił ludziom zarobek. Pani Żelazna wspomina o tym: „Kuzyn z Lubelskiego przyjechał furmanką z koniem i przywiózł nam cały wypiek upieczonego chleba i trochę mięsa (rąbanke) na sprzedaż i my mieliśmy świetny razowy chleb wiejski – Pycha. Żywność na kartki i chleb nie do jedzenia i marmolada z buraków”. Był to jednak bardzo niebezpieczny proceder, który można było przypłacić życiem. Uliczne łapanki cywilów były codziennością. Pewnego razu w wyniku takiej przypadkowej łapanki aresztowany został brat Kazimiery – Andrzej. Na szczęście dzięki pomocy klientki Kazimiery i jej dobrej znajomości języka niemieckiego udało się Andrzeja uwolnić.

Do 1 sierpnia 1944 roku rodzina Żelaznych próbowała wieść normalne życie. Kazimiera i jej siostra Janina pracowały jako krawcowe, co nie było łatwym zajęciem, ponieważ klientek było dużo, ale były to osoby ubogie<sup>17</sup>. Dotkliwy był jednak brak lekarstw oraz opieki medycznej. W listopadzie 1943 roku w wieku zaledwie 22 lat zmarła Janina – z powodu gruźlicy płuc, która przeszła na jelita. Pochowano ją w grobie rodzinnym na cmentarzu Bródnowskim. W tym samym roku ciężkie zapalenie płuc przeszedł Andrzej, ale dzięki pomocy zaprzyjaźnionego lekarza wyzdrowiał.

Kiedy wybuchło powstanie, bracia Andrzej i 17-letni Antoni chwycili za broń i przystąpili do walki. Obaj walczyli w Legii Akademickiej, która wchodziła w skład I Kompanii Wypadowej kpt. Prusa (Tadeusza Dąbrowskiego), dowódcą batalionu zaś był kpt. Gozdawa (Lucjan Giżyński). Antoni Żelazny 12 sierpnia 1944 roku został ciężko ranny na barykadzie przy ul. Senatorskiej, róg Miodowej. Pocisk zmiażdżył mu lewy staw skokowy. Rannego brata Kazimiera wraz z Andrzejem zanieśli do podziemnego Szpitala ss. Sakramentek przy kościele św. Kazimierza na Nowym Mieście. Zaraz po amputacji nogi trzeba było się ewakuować z podziemi, ponieważ kopuła świątyni w wyniku ostrzałów zaczęła płonąć. Ktoś pomógł przenieść Antoniego do harcerskiego punktu opatrunkowego przy ul. Kilińskiego. Tutaj 13 sierpnia Kazimiera Żelazna była świadkiem eksplozji ładunków wybuchowych w zdobytym przez powstańców niemieckim transporterze. Była to jedna z największych tragedii powstania warszawskiego. Zginęło wówczas ponad 300 osób. Poszarpane ludzkie szczątki znajdowano na okolicznych drzewach i dachach, nawet w okolicach Pałacu Krasińskich. Przebywający w tym czasie w szpitalu przy ulicy, na której doszło do tej tragedii, Kazimiera i Antoni cudem uniknęli śmierci. Pani Żelazna opisuje: „Jego

<sup>17</sup> Tamże, s. 9B, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 29A; T. Szarota, *Okupowanej Warszawy dzień powszedni*, Warszawa 2010, s. 175–202.

łóżko było przy oknie. Ja odruchowo całym ciałem przykryłam Tolka i to nas uratowało”. Po tej tragedii rodzeństwo przeniosło się do szpitala przy ul. Długiej 16, gdzie przebywało do 1 września. Następnie po zbombardowaniu budynku dwóch powstańców pomogło przenieść Antoniego Żelaznego do szpitala podziemnego w gmachu dawnego Ministerstwa Sprawiedliwości przy ul. Długiej 7. Dnia 2 września 1944 roku doszło do masakry powstańczych szpitali, zbrodni dokonały składające się z Niemców i Ukraińców oddziały Reinefartha i Dirlawangera. W szpitalu przy ul. Długiej 7 w godzinach porannych zamordowano kilkuset ciężko rannych powstańców, którzy nie byli w stanie samodzielnie się poruszać. Około 30 osób hitlerowcy rozstrzelali na dziedzińcu Pałacu Raczyńskich. Pozostałych, w tym Antka, pognano wraz z wyłapaną ludnością cywilną ze Starówki w kierunku placu Zamkowego. Wielu mordowano po drodze. Do największych egzekucji doszło na tzw. międzymurzu przy ul. Wąski Dunaj, gdzie rozstrzelano, a następnie spalono około 100 ludzi. Śmierć poniósł tam również Antoni Żelazny, czego świadkiem była bezradna siostra. Po latach opisała to wydarzenie:

Kiedy rzucono bomby na dom Długa 16 – grozi zawalenie gruzem szpitala. Trzeba ratować Tolka. Dwóch powstańców przenosi Tolka na krzesło siedzącego i teraz trzeba zdecydować, gdzie? Droga na ulicę Długą 25 jest niebezpieczna – obstrzał. Kierunek na Ministerstwo Sprawiedliwości – Długa 7, tam jest szpital – Tolka umieszczam na materacu. Sama idę do rodziców i wracam rano – chcę zrobić śniadanie – idę do kuchni, ale w pewnym momencie słyszę: Niemcy zabierają nam rannych! Biegnę i widzę – Tolek stoi w grupie rannych w bramie. Wobec tego wyprowadzam go z bramy. Młody ksiądz bierze go pod rękę i idziemy w kierunku ul. Podwale. Tak bardzo potrzebna była laska lub kijek, ale tego nie było. Doskoczył Ukrainiec z karabinem, zamierzył się na księdza, ale nie uderzył, tylko chwycił Tolka i popchnął przed siebie i na gruzy. Tolek na czworakach, popychany przez Ukraińca, idzie w kierunku Wąskiego Dunaju. Ksiądz widząc to wszystko, udziela błogosławieństwa na wypadek śmierci. I Tolek jak baranek idzie na zabicie. A ja nic nie mogę zrobić – odległość się zwiększa, a Ukrainiec go popycha. Spotykam samochód niemiecki, mówię – tam jest mój brat. Po polsku ktoś powiedział – brat będzie w lazarecie. Wsadzili do samochodu i zawieźli do szpitala na Wolę – św. Stanisława<sup>18</sup>.

Kazimiera Żelazna przebywała w szpitalu św. Stanisława, pomagając w opiece nad rannymi do końca powstania. Udało jej się odnaleźć ранego brata Andrzeja. Wraz z innymi chorymi ze szpitala pociągiem sanitarnym mieli być wywiezieni do Krakowa, ale po drodze udało im się wysiąść i udali się do rodziny do Mszczonowa. Kazimiera przybywała tam do końca maja, Andrzej zaś po wyzdrowieniu udał się do rodziny matki do Blizocina. Po dwutygodniowej podróży z Niemiec 26 maja 1945 roku do Mszczonowa dotarli rodzice i młodsza siostra pani Żelaznej, którzy – wypędzeni z domu przez Niemców – wraz z pozostałą ludnością zostali najpierw

<sup>18</sup> ADEg, *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 19, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 30; ADEg, *Ankieta uczestnika powstania warszawskiego*; L. Fajer, *Żołnierze Starówki. Dziennik bojowy kpt. Ognistego*, Warszawa 1957, s. 184–187, 381–382; S. Datner, K. Leszczyński, *Zbrodnie okupanta w czasie powstania warszawskiego w 1944 r.*, Warszawa 1962, s. 206.

z Dworca Gdańskiego wywiezieni do Pruszkowa, a następnie na przymusowe roboty do Niemiec.

Lato 1945 roku rodzina Żelaznych spędziła w Sobieszynie w Lubelskiem, jednak wieś nie dawała żadnych większych perspektyw. Natomiast w Warszawie nie było do czego wracać, gdyż dom został spalony. Całe miasto było jednym wielkim gruzowiskiem. Pozbawiona dachu nad głową rodzina postanowiła przenieść się do Elbląga. Andrzej Żelazny ukończył Szkołę Budowy Okrętów, więc mógł podjąć pracę w stoczni. Wybór padł na Elbląg, ponieważ w Gdańsku brakowało mieszkań. Drugim powodem emigracji Żelaznych do Elbląga była chęć dalszego kształcenia najmłodszej z rodzeństwa Teresy, którą posłano do znajdującego się przy ul. Królewieckiej 126 gimnazjum. Jako pierwszy do Elbląga przybył i zajął mieszkanie przy ul. Batorego 5 Andrzej. Kazimiera wraz z rodzicami, siostrą i kuzynką, po załatwieniu wszystkich formalności w Warszawie (musiała uzyskać duplikat krawieckiej legitymacji mistrzowskiej, zaświadczenie z milicji o zniszczeniu mieszkania oraz bilet kolejowy do Elbląga), przybyła pociągiem do miasta 6 października 1945 roku.

Rodzina już na dworcu musiała przejść kontrolę<sup>19</sup>. Zachował się – sporządzony 7 października 1945 roku przez Państwowy Urząd Repatriacyjny i kierownika punktu etapowego Zdzisława Bubellę – spis wszelkich ruchomości przywiezionych przez Żelaznych. Na liście znalazły się: maszyna do szycia Singer, pościel, bielizna, odzież zimowa, talerze, szkło, naczynia kuchenne, książki, zeszyty szkolne oraz albumy fotograficzne. Był to ich cały dobytek.

Rodzinę odebrał i przywiózł do mieszkania przy ul. Batorego 5 pracujący już w stoczni Andrzej. Pani Żelazna po latach w swoich zapiskach utrwaliła przyjazd do Elbląga i wygląd tego zupełnie obcego dla niej i rodziny powojennego miasta:

Przyjeżdżamy na dworzec w Elblągu. Zniszczenia ogromne, lokujemy się na dworcu. Rodzina z bagażem na dworcu. Ja i tatuś idziemy szukać ul. Batorego, Andrzeja. Ludzi nie ma – żeby się dowiedzieć, jak iść. Spotykam pewnego pana, który mówi: Koło tego kościoła, co widać wieżę, są tam takie małe uliczki, może tam. Napisy niemieckie. Nie ma ludzi, żadnych środków lokomocji. Powoli zbliżamy się do kościoła (św. Pawła). Idąc, rozmawiamy dość głośno. Ulica pusta, jest rano. Wreszcie słyszę głos Andrzeja i jego głowa wychodzi z małego okienka w piwnicy. Odnaleziona ul. Batorego, dom i Andrzej otwiera nam drzwi. Wchodzimy, Andrzej jest już ubrany, idzie do Stoczni, bierze taki mały samochód (3-kołowy), jedzie na dworzec po rodzinę i bagaże. Przyjeżdża rodzina i lokujemy się. Porządki. Mieszkanie składa się z kuchni, 5 pokoi, piwnicy, strychu – Andrzej nic nie robił – czekał na rodzinę<sup>20</sup>.

Niestety, 26 grudnia 1945 roku w wieku 14 lat zmarła w szpitalu zakaźnym w Elblągu Teresa Ludwika Żelazna. Nie wiadomo, co było przyczyną zgonu dziewczynki. Wówczas w Elblągu, podobnie jak i w całej Polsce, panowała epidemia duru brzuszowego. Jednakże wysłane do Gdańska wyniki badań wykluczyły tyfus. Dlatego w akcie zgonu podano, że zmarła z wycieńczenia. Dziewczynkę pochowano na cmentarzu

<sup>19</sup> ADEg, *Wspomnienia Kazimieri Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 24, 24 A, 25, 30, 32, 33, 34, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45.

<sup>20</sup> Tamże; ADEg, *Spis rzeczy przywiezionych do Elbląga z Warszawy dnia 7-10-1945 r.*



św. Wojciecha w Elblągu. Uroczystości pogrzebowe odprawił wspomniany wcześniej o. Żynel, którego Kazimiera znała osobiście.

Oboje z bratem Andrzejem od 1946 roku należeli do działającego przy kościele św. Pawła chóru zebranego przez organistę Cukrowskiego. Po ślubie brata autorki wspomnień w lipcu 1946 roku rodzice przenieśli się do wynajętego wcześniej przez Kazimierę mieszkania przy ul. Traugutta 18, gdzie prowadziła ona swoją pracownię krawiecką. Mieszkania poszukiwała razem z komornikiem. Lokal, który znaleźli, był częściowo zdewastowany, podobnie jak inne domy w mieście, i wymagał remontu. Kazimiera wspomina:

Dom okazały, parter tylko zajęty, na II piętrze kartka napisana na maszynie: Mieszkanie zajęte dla pracownika Urzędu Finansowego. Komornik uśmiecha się, otwiera drzwi i wchodzimy. Jest 1 pokój zniszczony przez bombę – dziura w suficie, widać niebo, wymaga wielkiego remontu, inne pokoje są w porządku, jest nawet balkon. Ale ten uszkodzony pokój przeraża. Idziemy dalej. Patrzę i przykro mi, jak ludzie wypędzają Niemkę, która płacze, zajmują jej mieszkanie.

Niestety, przypadki wyrzucania ludności niemieckiej z ich domostw były bardzo częste. Niemiecki ksiądz Paulus Hermann wspominał: „Niemców wyrzucano na ulicę. Mogli wziąć ze sobą niewiele albo też czasami nie pozwalano im niczego zabrać. Nic nie dawały sprzeciwy wnoszone do urzędu kwaterunkowego. Nikt nie troszczył się o los wyrzuconych z domu. Wkrótce opróżniano w ten sposób całe ciągi ulic”. Opuszczone domy zazwyczaj były grabione przez licznie w tym czasie przyjeżdżających do Elbląga szabrowników, którzy wynosili meble, sprzęt oraz cenne przedmioty. Jak wynika z opisu Kazimieri, jej mieszkanie miał spotkać podobny los:

Patrzę, że w jednym pokoju są meble złożone (przygotowane do wywiezienia). A na drugi dzień wpada młody mężczyzna i pyta: Jakim prawem pani zajęła to mieszkanie? Ja na to krótko: Komornik mi przydzielił. On na to: Ja przypilnuję i nie pozwolę, aby pani wywiozła te meble. Ja na to: Te meble są mi potrzebne, ja mam dowody, że moje mieszkanie w Warszawie, dom jest spalony. Prawo jest moje. Po tym już nikt się nie zgłaszał<sup>21</sup>.

W 1947 roku pani Żelazna otrzymała z Okręgowej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Warszawie pismo z prośbą o sprawozdanie odnośnie do zbrodni niemieckich popełnionych w czasie powstania warszawskiego na Starym Mieście. W tym samym roku Andrzej Żelazny po pożarze w stoczni 5 czerwca w uroczystość Bożego Ciała został aresztowany, a następnie w jednym z tzw. procesów odpryskowych skazany na sześć lat więzienia, z czego w wyniku amnestii darowano mu dwa lata. Był to już okres aresztowań i czystek przeprowadzanych przez Urząd Bezpieczeństwa, a brat Kazimieri stanowił „element niebezpieczny” – był wszak uczestnikiem powstania warszawskiego, katolikiem należącym do kościelnego chóru i udzielał się przy

<sup>21</sup> ADEg, *Wspomnienia Kazimieri Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 24, 25, 26, 32, 33, 34, 37, 46, 47; M. Józefczyk, *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246–1945*, Elbląg 2005, s. 313; M. Dubielła-Polakowska, *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–1975*, s. 70; P. Hermann, *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, s. 44–45.

odgruzowywaniu kościoła św. Mikołaja. Zmarł przedwcześnie w 1981 roku, został pochowany 5 marca na cmentarzu Bródnowskim w Warszawie<sup>22</sup>.

Pani Żelazna wspomina jeszcze o śmierci matki (20 kwietnia 1955 roku), ojca (5 grudnia 1977 roku), przeniesieniu doczesnych szczątków rodziców i siostry do grobu rodzinnego na cmentarzu Bródnowskim oraz wizycie papieża Jana Pawła II 6 czerwca 1999 roku w Elblągu. Wspomnienia wojenne i powojenne kończą się na roku 1947.

Kazimiera Żelazna zmarła 12 kwietnia 2003 roku, 22 kwietnia je ciało spoczęło w grobie rodzinnym na warszawskim Bródnie<sup>23</sup>.

Współcześnie dysponujemy nielicznymi wspomnieniami pierwszych polskich osiedleńców w powojennym Elblągu. Jeszcze mniej wspomnień pozostawiły osoby słabo wykształcone, które po prostu nie umiały w sposób uporządkowany, przemyślany i poprawną polszczyzną spisać swoich przeżyć. Inne osoby, które mogły to uczynić, uznawały, że ich losy były zwyczajne i niezasługujące na upamiętnienie. Kazimiera Maria Żelazna dzięki ks. Mieczysławowi Józefczykowi odważyła się krótko przed śmiercią opisać swoje życie. W jej wspomnieniach fragmenty swoich losów odnalazłoby wiele rodzin przybyłych do Elbląga z centralnej Polski po 1945 roku. Wspomnienia pani Żelaznej z oczywistych powodów są subiektywne. Dzięki swoistej prostocie, niewyszukanemu stylowi, a nawet błędom są wyjątkowym zapisem. Dotykają codzienności zwykłego człowieka, cierpienia, biedy, lęków, ale i nadziei. Tych treści nie znajdziemy w oficjalnych dokumentach urzędowych, które gromadzą archiwa, a opracowują historycy.

## ŻYCIE NA GRUZACH WARSZAWY I ELBLĄGA OPISANE WE WSPOMNIENIACH KAZIMIERY MARII ŻELAZNEJ (1913–2003)

### STRESZCZENIE

Kazimiera Maria Żelazna urodziła się 29 października 1913 roku w Warszawie. Z zawodu była krawcową. Do 1944 roku mieszkała przy ul. Freta na Nowym Mieście w Warszawie. Po zakończeniu II wojny światowej wraz z rodziną przeniosiła się do Elbląga, który był dużym przemysłowym miastem. Mimo zniszczeń wojennych ocalało tutaj wiele fabryk i przedsiębiorstw, łatwo więc było o pracę i mieszkanie, które zostały opuszczone przez wysiedloną ludność niemiecką. Kazimiera Maria Żelazna pozostała w Elblągu do końca swego życia. Zmarła 12 kwietnia 2003 roku. W Archiwum Diecezji Elbląskiej zachowały się

<sup>22</sup> ADEg, *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 35, 38, 38A, 39; ADEg, *Pismo z Okręgowej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Warszawie*, Warszawa dnia 11.01.1947 r.; G. Wosińska, *Pożar i szpiedzy*, Warszawa 2013, passim; G. Wosińska, *Sprawa elbląska*, „Najwyższy Czas” 39–40(2013), s. 49–51; *Śp. Andrzej Żelazny*, w: *Grobonet. Cmentarz Bródziński w Warszawie* [on-line], <https://brodnowski.grobonet.com/grobonet/start.php?id=detale&idg=141751&inni=0> (dostęp: 5.12.2023).

<sup>23</sup> ADEg, *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.*, s. 47, 51, 52; *Śp. Kazimiera Maria Żelazna*, w: *Grobonet. Cmentarz Bródziński w Warszawie* [on-line], <https://brodnowski.grobonet.com/grobonet/start.php?id=detale&idg=386660&inni=0> (dostęp: 5.12.2023).

nieopublikowane *Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.* Do ich spisania namówił ją ks. Mieczysław Józefczyk, ówczesny proboszcz parafii św. Mikołaja w Elblągu. Wspomnienia te, choć napisane prostym językiem, są bardzo cenne. Obejmują okres warszawski (czas II wojny światowej i powstanie warszawskie), ale odnoszą się także do pierwszych powojennych lat przeżytych w Elblągu. Kazimiera była świadkiem tak ważnych wydarzeń, jak eksplozja w czołgu pułapce przy ul. Kilińskiego w Warszawie, masakra powstańczych szpitali 2 września 1944 r. czy wysiedlenie ludności niemieckiej z Elbląga i masowy napływ na te tereny ludności polskiej. Celem prezentowanego artykułu jest ukazanie codziennego życia z perspektywy zwykłej polskiej rodziny podczas II wojny światowej oraz w pierwszych latach powojennych.

**LIFE ON THE RUINS OF WARSAW AND ELBLAG  
DESCRIBED IN THE MEMOIRS OF KAZIMIERA MARIA ZELAZNA (1913–2003)**

SUMMARY

Kazimiera Maria Zelazna was born on 29 October 1913 in Warsaw. She was a dressmaker by profession. Until 1944, she lived on Freta Street in the New Town in Warsaw. After the end of World War II, she and her family moved to Elblag, which was a large, industrialised city. Despite the destruction of the war, many factories and businesses had survived here. It was therefore easy to find work and housing, which had been abandoned by the displaced German population. Kazimiera Maria Zelazna remained in Elblag until the end of her life. She died on 12 April 2003. The unpublished “Memoirs of Kazimiera Maria Zelazna from 1999” are preserved in the Elblag Diocese Archives. Mrs Zelazna was persuaded to write them down almost before the end of her life by Father Mieczysław Jozefczyk, then pastor of St. Nicholas Parish in Elblag. These memoirs, though written in simple language, are very valuable. They cover the Warsaw period (the time of the Second World War and the Warsaw Uprising), but also refer to the first post-war years lived in Elblag. Kazimiera Maria Zelazna witnessed such important events as, for example, the explosion of the ‘trap tank’ at Kilinskiego Street in Warsaw, the massacre of insurgent hospitals on 2 September 1944, or the displacement of the German population from Elblag and the mass influx of Polish people into the area. The aim of the presented article is to show everyday life from the perspective of an ordinary Polish family during World War II and in the first post-war years.

**DAS LEBEN AUF DEN RUINEN VON WARSCHAU UND ELBLĄG  
BESCHRIEBEN IN DEN ERINNERUNGEN  
VON KAZIMIERA MARIA ZELAZNA (1913–2003)**

ZUSAMMENFASSUNG

Kazimiera Maria Zelazna wurde am 29. Oktober 1913 in Warschau geboren. Sie war von Beruf Schneiderin. Bis 1944 lebte sie in der Freta-Straße in der Neustadt von Warschau. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zogen sie und ihre Familie nach Elbląg, einer großen Industriestadt. Trotz der Kriegszerstörungen hatten hier viele Fabriken und Unternehmen überlebt. Es war daher leicht, Arbeit und Wohnungen zu finden, die von der vertriebenen deutschen Bevölkerung verlassen worden waren. Kazimiera Maria Zelazna blieb bis an ihr Lebensende in Elbląg. Sie starb am 12. April 2003. Die unveröffentlichten „Erinnerungen von Kazimiera Maria Zelazna aus dem Jahr 1999“ befinden sich im Archiv der Diözese Elbląg. Frau Zelazna wurde kurz vor ihrem Lebensende von Pater Mieczysław Jozefczyk, dem damaligen Pfarrer der Pfarrei St. Nikolaus in Elbląg, dazu überredet, sie niederzuschreiben. Diese Memoiren sind zwar in einfacher Sprache geschrieben, aber sehr wertvoll. Sie umfassen die Warschauer Zeit (die Zeit des Zweiten Weltkriegs und des Warschauer Aufstands), beziehen sich aber auch auf die ersten Nachkriegsjahre in Elbląg. Kazimiera Maria Zelazna war Zeugin so wichtiger Ereignisse wie der Explosion des „Panzers“ in der Kilinskiego-Straße in Warschau, des Massakers an den Krankenhäusern der Aufständischen am 2. September 1944 oder der Vertreibung der deutschen Bevölkerung aus Elbląg und des Massenzustroms von Polen in das Gebiet. Ziel des vorliegenden Artikels ist es, den Alltag aus der Perspektive einer einfachen polnischen Familie während des Zweiten Weltkriegs und in den ersten Nachkriegsjahren zu zeigen.

**BIBLIOGRAFIA**

**Źródła:**

**Archiwum Diecezji Elbląskiej (ADEg):**

*Wspomnienia Kazimierzy Marii Żelaznej z 1999 r.*

*Ankieta uczestnika powstania warszawskiego.*

*Pismo z Okręgowej Komisji Badania Zbrodni Niemieckich w Warszawie, Warszawa dnia 11.01.1947 r.*

*Spis rzeczy przywiezionych do Elbląga z Warszawy dnia 7-10-1945 r.*

**Opracowania:**

Czerniawski B., *Działalność polskich grup operacyjno-administracyjnych w Elblągu w 1945 roku*, „Rocznik Elbląski” 5(1972), s. 193–213.

Datner S., Leszczyński K., *Zbrodnie okupanta w czasie powstania warszawskiego w 1944 r.*, Warszawa 1962.

Dubiella-Polakowska M., *Życie społeczne Elbląga w latach 1945–1975*, w: *Historia Elbląga*, t. V 1945–1975, cz. 2: *Spółczesność, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 5–116.

Fajer L., *Żołnierze Starówki. Dziennik bojowy kpt. Ognistego*, Warszawa 1957.

- Gierulski J., *Problemy organizacji i techniki Zakładów Mechanicznych im. Gen. K. Świerczewskiego w Elblągu w latach 1945–1975*, „Rocznik Elbląski” 8(1979), s. 231–238.
- Gliniecki T., *Rajd czołgów przez Elbląg ze stycznia 1945 r. w świetle strat osobowych 31 Brygady Pancerniej Armii Czerwonej*, „Rocznik Elbląski” 27(2016), s. 157–178.
- Golon M., *Elbląg w 1945 roku*, w: *Historia Elbląga*, t. V: 1945–1975, cz. 1: *Historia polityczna i gospodarka Elbląga*, red. A. Groth, Gdańsk 2006, s. 5–39.
- Hermann P., *Relacja o czasach polskich i rosyjskich w Elblągu od stycznia 1945 do maja 1946 roku*, oprac. M. Józefczyk, Gdańsk–Elbląg 2009.
- Józefczyk M., *Elbląg i okolice 1937–1956. Chrześcijaństwo w tyglu dwu totalitaryzmów*, Elbląg 1998.
- Józefczyk M., *Elbląskie duchowieństwo katolickie na tle dziejów miasta 1246–1945*, Elbląg 2005.
- Józefczyk M., *Totalitaryzm hitlerowski i stalinowski w walce z chrześcijaństwem na przykładzie parafii św. Wojciecha w Elblągu*, „Studia Elbląskie” 10(2009), s. 41–43.
- Kolendo J.J., *Transfer ludności niemieckiej z miasta Elbląga i powiatu w latach 1945–1947*, „Rocznik Elbląski” 4(1969), s. 169–203.
- Kopiczko A., *Duchowieństwo katolickiej diecezji warmińskiej w latach 1945–1992*, część 2: *Słownik*, Olsztyn 2007.
- Księga pamięci i wdzięczności*, red. S. Ewertowski, W. Zawadzki, Elbląg 2007.
- Kukliński J., *Przedsiębiorstwo Schichaua w latach 1837–1945*, „Rocznik Elbląski” 13(1993), s. 37–61.
- Misztal Z., *Przejęcie, odbudowa i rozwój zakładów przemysłowych Elbląga w latach 1945–1948*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 55–69.
- Murzynowski J., *Ruiny i ludzie*, w: *Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, red. R. Tomczyk, Elbląg 1997, s. 42–98.
- Sulima-Gillow R., *Pamiętnik elbląski*, w: *Ocalić od zapomnienia. Półwiecze Elbląga (1945–1995) w pamiętnikach, notatkach i materiałach wspomnieniowych ludzi Elbląga*, red. R. Tomczyk, Elbląg 1997, s. 30–41.
- Szarota T., *Okupowanej Warszawy dzień powszedni*, Warszawa 2010.
- Szymański M., Jurek W., *Rozwój przemysłu w Elblągu w latach 1945–1970*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 71–90.
- Tarczyński M., *Rajd elbląski kpt. G.L. Diaczenki na tle działań 29 Znamieńskiego Korpusu Pancernego Gwardii (23–26 I 1945)*, „Rocznik Elbląski” 7(1976), s. 23–53.
- Wosińska G., *Pożar i szpiedzy*, Warszawa 2013.
- Wosińska G., *Sprawa elbląska*, „Najwyższy Czas” 39–40(2013), s. 49–51.
- Zawadzki W., *Spuścizna archiwalna po ks. infułacie dr. Mieczysławie Józefczyku (1928–2019)*, „Studia Elbląskie” 21(2020), s. 467–479.
- Zawadzki W., *Sytuacja katolików w powojennym Elblągu do wizyty prymasa Wyszyńskiego w 1958 roku*, „Studia Elbląskie” 33(2022), s. 123–132.
- Zawadzki W., *Życie religijne w Elblągu w latach 1945–1992*, w: *Historia Elbląga*, t. V 1945–1975, cz. 2: *Spółeczeństwo, kultura, wyznania i rozwój przestrzenny*, red. A. Groth, Gdańsk 2005, s. 165–263.

**Źródła internetowe:**

Kwiatkowski R., *Patriota do końca – o Hilary Praczu-Praczyńskim (1900–1970)*, w: *Prowincja Matki Bożej Niepokalanej Zakonu Braci Mniejszych Konwentalnych w Warszawie* [on-line], <http://www.franciszkanie-warszawa.pl/?p=5765> (dostęp: 5.12.2023).

Mieczysław Józefczyk, w: *Leksykon kultury Warmii i Mazur* [on-line], [http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Mieczysproc.C5proc.82aw\\_Jproc.C3proc.B3zefczyk](http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Mieczysproc.C5proc.82aw_Jproc.C3proc.B3zefczyk) (dostęp: 5.12.2023).

Śp. Andrzej Żelazny, w: *Grobonet. Cmentarz Bródziński w Warszawie* [on-line], <https://brodnowski.grobonet.com/grobonet/start.php?id=detale&idg=141751&inni=0> (dostęp: 5.12.2023).

Śp. Kazimiera Maria Żelazna, w: *Grobonet. Cmentarz Bródziński w Warszawie* [on-line], <https://brodnowski.grobonet.com/grobonet/start.php?id=detale&idg=386660&inni=0> (dostęp: 5.12.2023).

Zawadzki W., *Żynel, Apoloniusz (1914–1987) – duchowny katolicki, franciszkanin*, w: *Elbląski Wortal Historyczny* [on-line], <http://historia.bibliotekaelblaska.pl/biogram/zynel-apoloniusz-19141987-duchowny-katolicki-franciszkanin> (dostęp: 15.03.2024).

## MALOWIDŁO ŚCIENNE Z PRZEDSTAWIENIEM CZTERNASTU ŚWIĘTYCH WSPOMOŻYCIELI W KOŚCIELE W MORĄGU

**Słowa kluczowe:** malowidła ścienne, ikonografia, średniowiecze, późny gotyk, Morąg, święci, kult, Czternastu Świętych Wspomożycieli

**Keywords:** wall paintings, iconography, Medieval, late Gothic, Morag, saints, cult, Fourteen Holy Helpers

**Schlüsselwörter:** Wandmalerei, Ikonographie, Mittelalter, Spätgotik, Morag, Heilige, Kult, Vierzehn Heilige Helferinnen

Średniowieczne malarstwo monumentalne w dawnym państwie zakonnym w Prusach rozwijało się od drugiej ćwierci XIV wieku po pierwszą ćwierć wieku XVI<sup>1</sup>. Malowidłami zdobiono wnętrza kościołów i kaplic, zamków krzyżackich i biskupich, miejsc użyteczności publicznej, jak również domy mieszkalne. Gotyckie malarstwo monumentalne w Prusach przedstawiało różnorodne programy ikonograficzne. Dominowały w nich postacie świętych, które umieszczane były głównie na bocznych ścianach kościołów<sup>2</sup>. Wśród zachowanych przykładów malarstwa monumentalnego pod względem ikonograficznym wyróżniają się malowidła w kościele pw. Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Morągu (Parafia Rzymskokatolicka pw. św. Józefa, województwo warmińsko-mazurskie, powiat ostródzki). Gotyckie malowidła ścienne na pobiale wapiennej znajdują się w prezbiterium tejże świątyni. (ilustr. 1). Ulokowana jest ona w południowo-wschodniej części miasta, w pobliżu dawnych murów miejskich, granicząc poprzez fosę z dawnym zamkiem krzyżackim.

---

\* Jakub Małek – historyk, magister ochrony dóbr kultury, kustosz w Muzeum Archidiecezji Warszawskiej, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2606-0648>, e-mail: [k.malek98@gmail.com](mailto:k.malek98@gmail.com). Prezentowany artykuł powstał na podstawie pracy magisterskiej autora pt. *Gotyckie malowidła ścienne w kościele Świętych Apostołów Piotra i Pawła w Morągu* (promotorzy: dr hab. Monika Jakubek-Raczkowska, prof. UMK, dr hab. Juliusz Raczkowski, prof. UMK, Wydział Sztuk Pięknych UMK, Toruń 2023). Artykuł prezentuje tylko jeden wybrany wątek z tego opracowania.

<sup>1</sup> J. Domasłowski, *Malarstwo ścienne na Pomorzu Wschodnim*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1: *Synteza*, red. A.S. Labuda, K. Secomska, Dzieje Sztuki Polskiej, t. 2, cz. 3, Warszawa 2004, s. 117.

<sup>2</sup> A. Karłowska-Kamzowa, *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie Środkowo-Wschodniej. Materiały konferencji naukowej Instytutu Historii Sztuki (Poznań 20–23 X 1975)*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1977, s. 143–147.

Ikonograficznie malowidła w Morągu powielają znane z innych świątyń wzorce. Kolegium apostołskie, postać św. Barbary, kompozycja ze Świętym Jerzym walczącym ze smokiem czy też grupa ukrzyżowania były częstymi tematami w różnych średniowiecznych wystrojach na terenie Prus. Tym, co wyróżnia zespół morąski na tle innych przykładów malarstwa monumentalnego na terenie Pomorza Wschodniego, są kompozycja z Wielką Rodziną Marii, postać św. Wolfganga oraz dwustrefowa kompozycja przedstawiająca Marię z Dzieciątkiem w otoczeniu Czternastu Świętych Wspomożycieli, a także sceny objawień z Frankenthalu w obecności św. Elżbiety z Turynii (?). Tematy te nie mają analogii w malarstwie monumentalnym na terenie Prus.

W swoim artykule chciałbym pochylić się nad interpretacją oraz znaczeniem ostatniej z wymienionych kompozycji. Przyczynkiem do badań na temat sceny związanej z Czternastoma Świętymi Wspomożycielami jest artykuł Moniki Jankiewicz-Brzostowskiej pt. *Zabytki kultu Czternastu Wspomożycieli w Polsce*, opublikowanego w „Studiach Elbląskich” w 2002 roku<sup>3</sup>.

### DATOWANIE MALOWIDEŁ

Malowidła ściennie w kościele były przez badaczy datowane różnie. Ich metrykę określano ogólnie na wiek XV<sup>4</sup> lub drugą połowę stulecia<sup>5</sup>, ale podawano też bardziej szczegółowe datowania – od trzeciej ćwierci XV wieku<sup>6</sup>, przez czwartą ćwierć<sup>7</sup>, koniec wieku XV<sup>8</sup> aż po początek wieku XVI<sup>9</sup>. Najbardziej precyzyjnie próbował datować je Karol Dąbrowski: na lata po roku 1461<sup>10</sup>.

Jako element datujący może być wskazana już scena związana z ikonografią Czternastu Świętych Wspomożycieli. Dolna część tego malowidła dotyczy objawień z miejscowości Frankenthal, które – o czym będzie mowa później – miały miejsce w latach 1445–1446, sama kaplica objawień powstała zaś w 1448 roku<sup>11</sup>. Od lat sześćdziesiątych tego stulecia znane są także inne miejsca, w których czczeni byli

<sup>3</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu Czternastu Wspomożycieli w Polsce*, „Studia Elbląskie”, 4(2002), s. 167–176.

<sup>4</sup> G. Dehio, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preußen*, neu bearbeitet von E. Gall, München–Berlin 1952, s. 157.

<sup>5</sup> T. Chrzanowski, M. Kornecki, J. Samek, *Katalog zabytków sztuki w Polsce – Powiat morąski*, mps w Archiwum KZSP, Warszawa 1954, s. 26 [dostęp: IS PAN]; M. Jakubek-Raczkowska, *Obrazy w przestrzeni liturgicznej miejskich kościołów parafialnych w średniowiecznych Prusach. Przegląd funkcji*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego*, red. R. Biskup i A. Radziwiński, Toruń 2015, s. 188.

<sup>6</sup> *Gotyckie malarstwo ściennie w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Historia Sztuki 17, Poznań 1984, s. 233.

<sup>7</sup> J. Domasłowski, *Malarstwo ściennie*, w: *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, red. J. Domasłowski, A. Karłowska-Kamzowa, A.S. Labuda, Prace Komisji Historii Sztuki 17, Warszawa–Poznań 1990, s. 48–49.

<sup>8</sup> W. Szymański, A. Rzymska, *Kościół farny św. Piotra i Pawła w Morągu*, Morąg 2000, s. 22.

<sup>9</sup> A. von Weyde, *Mohrungen. Ein Führer durch die Herderstadt*, Mohrungen 1934, s. 19.

<sup>10</sup> K. Dąbrowski, *Konserwacja polichromii w Morągu*, „Ochrona Zabytków” 4(1951), s. 68.

<sup>11</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168–169.



Święci Wspomożyciele i do których odbywały się liczne pielgrzymki<sup>12</sup>. Można zatem przyjąć, że malowidło z kościoła w Morażu wpisuje się w rosnącą popularność kultu Vierzehnheiligen i datować je *post quem* na trzecią ćwierć XV wieku.

Inną wskazówką, istotną dla datowania morąskich malowideł, jest ulokowana w nich postać św. Wolfganga. Według Alicji Grabowskiej-Lysenko żywiołowy rozwój kultu tego świętego przypadł dopiero na późne średniowiecze i związany był z rozpowszechnieniem legend o nim, zawartych w zbiorze żywotów *Der Heiligen Leben*, wydanym w 1471 roku w Augsburgu<sup>13</sup>. To źródło mogło być kluczowe dla rozwoju kultu św. Wolfganga, który zarówno w Europie Zachodniej, jak i w Prusach nasilił się w końcu XV wieku. Datą graniczną (*post quem*) byłby zatem rok wydania legendy.

### MATKA BOŻA Z DZIECIĄTKIEM W OTOCZENIU CZTERNASTU ŚWIĘTYCH WSPOMOŻYCIELI

Cała kompozycja (ilustr. 2), wraz z obramieniem, ma wymiary 250 × 360 cm (podział na strefy jest symetryczny, obie sceny bez obramienia osiągają wysokość 115 cm). Górna kompozycja to wielofiguralna scena prezentacyjna ukazująca Marię z Dzieciątkiem Jezus w otoczeniu Czternastu Świętych Wspomożycieli (ilustr. 3). Wszystkie postacie ukazane zostały *en plein pied*, na jednej wysokości, w izokefalicznym szeregu; scharakteryzowane są poprzez tarczowe nimby barwy żółtej i atrybuty indywidualne. Kompozycja jest symetryczna – stojąca na osi Maria ujęta jest frontalnie, a towarzyszący jej święci, po siedmiu z każdej strony, są ujęci (z nielicznymi wyjątkami) *en trois quarts* i twarzami zwróceniu ku niej. Cała grupa postaci stoi na wąskim czerwonym skrawku gruntu, porośniętym czarno malowaną murawą, rozpościerającym się na całą szerokość pola obrazowego. Tło kompozycji jest neutralne, barwy białej, choć fragmentarycznie widoczny jest najprawdopodobniej pierwotny kolor barwy żółtej. Widniejąca u dołu pojedyncza linia inskrypcji jest kompletnie nieczytelna. Najprawdopodobniej mogły być tam zapisane imiona świętych w celu ich identyfikacji, nazwa sceny bądź inskrypcja dewocyjna.

Jako pierwszy od lewej (ilustr. 4) został przedstawiony św. Krzysztof. Ukazany tu jest jako dojrzały mężczyzna o długich jasnobrązowych włosach i krótkim zarostku, odziany w szatę do kolan koloru jasnozielonego oraz ciemnoczerwony płaszcz, luźno opadający na lewy bark. Lewą ręką wspiera się na kosturze, zwieńczonym schematycznie namalowaną koroną drzewa, prawą ręką zaś podtrzymuje ten atrybut. Na barkach świętego, z lewej strony, ukazana jest mała jasnowłosa postać dziecka z nimbem wokół głowy, które utożsamiane jest z Jezusem. Postać ta, stojąca na plecach św. Krzysztofa, zwrócona jest w prawą stronę. Ubrana jest w długą białą szatę, prawą dłoń ma ułożoną w geście błogosławieństwa, lewą ręką zaś przytrzymuje się głowy św. Krzysztofa.

Następnie została przedstawiona postać św. Pantaleona. Jest to młodzieniec bez zarostu, o długich jasnych włosach, odziany w świecki strój – białą tunikę spodnią do

<sup>12</sup> Tamże, s. 169.

<sup>13</sup> A. Grabowska-Lysenko, *Materialne świadectwa kultu św. Wolfganga u schyłku średniowiecza w Prusach jako element religijnego dziedzictwa regionu*, w: *Stare i nowe dziedzictwo Torunia, Bydgoszczy i regionu* (II), red. M. Jakubek-Raczkowska, Toruń 2020, s. 77–79, przypisy 14–19.

kolan, na której nosi zielony kaftan z rękawami, przepasany żółtym paskiem, rozcięty na udach oraz przy szyi, na nogach zaś ma jasne nogawice, a na stopach jasnobrązowe trzewiki. Obie ręce podniesione ma ponad głowę i złożone walcowatym przedmiotem barwy szarej, co jest związane z legendą o tym świętym, który zginąć miał śmiercią męczeńską przez przybicie jego rąk do głowy.

Po prawej stronie św. Pantaleona przedstawiona została młodzieńcza postać św. Wita, bez zarostu, z długimi jasnymi włosami. Ubrany jest podobnie jak poprzedni święty – w przepasany żółtym paskiem, marszczony kaftan koloru jasnoróżowego. Na nogach ma zielone nogawice, a na stopach białe trzewiki. W prawej ręce trzyma swój atrybut – koguta, namalowanego schematycznie barwami żółtą oraz czerwoną (grzebień), lewą ręką wskazuje na niego.

Obok św. Wita namalowana została postać św. Idziego, ukazanego w brązowym habicie z kapturem wokół ramion, z jasną tonsurą na głowie. Lewą ręką dotyka on schematycznie namalowanej łani barwy żółtej, o pomniejszych proporcjach. Zwierzę stojąc na tylnych kopytach, przednimi opiera się o świętego, który prawą rękę ma zaciśniętą, jakby w niej coś trzymał (atrybut nie zachował się).

Kolejną postacią jest św. Błażej, przedstawiony na malowidle jako dojrzały mężczyzna. Ubrany jest w biskupie szaty pontyfikalne: białą albę i zieloną kapę spiętą okrągłą żółtą fibułą, na rękach ma białe rękawiczki, a na głowie białą mitrę przedzieloną na środku i po bokach pionowymi pasami barwy czerwonej. W lewej ręce trzyma swój atrybut – szpulę z nawiniętą wełną, w prawej zaś – pastorał zakończony kurwaturą<sup>14</sup> koloru żółtego.

Dalej ukazany został św. Erazm. Jest to również dojrzały mężczyzna ubrany w szaty biskupie: białą długą albę, z zaznaczoną w dolnej części ornamentalną parurą, dalmatykę koloru czerwonego, a z wierzchu ornat koloru złotego malowany żółcienią, z podszewką koloru zielonego. Na głowie ma infulę, zbliżoną do tej, którą nosi św. Błażej. W prawej ręce trzyma słabo zachowany pastorał z zakręconą kurwaturą, w lewej zaś atrybut – korbę koloru żółtego.

Obok św. Erazma ukazana została młodzieńcza postać św. Barbary o długich jasnych włosach, odzianej w długą zieloną szatę i czerwony płaszcz spływający z lewego ramienia i owinięty wokół ciała. Święta trzyma w lewej ręce model wysokiej wieży koloru czerwonego, zwieńczonej stożkowatym hełmem, w prawej zaś – zieloną palmę męczeństwa.

W centralnej części sceny przedstawiona została postać stojącej Maryi z Dzieciątkiem trzymanym na prawym ramieniu. Malowidło w tym miejscu jest słabo zachowane. Madonna ma długie jasne włosy, które spływają na ramiona. Jej twarz jest lekko pochylona ku Dzieciątku, które obejmuje oburącz przed sobą. Ubrana jest w białą suknię i biały płaszcz z zielonym podbiciem. Dzieciątko jest całkiem nagie, główkę ma zwróconą w prawą stronę i lekko uniesioną w kierunku Marii. Jego nóżki swobodnie opadają w dół, ręce natomiast ma wyciągnięte w stronę postaci św. Kata-

<sup>14</sup> Kurwatura (łac. *curvatura*) – zakrzywienie pastorału w jego górnej części, określane też jako krzywaśń, co w rozumieniu teologicznym ma wyrażać troskę pasterską biskupa o lud i służyć przygarzaniu do wspólnoty tych, którzy błądzą. Por. P. Towarek, *Odnaki pontyfikalne biskupa: historia i symbolika*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 159.

rzyny. Ujęcie ikonograficzne nawiązuje być może do charakterystycznego dla okresu około 1400 roku typu Pięknych Madonn.

Drugą grupę świętych (ilustr. 5) rozpoczyna postać św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Święta jest ukazana jako młoda dziewczyna o długich jasnych włosach, ubrana w długą suknię barwy zielonej oraz płaszcz koloru czerwonego, który podtrzymuje dociśniętymi do korpusu łokciami. W lewej ręce trzyma miecz jednoręczny koloru czerwonego, z trzonem zwieńczonym okrągłą głowicą, prostym jalcem oraz ostro zakończonym czubkiem. Miecz skierowany jest w dół. Prawa dłoń jest wysunięta w stronę Dzieciątka Jezus. Ich kontakt sugeruje, że mamy do czynienia z nawiązaniem do zaślubin św. Katarzyny. U dołu przedstawiony został jeszcze jeden atrybut świętej – koło od wozu, które w moraskim malowidle ma barwę żółtą.

Obok męczennicy z Aleksandrii autor malowidła umieścił postać również młodzieńczej, jasnowłosej św. Małgorzaty, ubranej w spodnią szatę koloru czerwonego oraz długi płaszcz barwy zielonej, spięty okrągłą fibulą barwy żółtej. Prawą rękę święta ma uniesioną w stronę św. Katarzyny, a dłoń zaciśniętą, trzyma w niej bowiem ledwo widoczną dziś lancę, którą godzi w leżącego u jej stóp smoka siedzącego na dwóch łapach. Stwór ma pysk z rozwartą paszczą wysoko podniesiony, podobnie jak ogon.

Dalej ukazany został w sposób młodzieńczy św. Cyriak, który ma długie jasne włosy, a ubrany jest w długą albę i złotą dalmatykę z czerwonymi ornamentami. Dłonie świętego, splecione na linii pasa, trzymają przedmiot barwy szarej, który kształtem przypomina jego atrybut – kosz z chlebem lub łódkę z kadzidłem.

Po prawej św. Cyriaka ukazany został bezgłowy św. Dionizy w stroju biskupim, ubrany w długą albę, zieloną dalmatykę i biały ornat. Ręce świętego są splecione razem na linii pasa i podtrzymują atrybut postaci: ściętą głowę o blond włosach i zamkniętych oczach.

W dalszej kolejności malowidło przedstawia św. Jerzego. Jest to postać o pomniejszonych proporcjach. Święty wyjątkowo zwrócony jest w prawą stronę, depcze masywną sylwetę smoka. Ukazano go jako jasnowłosego młodzieńca w schematycznie zarysowanej zbroi rycerskiej koloru złotego: nosi nagolenice, taszkę, folgowy fartuch, rękawice, naramienniki, napierśnik oraz obojczyk. Prawa ręka postaci uniesiona jest ku górze i najpewniej dzierżyła włócznię, lewa zaś dłoń opiera się na lewym biodrze. U stóp św. Jerzego został przedstawiony smok barwy żółto-czerwonej (jak przy postaci św. Małgorzaty). Siedzi on na dwóch łapach, mając rozwarty pysk zadarty wysoko ku górze. Jego długi ogon spoczywa swobodnie na ziemi.

Następnie widzimy na malowidle stojącą frontalnie (to wyjątek w całym cyklu) postać św. Eustachego, który ukazany jest tutaj jako dojrzały mężczyzna o długich jasnych włosach, bez zarostu. Jego ubiór stanowi schematycznie zarysowana zbroja<sup>15</sup>: trzewiki, nagolenice, folgowy fartuch z pionową linią barwy jasnobrazowej, rękawice oraz naramienniki. Na zbroi święty nosi czerwony płaszcz z zielonym podbiciem, spięty przy szyi okrągłą fibulą barwy żółtej, na głowie zaś ma mitrę książęcą. W lewej ręce św. Eustachy trzyma sporej wielkości tarczę w typie szwajcarskim, podzieloną w pas: w górnym polu zielonym widnieje bliżej nieokreślone zwierzę barwy żółtej,

<sup>15</sup> K. Kwiatkowski, *Wojska zakonu niemieckiego w Prusach 1230–1525: korporacja, jej pruskie władztwo, zbrojni, kultura wojny i aktywność militarna*, przy współpracy M. Molendy, Toruń 2016, s. 412, ilustr. 93b.

zwrócone w heraldyczną lewą stronę – może to być pies myśliwski; w dolnym polu srebrnym zaś ukazany został byk barwy czarnej, zwrócony w heraldyczną prawą stronę. Święty prawą ręką podtrzymuje sztandar, który zawieszony jest na długiej, srebrnej pice zakończony guzem. Na sztandarze rysuje się krzyż w typie krzyża skandynawskiego barwy ciemnozielonej na zielonym tle. Sztandar powiewa i zakręca się w literę S.

Tę grupę świętych zamyka młodzieńcza postać św. Achacego, ukazanego w stroju rycerskim zbliżonym do zbroi św. Jerzego. Święty odziany jest w złote trzewiki, nagolenice, taszkę, folgowy fartuch, rękawice, naramienniki, napierśnik oraz obojczyk. Na głowie ma czerwoną mitrę z obręczą barwy żółtej. W lewej ręce trzyma zieloną gałąź lub cierni.

\*

Kult Czternastu Świętych Wspomożycieli zrodził się najprawdopodobniej w XIII wieku<sup>16</sup>, a do jego rozwoju przyczynić się miały zakony kaznodziejskie<sup>17</sup>. Najwcześniejsze znane przedstawienie ikonograficzne tego tematu zachowało się w kościele dominikanów w Ratyźbonie. Datowane w przybliżeniu na rok 1320<sup>18</sup> malowidło przedstawia fryz zbudowany z dziesięciu postaci świętych (cztery z nich zostały najprawdopodobniej usunięte z powodu wykucia w ścianie gotyckiego portalu), umieszczonych w obramieniach architektonicznych. Święci ukazani są w postawie stojącej, z atrybutami, izokefalicznie (poza ostatnią postacią św. Krzysztofa, który przewyższa innych świętych). Malowidło to rozpięte jest między dwoma przęsłami ściany południowej w nawie świątyni, podobnie jak w kościele w Morągu.

Święci Wspomożyciele czczeni byli zwłaszcza w Niemczech – w miastach i wsiach, w Czechach, jak również we Włoszech. Popularność kultu wzrosła podczas wielkiej zarazy przypadającej na lata 1347–1348<sup>19</sup>. Przydomek Wspomożyciele (łac. *auxiliores* czy *auxilantes*) został im nadany z racji konkretnego patronatu w sprawach trudnych. Postacie wchodzące w skład tej grupy to święci w dużej mierze żyjący (według tradycji) na przełomie III i IV wieku, którzy dokonali żywota podczas prześladowań za czasów cesarza Dioklecjana. Kościół uznał ich wstawiennictwo u Boga za wyjątkowo skuteczne, szczególnie w trudnych sytuacjach doczesnych<sup>20</sup> – święci ci bowiem „specjalizowali się” w konkretnych sprawach. I tak św. Achacy miał wspomagać w chorobach, a św. Barbara – patronka dobrej śmierci – także w trudnych sprawach rodzinnych, św. Błażej – w bólach gardła, św. Cyriak miał opiekować się opętanymi, św. Dionizy wspomagał w bólach głowy, św. Erazm patronował osobom chorym na bóle fizyczne, św. Eustachy chronił myśliwych podczas polowań, św. Idzi opiekował się osobami chorymi na trąd, św. Jerzy chronił przed chorobami

<sup>16</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168–170.

<sup>17</sup> J. Dünninger, *Vierzehn Nothelfer*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 8: *Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer Register*, red. G.M. Lechner OSB, F. Tschochner, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 546–550.

<sup>18</sup> J. Dünninger, *Vierzehn Nothelfer*, kol. 548.

<sup>19</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168.

<sup>20</sup> I. Chisesi, *Co to za święty? Sztuka czytania obrazów. Słownik ikonografii*, tłum. K. Kozak, Kielce 2018, s. 139, s.v. Czternastu Wspomożycieli.

zwierzęta, św. Katarzyna wspomagała karmiące kobiety, św. Krzysztof był patronem w przypadku nagłej śmierci, św. Małgorzata opiekowała się matkami w czasie porodu, św. Pantaleon patronował lekarzom, a św. Wit opiekował się osobami chorymi na epilepsję. Do tej grupy lokalnie dołączani byli inni święci otaczani szczególną czcią na danym obszarze – m.in. we Włoszech przedstawiany był św. Sebastian, a w różnych regionach Niemiec zamiennie z innymi świętymi występowali: św. Leonard (zamiast św. Idziego), św. Mikołaj (zamiast św. Błażeja), św. Sykstus (zamiast św. Dionizego), św. Oswald (zamiast św. Achacego) lub św. Hubert (zamiast św. Eustacheo)<sup>21</sup>. Malowidło ścienne z kościoła w Morażu przedstawia grupę zestawioną według klasycznego katalogu świętych.

Rozkwit ikonografii Czternastu Świętych Wspomożycieli przypadł na połowę wieku XV oraz wiek XVI<sup>22</sup>. Znane są liczne przykłady malarstwa tablicowego z ukazaniem tej grupy, szczególnie w retabulach ołtarzowych i predellach. Z terenów Prus znana jest predella z katedry w Kołobrzegu (obecnie w Muzeum Narodowym w Szczecinie), pochodząca z ołtarza św. Anny i św. Mikołaja, datowanego na pierwszą ćwierć wieku XVI<sup>23</sup> (ilustr. 8). Na predelli tej ukazani zostali Święci Wspomożyciele, którzy otaczają przedstawioną w centralnej części Marię z Dzieciątkiem. Wariant ten jest zbliżony do malowidła ściennego w Morażu – niewykluczone, że jego wykonawca mógł wzorować się na przykładach pochodzących z predell tego okresu. Znane są również przedstawienia Świętych Wspomożycieli, gdzie w centrum przedstawiany jest Chrystus w typie Męża Bolesci<sup>24</sup> lub występuje grupa samych świętych.

## NIEZIDENTYFIKOWANA SCENA RELIGIJNO-HISTORYCZNA

Poniżej kompozycji z Czternastoma Świętymi Wspomożycielami została przedstawiona scena o niezidentyfikowanym jak dotąd temacie (ilustr. 3). Jest to procesyjny pochod dwóch grup postaci świętych (łącznie czternastu). W scenie pojawia się także dwóch mężczyzn w strojach świeckich oraz klęcząca święta niewiasta bez atrybutów. Wszystkie postacie, podobnie jak w górnej strefie, znajdują się na łące barwy jasnoczerwonej, będącej tłem całej sceny; roślinność (widzimy tu głównie trawy) oraz kamienie namalowano schematycznie za pomocą barwy brązowej. Na dalszym planie ukazany został syntetyczny pejzaż: pas jasnozielonych i żółtych pagórków z daleką panoramą miasta, powyżej horyzontu zaś pozostawiono neutralne tło pobiałe.

Grupa po lewej stronie pola obrazowego to procesja dwunastu postaci w dwóch izokefalicznych szeregach, zakomponowanych kulisowo. Wszystkie mają jasne włosy i nimby wokół głów, kroczą w prawą stronę, trzymając w dłoniach zapalone świece. Na pierwszym planie ukazano pięć młodzieńczych postaci: bosych, odzianych w długie, białe, przepasane szaty z rękawami. Każda z nich w jednej ręce trzyma długą, skręconą woskową świecę, która płonie czerwonym płomieniem. Jedne postacie niosą ją w prawej ręce, inne w lewej. Rysy twarzy są do pewnego stopnia

<sup>21</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 169–170.

<sup>22</sup> J. Dünninger, *Vierzehn Nothelfer*, kol. 548–550.

<sup>23</sup> Z. Krzymuska-Fafius, *Plastyka gotycka na Pomorzu Zachodnim. Katalog zbiorów*, Szczecin 1962, s. 70, kat. 50, ryc. 32.

<sup>24</sup> J. Dünninger, *Vierzehn Nothelfer*, kol. 548.

zindywidualizowane: pierwsze trzy figury od lewej to młodzieńcy o krótkich blond włosach, czwarta postać ma rysy starca o krótkich jasnych włosach, ostatnie trzy postacie sprawiają wrażenie kobiecych, z jasnymi włosami ułożonymi w wianuszek. Na drugim planie w analogiczny sposób ukazana została druga grupa, licząca siedmiu uczestników procesji, przyodzianych inaczej: w długie brązowe szaty z rękawami, przypominające habity bądź obfite płaszcze. Postaci te również sprawiają wrażenie nieco zindywidualizowanych: sześć z nich ma widoczne rysy męskie, starcze, o zredukowanej liczbie włosów (u niektórych widoczne są tonsury); postać krocząca na przedzie – jasnowłosa – wydaje się młodsza.

W centrum kompozycji ukazane są scenki, nieoczywiste, jeśli chodzi o jednoś miejsc a i czasu; mogą być związane bezpośrednio z procesją lub symultanicznie sygnalizować dwa inne wydarzenia. Są to dwie pary figur zwrócone ku sobie – w obu młody uczestnik procesji ze świecą wygląda, jakby wchodził w dialog z nieco starszym (wyższym) mężczyzną w stroju codziennym (w obu przypadkach jasnobrażowy przepasany kaftan do kolan, nogawice, kaptur na głowie), trzymającym kostur; być może są to dwie różne postacie (pielgrzymi? pasterze? wieśniacy?), a być może dwie fazy (lub dwie odsłony?) dialogu (mężczyzna bardziej na prawo wspiera się na lasce, bardziej na lewo – żywo gestykułuje, zdaje się, że rozmawia z uczestnikiem procesji, wita go; obaj odziani są tak samo). Postacie te nie mają indywidualnych rysów, natomiast na ich twarzach zauważalne są emocje, zdziwienie lub strach.

Po prawej stronie malowidła na pierwszym planie ukazana została znacznie powiększona względem innych figura kobieca (ilustr. 7) z nimbem wokół głowy, upozowana w pozycji *genuflexio*, zwrócona w lewą stronę. Ręce postaci są rozłożone i uniesione w geście modlitwy błagalnej (*Deomene*). Odziana jest w długą białą suknię, na którą zarzucony jest obfity ciemny płaszcz barwy brązowej, z postawionym kołnierzem, głowę zaś ma nakrytą białą chustą. Twarz jest lekko pochylona, a spojrzenie sprawia wrażenie zatroskania. Powyżej kobiety namalowana została biała banderola, która okala postać i spada po jej prawej stronie. W środku banderoli zostały przedstawione napisy barwy różowej, dziś słabo czytelne – da się odczytać jedynie początek tekstu zaczynający się od „Benedic...”.

Osobna uwaga należy się widokowi miasta (ilustr. 6). Wszystkie budynki panoramy namalowane zostały dość schematycznie – ściany jaśniejszą czerwienią, szczyty zaś i dachy – ciemniejszą. Z panoramy tej da się wyróżnić sylwetkę kościoła w centralnej części (dach namiotowy, dwie wieże oraz sygnaturka), przypuszczalnie założenia warowne po lewej i prawej stronie kościoła (również namiotowe dachy oraz wysokie wieże obronne z galerią i spiczastym dachem) oraz inne budynki mieszkalne z wieżami. Schematyczność tej panoramy nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, czy jest to konkretne założenie urbanistyczne.

\*

Opisana wyżej scena, już od momentu odsłonięcia jej w 1930 roku, sprawiała trudności interpretacyjne. Siegfried Schmadtke zinterpretował ją jako „grupę Maryjną”<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> S. Schmadtke, *Die Kirche St. Peter–Paul in Mohrungen*, „Deutsche evangelische Kirchen“ 1, Berlin 1939, s. 7.

Georg Dehio pisał, że przedstawia rycerzy i świętych ze świecami oraz postacią fundatora z banderolą, a w tle widoczna jest panorama Morąga<sup>26</sup>. Karol Dąbrowski zaś opisał ją jako adorację Baranka<sup>27</sup>, a interpretacja ta była później powielana przez wielu badaczy<sup>28</sup>. Z dokumentacji konserwatorskiej państwa Kowalskich z 1982 roku dowiadujemy się, że scena ta może symbolizować sprowadzenie Zakonu Najświętszej Maryi Panny (krzyżaków) do Prus<sup>29</sup>. Natomiast Monika Jakubek-Raczkowska określiła to przedstawienie jako niezidentyfikowany obrzęd religijny, „być może pielgrzymkę ekspiacyjną”<sup>30</sup>.

Wskazane opisy okazały się jednak błędne. Wydaje się, że właściwy kierunek interpretacyjny zaproponowała tu Monika Jankiewicz-Brzostowska, ukazując go we wskazanym już artykule poświęconym zabytkom kultu Czternastu Wspomożycieli w Polsce. Badaczka ta, analizując scenę morąskiego malowidła, stwierdziła, że dolna część kompozycji jest powiązana z górną nie tylko kompozycyjnie, czyli wspólną bordiurą, ale też ideowo. Podążając tym tropem, analizując ikonografię tej sceny oraz źródła historyczne, można stwierdzić, że omawiana scena jest ilustracją legendy dotyczącej objawień, jakie miały miejsce na pastwisku w okolicach klasztoru Langheim, w miejscowości Frankenthal nieopodal Bambergu, na terenie Górnej Frankonii<sup>31</sup>. Według podań<sup>32</sup> pod wieczór 24 września 1445 roku (niektóre źródła podają, że był to sierpień) Hermann Leicht, pasterz pasący owce cystersów z klasztoru Langheim, ujrzał na pastwisku płaczące dziecko. Kiedy chciał do niego podejść, dziecko nagle zniknęło. Parę dni później ponownie ujrzał dziecko, jednak tym razem stały przy nim dwie świece. Następnego roku, 28 czerwca, Hermann Leicht ponownie pasł owce i w tym samym miejscu ujrzał znów Dzieciątko, tym razem ubrane w szatę z czerwonym krzyżem na sercu, któremu towarzyszyło czternaścioro innych dzieci w czerwonych lub białych szatach. Jedno z dzieci oznajmiło, że są Czternastoma Wspomożycielami i pragną, by w tym miejscu powstała kaplica na ich cześć. Następnej niedzieli pasterz ponownie powrócił na to miejsce i ujrzał dwie zapalone świece,

<sup>26</sup> G. Dehio, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler*, s. 157.

<sup>27</sup> K. Dąbrowski, *Konserwacja polichromii w Morągu*, s. 72.

<sup>28</sup> T. Chrzanowski, M. Kornecki, J. Samek, *Katalog zabytków sztuki w Polsce – Powiat morąski*, s. 26; J. Domasłowski, *Polska północno-wschodnia*, w: *Materiały do katalogu gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1981, s. 50; *Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, s. 233 i 311, rys. 44; W. Szymański, A. Rzymska, *Kościół farny św. Piotra i Pawła w Morągu*, s. 22–24.

<sup>29</sup> Z. Kowalski, Z. Kowalska, *Malowidła ścienne w prezbiterium kościoła parafialnego w Morągu, woj. olsztyńskie*, mps dokumentacji parafialnej, Morąg 1982, s. 6 [dostęp: Wojewódzki Oddział Służby Ochrony Zabytków w Olsztynie, Delegatura w Elblągu, Archiwum, nr E19235].

<sup>30</sup> M. Jakubek-Raczkowska, *Obrazy w przestrzeni liturgicznej*, s. 188, przypis 48.

<sup>31</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168–169.

<sup>32</sup> M.in. G. Ott, *Die vierzehn heiligen Nothhelfer – Ein Trostbüchlein für alle Kreuzträger*, Steyl 1882, s. 8–12; H. Weber, *Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothhelfer: ihre Entstehung und Verbreitung*, Kempten 1886, s. 5–18; B. Hammer, *Mary Help Of Christians, And The Fourteen Saints Invoked As Holy Helpers Instructions, Legends, Novenas, And Prayers, With Thoughts Of The Saints For Every Day In The Year*, New York 1909, s. 153–158; por. J. Dünninger, *Die Wallfahrtslegende von Vierzehnheiligen*, w: *Völkultur zwischen Beharrung und Wandel in Franken*, red. J. Dünninger, D. Harmening, wyd. E. Wimmer, Dettelbach 1994, s. 202–215.

jakby schodzące z nieba do miejsca, w którym doświadczył objawienia. Jego wizję miała potwierdzić również przechodząca tamtędy kobieta.

Po tych wydarzeniach i cudzie za przyczyną Czternastu Świętych Wspomożycieli w 1448 roku powstała kaplica, która szybko stała się ośrodkiem ruchu pielgrzymkowego. Miejsce to, współcześnie znane jako bazylika Vierzehnheiligen, jest najpopularniejszym sanktuarium kultu Czternastu Świętych Wspomożycieli w Europie (ilustr. 9).

Tak więc malowidło w kościele w Morągu może być ilustracją drugiego z wymienionych objawień, gdyż w przedstawieniu tym widoczny jest pasterz, który może być utożsamiany z Hermannem Leichtem. Ukazane są tu ponadto dwie grupy postaci, ubrane w czerwone oraz białe stroje, zgodnie z legendą. W scenie tej brakuje postaci Dzieciątka, które utożsamiane było z Jezusem. Istnieją jednak warianty wspomnianej legendy, w których objawionych postaci (świętych) było czternaście, tak jak na malowidle<sup>33</sup>. Dwoje z uczestników procesji świętych zostało na malowidle symultanicznie „zaangażowanych” w dialog z pasterzem (dwie kolejne opisane w legendzie wizje?).

To, co nie pokrywa się z treścią legendy, to szczegóły charakterystyki postaci Czternastu Świętych Wspomożycieli. Według podań miały mieć one rysy dziecięce, prawie anielskie<sup>34</sup>. Na malowidle ukazano je więc wszystkie jako jasnowłose i bez zarostu, co odpowiada legendzie. Natomiast wskazana wyżej zróżnicowana charakterystyka, sugerująca postaci starsze i młodsze, może być wynikiem ostatnich konserwacji, ta część malowidła była bowiem mocno zniszczona po wybuchu pocisku w czasie II wojny światowej. Podobnie może być z postacią Dzieciątka Jezus. Konserwatorzy (Karol Dąbrowski, państwo Kowalscy) najprawdopodobniej nie znali wspomnianej legendy i nie wiedzieli, że w kompozycji morąskiej należy szukać małej postaci tożsamej z Dzieciątkiem, a nie Baranka.

Panorama miasta, którą G. Dehio zinterpretował jako Morąg, najprawdopodobniej jest średniowieczną wizją miasta Bamberg, w którego okolicy rozegrały się legendarne wydarzenia. W schematycznie przedstawionym rysunku można doszukać się wież katedry św. Apostołów Piotra i Pawła oraz opactwa cysterskiego w Langheim.

Bardziej problematyczna wydaje się identyfikacja postaci kobiety, ukazanej w prawej części morąskiego malowidła. Otacza ją nimb, co sugerować może, że jest to postać świętej, wbrew opinii G. Dehia, który pisał, że jest to osoba fundatora. Niestety, nie zachował się żaden atrybut, który pozwoliłby lepiej zinterpretować to przedstawienie. Według Moniki Jankiewicz-Brzostowskiej autor – bądź sama idea twórcza związana z tą sceną – daje się wywieść z terytoriów Frankonii, Bawarii lub Turynii. Być może jest to więc św. Elżbieta z Turynii, zwana też Węgierską. Nie ma potwierdzenia w ikonografii ani w źródłach, żeby wchodziła ona do grona Świętych Wspomożycieli. Jednak wiadomo, że była powszechnie czczona w średniowiecznych Niemczech<sup>35</sup>, jak również na terenie dawnego państwa zakonu krzyżackiego<sup>36</sup>. Bardziej dokładna interpretacja mogłaby dokonać się na podstawie tekstu umieszczonego

<sup>33</sup> B. Hammer, *Mary Help Of Christians*, s. 157.

<sup>34</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168–169.

<sup>35</sup> K. Hahn, F. Werner, *Elisabeth von Thüringen*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 6: *Ikonographie der Heiligen. Crescentianus von Tunis bis Innocentia*, red. W. Braunfels, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 546–550.

<sup>36</sup> W. Rozyrkowski, *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, Toruń 2012, s. 114–122.



na banderoli przedstawionej wokół świętej, dziś jednak kompletnie nieczytelnej (zdjęcia w światłach technicznych nie przyniosły żadnych nowych danych). Po objawieniach we Frankenthalu nastąpiła ich popularyzacja w sztuce. Według Klausy Gutha najstarsze przedstawienia postaci pasterza Hermanna Leichta i cudownych wydarzeń z lat 1445–1446 ukazane zostały na jednym z witraży prezbiterium kościoła św. Wawrzyńca w Norymberdze, pośmiertnie ofiarowanego w 1476 roku Konradowi Konhoferowi, a także w tryptyku z ołtarza głównego w kościele pw. Czternastu Świętych Wspomożycieli w miejscowości Gera w Niemczech<sup>37</sup>. Z tego okresu znane jest też przedstawienie pasterza Hermanna i Dzieciątka Jezus z niezidentyfikowanego ołtarza, obecnie prezentowane w Muzeum Sztuki w Bazylei, datowane na 1470 rok (ilustr. 10). Niewykluczone, że kompozycja z kościoła w Morażu może być najstarszym zachowanym przedstawieniem tych objawień wśród malowideł ściennych.

### WĄTKI IDEOWE W PROGRAMIE MALOWIDEŁ W MORAŻU NA PRZYKŁADZIE KOMPOZYCJI Z CZTERNASTOMA ŚWIĘTYMI WSPOMOŻYCIELAMI

Malowidła w prezbiterium kościoła w Morażu wpisują się przede wszystkim w ideę przenikania się liturgii ziemskiej z niebiańską (*Ecclesiae Triumphalis*), która reprezentowana jest przez przedstawienia świętych (*communio sanctorum*). Takie zestawienie treści mogło wzmacniać w parafianach wiarę, że ich modlitwa nie pozostaje rzucona w próżnię, lecz jest wysłuchiwana i przekazywana Bogu poprzez pośrednictwo Jego świętych.

Prezbiterium było miejscem, gdzie przebywali głównie księża oraz potrzebna do mszy asysta<sup>38</sup>. Z tego względu można powiedzieć, że na malowidła w Morażu z bliska spoglądał właśnie kler. Pomimo sporej wielkości przedstawień nie są one zbyt dobrze widoczne z nawy, zatem nie były wyraźnie czytelne dla laikatu. Bardziej widoczna z korpusu nawowego jest jedynie scena przedstawiająca Wielką Rodzinę Marii. Natomiast kompozycja związana z kultem Czternastu Świętych Wspomożycieli, pomimo swojego rozmiaru, jest czytelna tylko wtedy, kiedy patrzy się na nią wprost. Tak więc w średniowieczu była ona prawdopodobnie dostępna tylko dla duchownych, względnie dla uczestników liturgii zajmujących emporę północną.

Abstrahując od nadrzędnej roli malowideł jako oprawy celebracji liturgicznych przy ołtarzu głównym, należy zauważyć, że poszczególne wątki tego programu mają też dodatkowe, bardziej indywidualne znaczenia, wynikające z lokalnej tradycji, utrwalonego kultu i patronatu, ale świadczą też o ich aktualizacji. Popularność ikonografii Czternastu Świętych Wspomożycieli wzrosła po wydarzeniach we Frankenthalu w latach 1445–1446<sup>39</sup>. Ciekawym aspektem interpretacji jest możliwy związek tej sceny z ruchem pielgrzymkowym do Veirzahnheiligen, znanym od 1464 roku<sup>40</sup>. Jej

<sup>37</sup> K. Guth, *Nothelfer, Vierzehn*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 5: *Napoleonische Epoche – Obrigkeit*, red. G. Müller, G. Krause, Berlin 1994, s. 663–665.

<sup>38</sup> J. Harper, *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku. Wprowadzenie historyczne i przewodnik dla studentów i muzyków*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1997, s. 138–139.

<sup>39</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 168–170.

<sup>40</sup> Tamże, s. 169.

obecność w morąskiej świątyni może być bowiem związana albo z popularnością tych wydarzeń w Prusach, albo z konkretną pielgrzymką do miejsca objawień<sup>41</sup>. Poza tym malowidło morąskie może stanowić również świadectwo popularności kultu wskazanych świętych wśród fundatorów malowideł lub społeczności, która użytkowała świątynię.

Kolejnym aspektem, który łączy omawiane przedstawienia, jest popularność obydwu tematów w Rzeszy Niemieckiej zarówno na gruncie kultu, jak też ikonografii. I Wielka Rodzina Marii<sup>42</sup>, i Czternastu Świętych Wspomożycieli<sup>43</sup> oraz św. Wolfgang<sup>44</sup> byli szczególnie obecni w sztuce w rejonie Turynii, co może stanowić aspekt znaczący dla oceny, skąd pochodził fundator morąskiego malowidła bądź do jakiej społeczności adresowane były te konkretne przedstawienia.

Wskazane tu kompozycje malarskie, które dokumentują rosnącą w drugiej połowie XV wieku popularność niektórych tematów teologicznych, są dowodem aktualizacji treści płynących z kultu liturgicznego oraz pobożności ludowej. Łączą się z czcią dla Najświętszej Maryi Panny, rozwojem teologii dogmatycznej (nauka o niepokalanym poczęciu), dotyczą kwestii rodziny i rodzicielstwa w późnym średniowieczu (Wielka Rodzina Marii). Mogą świadczyć o intensyfikacji ruchu pielgrzymkowego, wędrowania do miejsc związanych z popularnymi w danym okresie objawieniami czy też kultem (dwustrefowa scena dotycząca Czternastu Świętych Wspomożycieli oraz postać św. Wolfganga). Ponadto kompozycje te mogą być echem idei wstawienictwa świętych wśród różnych warstw społecznych, przede wszystkim mieszczan.

## PODSUMOWANIE

Podsumowując niniejsze rozważania, należy stwierdzić, że niemal pod każdym względem analiza zespołu polichromii morąskich jest trudna. Zacząć trzeba od samego stanu zachowania malowideł, które przeszły przez kilka kampanii konserwatorskich, co doprowadziło do zafałszowania ich oryginalnego oddziaływania i naruszyło autentyczność przekazu. Przesławienia te w wielu partiach są daleko zakrojoną rekonstrukcją konserwatorską, która powoduje trudność oceny wizualnej tego zabytku. Problemem jest także skąpa baza źródłowa na temat kościoła w Morągu, a także brak jakichkolwiek zapisków o samych malowidłach.

Pomimo tych trudności można pokusić się o hipotetyczną rekonstrukcję przesłanek ideowych oraz historycznych kontekstów dla programu obrazowego w Morągu

<sup>41</sup> Podobnie rzecz się ma z malowidłem w kościele w Nowem nad Wisłą, które przedstawia ukrzyżowanie typu *Volto Santo*, znane z Lukki. Według J. Domasłowskiego „[...] Wizerunek tak odległego przedmiotu kultu może świadczyć o pośrednictwie przekazu graficznego. Z XV wieku pochodzą wiadomości o pielgrzymkach mieszkańców Nowego do Rzymu, być może oni przenieśli ten kult do swego miasta”, zob. J. Domasłowski, *Malarstwo ścienne*, w: *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, s. 47–48, rys. 6.

<sup>42</sup> A. Szewczyk, *Rodzina NMP*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17: *Republika – Serbia*, red. E. Gilewicz, Lublin 2012, kol. 194–196.

<sup>43</sup> M. Jankiewicz-Brzostowska, *Zabytki kultu*, s. 172–174.

<sup>44</sup> B. Böhm, *Wolfgang von Regensburg*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 8: *Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer Register*, red. G.M. Lechner OSB, F. Tschochner, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 626–629.

i uplasowanie go na tle lokalnej tradycji oraz wskazanie jego znaczenia: dla wiedzy o działalności artystycznej w Prusach (po wojnie trzynastoletniej) oraz dla kierunków w kulcie i pobożności, typowych w społeczności małomiejskiej, naznaczonej trwałą i stałą obecnością Krzyżaków. W zróżnicowanym, częściowo bardzo tradycyjnym programie ikonograficznym pojawiają się motywy, które wyróżniają cykl morąski nie tylko w skali regionu pokrzyżackiego, ale w spuściźnie artystycznej terenów Polski i Europy. Nie są znane na naszym obszarze inne przedstawienia w malarstwie monumentalnym, ukazujące Czternastu Świętych Wspomożycieli wraz z objawieniami we Frankenthalu w 1446 roku. Jest to w skali europejskiej scena unikatowa w gotyckim malarstwie ściennym, a jej identyfikacja w niniejszym opracowaniu pozwala wprowadzić dzieło morąskie do powszechnego katalogu ikonografii Świętych Wspomożycieli.

W toku badań udało się również bardziej precyzyjnie niż dotychczas określić datację tego zabytku. Czas jego powstania również wydaje się ważnym aspektem w procesie wartościowania tego obiektu. Z terenów Pomorza Wschodniego nie zachowało się zbyt wiele przykładów wystrojów malarskich z drugiej połowy XV wieku, a na tle znanego nam zasobu morąskie polichromie wyróżniają się kompozycyjnym rozmachem. Mimo że nie do końca autentyczne, zachowały się na tyle dobrze, by można było ocenić ich pierwotny zasięg i skalę. Dodatkowo samo umieszczenie w przestrzeni prezbiterium wyróżnia te malowidła na tle innych polichromii ściennych regionu Pomorza.

Wszystkie te aspekty przekonują, że malowidła w kościele pw. św. Piotra i Pawła w Morągu są warte prowadzenia dalszych, bardziej zaawansowanych badań. W mojej opinii zabytek ten zasługuje na włączenie w program turystyczny regionu. Skala polichromii, wyraz artystyczny, a przede wszystkim niecodziennosc programu ikonograficznego może być ciekawym przeżyciem dla różnych odbiorców. W dobie rosnącej fascynacji historią i tradycją zakonu krzyżackiego, w bliskiej odległości od ruin morąskiego zamku kościół w Morągu i jego malowidła mogą być ciekawym punktem w różnego rodzaju wycieczkach historycznych. Ponadto, także wobec rosnącej popularności kultu Czternastu Świętych Wspomożycieli, kościół w Morągu może stać się miejscem pielgrzymowania wiernych z różnych części kraju.

## MALOWIDŁO ŚCIENNE Z PRZEDSTAWIENIEM CZTERNASTU ŚWIĘTYCH WSPOMOŻYCIELI W KOŚCIELE W MORĄGU

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest omówienie najnowszych badań na temat XV-wiecznych malowideł ściennych zachowanych w prezbiterium kościoła św. Apostołów Piotra i Pawła w Morągu (Warmia), z naciskiem na kompozycję związaną z przedstawieniem Czternastu Świętych Wspomożycieli. Malowidła te, mimo słabego stanu zachowania i niewysokiej klasy artystycznej stanowiące jeden z ważniejszych zabytków późnogotyckiego malarstwa w Prusach, do tej pory nie zostały w pełni przeanalizowane w ujęciu monograficznym ani porównawczym. Badania oparto na analizie źródeł historycznych dotyczących parafii i zamku w Morągu oraz na szerokiej literaturze przedmiotu, a ich podstawowym narzędziem była wnikliwa autopsja

zabytkoznawcza. Problematyka badawcza objęła zagadnienia formy oraz ikonografii wraz z próbą datowania. W efekcie udało się dokładnie zidentyfikować diskutowany w literaturze temat towarzyszący Czternastu Wspomożycielom (który okazał się wyobrażeniem cudu we Frankenthalu w 1448 roku), wpisać ich treści ideowe zarówno w kontekst uniwersalnych znaczeń symbolicznych, jak i lokalnej tradycji oraz wydatować cały cykl na przełom trzeciej i czwartej ćwierci XV wieku.

### **WALL PAINTING WITH A SCENE OF THE FOURTEEN HOLY HELPERS IN THE CHURCH IN MORĄG**

#### **ABSTRACT**

The purpose of this article is to discuss recent research on the 15th-century wall paintings preserved in the chancel of the Church of St. Apostles Peter and Paul in Morąg (Warmia / Ermland), with emphasis on the composition related to the representation of the Fourteen Holy Helpers. These paintings, despite their poor state of preservation and not high artistic value constituting one of the most important monuments of Late Gothic painting in Prussia, have so far not been fully analyzed in monographic or comparative terms – most of the issues presented in this article are discussed here for the first time. The research was based on an analysis of historical sources pertaining to the parish church and the castle in Morąg, as well as on a wide range of literature on the subject. Its primary tool was a thorough autopsy of the paintings. The research problems include issues: of form, as well as iconography, with attempts at dating. As a result, it was possible to accurately identify individual scenes: including the theme accompanying the Fourteen Helpers, discussed in the literature (which turned out to be a depiction of the miracle in Frakenenthal in 1448), to put their ideological content both in the context of universal symbolic meanings and local tradition, to expand the entire cycle at the turn of the 3rd and 4th quarters of the 15th century.

### **WANDGEMÄLDE MIT EINER SZENE DER VIERZEHN HEILIGEN HELFER IN DER KIRCHE VON MORĄG**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

In diesem Artikel werden die jüngsten Forschungen zu den Wandmalereien aus dem 15. Jahrhundert im Chor der Kirche der Heiligen Apostel Petrus und Paulus in Morąg (Ermland) erörtert, wobei der Schwerpunkt auf der Komposition zur Darstellung der Vierzehn Heiligen Helfer liegt. Diese Gemälde, die trotz ihres schlechten Erhaltungszustands und ihres geringen künstlerischen Werts eines der wichtigsten Denkmäler der spätgotischen Malerei in Preußen darstellen, wurden bisher weder monographisch noch vergleichend umfassend analysiert - die meisten der in diesem Artikel behandelten Themen werden hier zum ersten Mal erörtert. Die Untersuchung stützt sich auf die Auswertung historischer Quellen zur Pfarrkirche und zum

Schloss in Morąg sowie auf ein breites Spektrum an Literatur zu diesem Thema. Ihr wichtigstes Instrument war eine gründliche Autopsie der Gemälde. Zu den Forschungsproblemen gehören sowohl formale als auch ikonografische Fragen sowie Versuche zur Datierung. So war es möglich, das in der Literatur diskutierte Thema der Vierzehn Helfer genau zu identifizieren (das sich als Darstellung des Wunders in Frakenthal im Jahr 1448 herausstellte), ihren ideologischen Gehalt sowohl in den Kontext universeller symbolischer Bedeutungen als auch lokaler Tradition zu stellen und den gesamten Zyklus an der Wende vom 3. zum 4.

## BIBLIOGRAFIA

- Böhm B., *Wolfgang von Regensburg*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 8: *Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer Register*, red. G. M. Lechner OSB, F. Tschochner, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 626–629.
- Chisesi I., *Co to za święty? Sztuka czytania obrazów. Słownik ikonografii*, tłum. K. Kozak, Kielce 2018.
- Chrzanowski T., Kornecki M., Samek J., *Katalog zabytków sztuki w Polsce – Powiat morąski*, mps w Archiwum KZSP, Warszawa 1954 [dostęp: IS PAN].
- Dąbrowski K., *Konserwacja polichromii w Morągu*, „Ochrona Zabytków” 4(1951), s. 65–77.
- Dehio G., *Handbuch der deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preußen*, neu bearbeitet von E. Gall, München–Berlin 1952.
- Domasłowski J., *Malarstwo ścienne na Pomorzu Wschodnim*, w: *Malarstwo gotyckie w Polsce*, t. 1: *Synteza*, red. A.S. Labuda, K. Secomska, *Dzieje Sztuki Polskiej*, t. 2, cz. 3, Warszawa 2004, s. 117–141.
- Domasłowski J., *Malarstwo ścienne*, w: *Malarstwo gotyckie na Pomorzu Wschodnim*, red. J. Domasłowski, A. Karłowska-Kamzowa, A.S. Labuda, *Prace Komisji Historii Sztuki* 17, Warszawa–Poznań 1990, s. 10–64.
- Domasłowski J., *Polska północno-wschodnia*, w: *Materiały do katalogu gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1981, s. 41–61.
- Dünninger J., *Vierzehn Nothelfer*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 8: *Ikonographie der Heiligen. Meletius bis Zweiundvierzig Martyrer Register*, red. G.M. Lechner OSB, F. Tschochner, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 546–550.
- Dünninger J., *Die Wallfahrtslegende von Vierzehnheiligen*, w: *Volkskultur zwischen Beharrung und Wandel in Franken*, red. J. Dünninger, D. Harmening, wyd. E. Wimmer, Dettelbach 1994, s. 202–215.
- Glauert M., *Kościoły, klasztory i szpitale między Kwidzynem a Suszem w czasach średniowiecza (do 1525 r.). Przyczynek do topografii sakralnej i prozopografii niższego duchowieństwa w państwie zakonu krzyżackiego w Prusach*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, *Ecclesia Clerusque Temporibus Medii Aevi* 4, Toruń 2015, s. 51–107.
- Gotyckie malarstwo ścienne w Polsce*, red. A. Karłowska-Kamzowa, *Historia Sztuki* 17, Poznań 1984.
- Grabowska-Lysenko A., *Materialne świadectwa kultu św. Wolfganga u schyłku średniowiecza w Prusach jako element religijnego dziedzictwa regionu*, w: *Stare i nowe dziedzictwo Toru-*

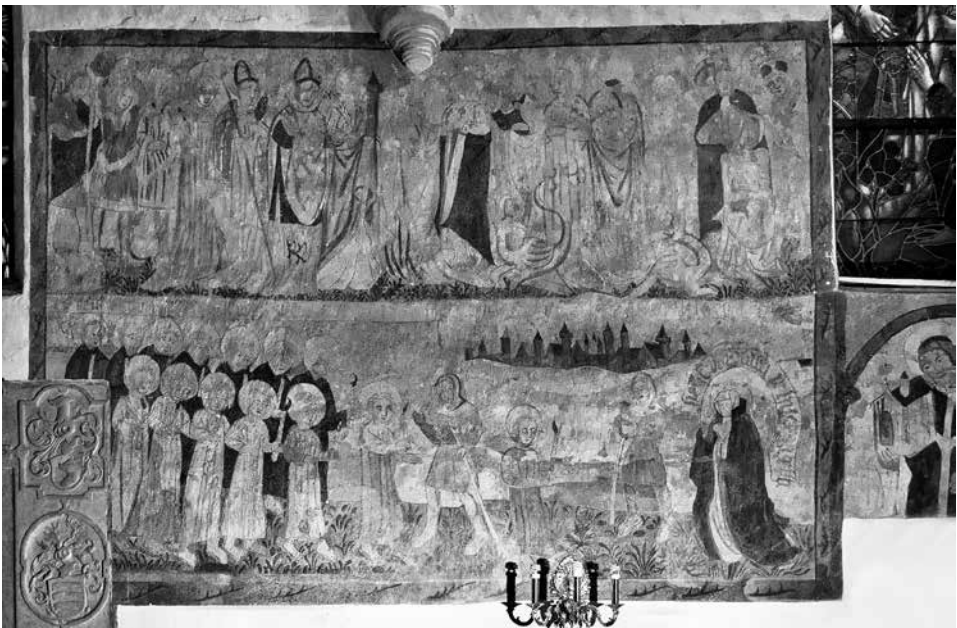
- nia, *Bydgoszczy i regionu* (II), red. M. Jakubek-Raczkowska, Studia i materiały dziedzictwa kulturowego Torunia i regionu 3, Toruń 2020, s. 75–89, 351–362.
- Guth K., *Nothelfer, Vierzehn*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, t. 5: *Napoleonische Epoche – Obrigkeit*, red. G. Müller, G. Krause, Berlin 1994, s. 661–665.
- Hahn K., Werner F., *Elisabeth von Thüringen*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 6: *Ikonographie der Heiligen. Crescentianus von Tunis bis Innocentia*, red. W. Braunfels, Rom–Freiburg–Basel–Wien 1994, kol. 546–550.
- Hammer B., *Mary Help Of Christians, And The Fourteen Saints Invoked As Holy Helpers Instructions, Legends, Novenas, And Prayers, With Thoughts Of The Saints For Every Day In The Year*, New York 1909.
- Harper J., *Formy i układ liturgii zachodniej od X do XVIII wieku. Wprowadzenie historyczne i przewodnik dla studentów i muzyków*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1997.
- Jakubek-Raczkowska M., *Obrazy w przestrzeni liturgicznej miejskich kościołów parafialnych w średniowiecznych Prusach. Przegląd funkcji*, w: *Parafie w średniowiecznych Prusach w czasach zakonu niemieckiego*, red. R. Biskup, A. Radziwiński, Ecclesia Clerusque Temporibus Medii Aevi 4, Toruń 2015, s. 173–204.
- Jankiewicz-Brzostowska M., *Zabytki kultu Czternastu Wspomożycieli w Polsce*, „Studia Elbląskie” 4(2002), s. 167–176.
- Karłowska-Kamzowa A., *Malarstwo gotyckie Europy Środkowowschodniej. Zagadnienia odrębności regionu*, Warszawa–Poznań 1982.
- Karłowska-Kamzowa A., *Programy ideowe gotyckich malowideł ściennych w Polsce*, w: *Gotyckie malarstwo ścienne w Europie Środkowo-Wschodniej. Materiały konferencji naukowej Instytutu Historii Sztuki (Poznań 20–23 X 1975)*, red. A. Karłowska-Kamzowa, Poznań 1977, s. 137–149.
- Kowalski Z., Kowalska Z., *Malowidła ścienne w prezbiterium kościoła parafialnego w Morągu, woj. Olsztyńskie*, mps dokumentacji parafialnej, Morąg 1982 [dostęp: Wojewódzki Oddział Służby Ochrony Zabytków w Olsztynie, Delegatura w Elblągu, Archiwum, nr E19235].
- Krzymuska-Fafius Z., *Plastyka gotycka na Pomorzu Zachodnim. Katalog zbiorów*, Szczecin 1962.
- Kwiatkowski K., *Wojska zakonu niemieckiego w Prusach 1230–1525: korporacja, jej pruskie władztwo, zbrojni, kultura wojny i aktywność militarna*, przy współpracy M. Molendy, Toruń 2016.
- Ott G., *Die vierzehn heiligen Nothelfer – Ein Trostbüchlein für alle Kreuzträger*, Steyl 1882.
- Rozynkowski R., *Studia nad liturgią w zakonie krzyżackim w Prusach. Z badań nad religijnością w późnym średniowieczu*, Toruń 2012.
- Schmadtke S., *Die Kirche St. Peter–Paul in Mohrungen*, „Deutsche evangelische Kirchen” 1, Berlin 1939.
- Szewczyk A., *Rodzina NMP*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 17: *Republika – Serbia*, red. E. Gilewicz, Lublin 2012, kol. 194–196.
- Szymański W., Rzymska A., *Kościół farny św. Piotra i Pawła w Morągu*, Morąg 2000.
- Towarek P., *Oznaki pontyfikalne biskupa: historia i symbolika*, w: *Sukcesja i urząd biskupa. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2018, s. 153–167.
- Weber H., *Die Verehrung der heiligen vierzehn Nothelfer: ihre Entstehung und Verbreitung*, Kempten 1886.
- Weyde A., *Mohrungen. Ein Führer durch die Herderstadt*, Mohrungen 1934.

## Ilustracje:



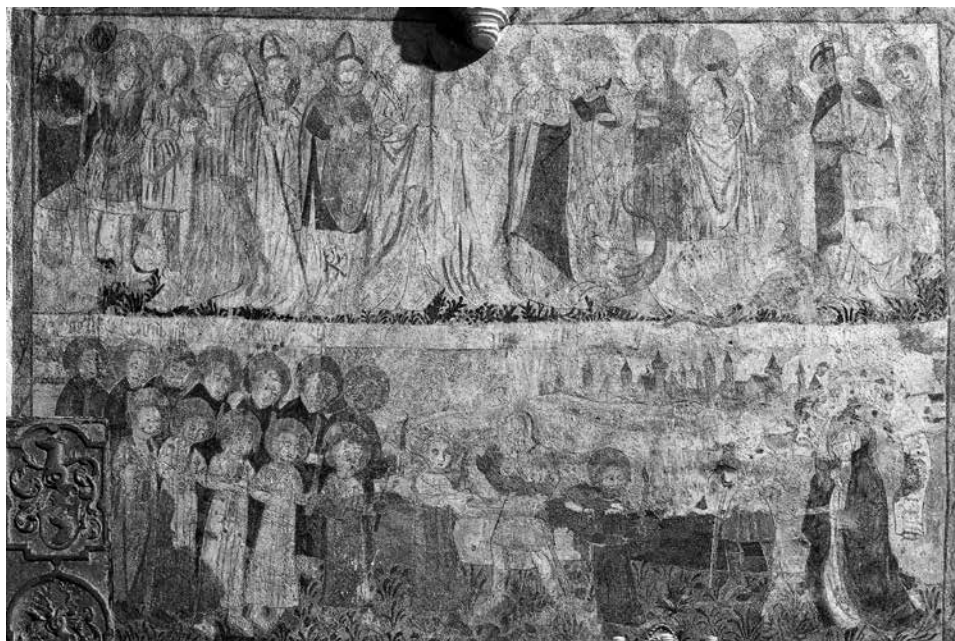
**Ilustracja 1.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, widok na prezbiterium.

Fot. Juliusz Raczkowski



**Ilustracja 2.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium, fragment ściany wschodniej; kompozycja dwustrefowa, widok ogólny.

Fot. Jakub Małek



**Ilustracja 3.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium, kompozycja dwustrefowa (detal).  
Fot. Juliusz Raczkowski



**Ilustracja 4.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium; Czternastu Świętych Wspomożycieli (detal).  
Fot. Juliusz Raczkowski





**Ilustracja 5.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium; Czternastu Świętych Wspomożycieli (detail).  
Fot. Juliusz Raczkowski



**Ilustracja 6.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium, kompozycja dwustrefowa (detail); panorama miasta.  
Fot. Juliusz Raczkowski



**Ilustracja 7.** Morąg, kościół św. Apostołów Piotra i Pawła, malowidła ścienne w prezbiterium; kompozycja dwustrefowa (detal); postać kobieca w dolnej części sceny.  
Fot. Juliusz Raczkowski



**Ilustracja 8.** Predella Czternastu Świętych Wspomożycieli pochodząca z ołtarza katedry w Kołobrzegu, ok. 1500 r. (obecnie Muzeum Narodowe w Szczecinie, nr inwent. MNS/Szt/100).  
Źródło: *Encyklopedia Pomorza Zachodniego – pomeranica.pl*,  
[http://pomeranica.pl/images/b/b2/Predella\\_Kolobrzeg.jpg](http://pomeranica.pl/images/b/b2/Predella_Kolobrzeg.jpg) (dostęp: 14.06.2024)



**Ilustracja 9.** Karta z książki pielgrzymkowej z 1596 r.; trzy objawienia pasterza Hermanna Leichta we Frankenthalu, początek sanktuarium w Vierzehnheiligen.

Źródło: *Landschaften in Deutschland* [on-line], [https://landschaften-in-deutschland.de/img/81/-themen/81\\_B\\_130/Abb2%20Erscheinungen%20Schaefer.jpg](https://landschaften-in-deutschland.de/img/81/-themen/81_B_130/Abb2%20Erscheinungen%20Schaefer.jpg) (dostęp: 14.06.2024).



**Ilustracja 10.** Mistrz Frankijski, *Legenda o założeniu sanktuarium w Vierzahnheiligen*  
– Dzieciatko Jezus ukazuje się pasterzowi Hermannowi Leichtowi, ok. 1470 r.  
(obecnie Kunstmuseum w Bazylei, nr inwent. 1735).

Źródło: *Kunstmuseum Basel* [on-line], [https://sammlungonline.kunstmuseumbasel.ch/eMP/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultDetailView/result.t1.collection\\_detail.\\$TspImage.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SelementList&sp=1&sp=0&sp=999&sp=SdetailView&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F](https://sammlungonline.kunstmuseumbasel.ch/eMP/eMuseumPlus?service=direct/1/ResultDetailView/result.t1.collection_detail.$TspImage.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SelementList&sp=1&sp=0&sp=999&sp=SdetailView&sp=0&sp=Sdetail&sp=0&sp=F) (dostęp: 14.06.2024).

## PRZYJAŹŃ BRATA KALIKSTA KŁOCZKI Z ARTYSTAMI

**Słowa kluczowe:** Kalikst Kłoczko, kapucyni, sztuka, artyści, przyjaźń, wrażliwość

**Keywords:** Kalikst Kłoczko, Capuchins, art, artists, friendship, sensitivity

**Schlüsselwörter:** Kalikst Kłoczko, Kapuziner, Kunst, Künstler, Freundschaft, Sensibilität

Człowiek jako istota społeczna wzrasta i rozwija się przez relacje z innymi, które to relacje poszerzają jego horyzonty i powalają na przekraczanie własnej perspektywy oglądu rzeczywistości. Przyjaźń otwiera serce i rozwija umysł oraz prowadzi do zyskania wyobraźni miłosierdzia w dostrzeganiu i dowartościowywaniu innych<sup>1</sup>. Dobieranie sobie kręgów przyjaciół świadczy o kreatywnym podejściu do życia, w którym podtrzymywane relacje nie są traktowane w kategoriach „biznesowych”, zapewniających kontrahentom jedynie korzyści materialne. Otwartość na przyjaciół ma w sobie coś z bezinteresowności i dostrzega dobro, które można wyświadczyć, nie oczekując adekwatnej odpłaty ze strony przyjaciela.

Tworzenie głębokich więzi jest cechą ludzi świętych, którzy mają wyraźną świadomość swojego powołania i głęboko przeżywają poczucie własnej godności osobowej. Mogą oni swobodnie i odważnie wchodzić w relacje, gdyż nie obawiają się stracić własnej tożsamości, wiedzą bowiem, kim są i dokąd zmierzają w swoim życiu. Dzielać się sobą, mają świadomość, że sami wiele otrzymali i spłacają dług, który zaciągnęli u Boga i poprzednich pokoleń. Wzniosłe przyjaźnie świętych odsyłają świadków ich relacji do źródła, którym są relacje w łonie Trójcy Świętej.

Ludzie podobnych ideałów lgną do siebie nawzajem, gdyż czują współbrzmienie wewnętrznych pragnień i współdzielą sposób odczytywania rzeczywistości świata, w którym żyją. Dusze usposobione artystycznie są bardziej wrażliwe na piękno i poszukują kogoś, kto byłby równego im ducha. Dążąc do tworzenia dzieł sztuki, które odwzorowują harmonię i ład świata stworzonego przez Boga z miłości, pragną poruszyć serca innych do dostrzegania ukrytego piękna zawartego w widokach

---

\* O. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap – kierownik Katedry Bioetyki Teologicznej KUL, członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN (2020–2023), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4678-726X>, e-mail: [andrzej.derdziuk@kul.pl](mailto:andrzej.derdziuk@kul.pl).

<sup>1</sup> Por. A. Derdziuk, *Wyobrażenia miłosierdzia*, „Ethos” 17(2004), nr 1–2, s. 381–382.

przyrody, postaciach świętych osób i odwiecznych ideałach, które zostają wcielone w życie, przyjmując kształt cnót.

Przyjaźń z artystami stanowi szczególny rys w historii życia kapucyńskiego zakonnika z Poczekajki, Sługi Bożego Kaliksta Kłoczki (1930–2013). Jako pokorny brat zakonny spędził on wiele lat w klasztorze w Lublinie w dzielnicy zwanej Poczekajka. Pracował jako stolarz i wykonywał sporo prac przy budującym się kościele i klasztorze kapucyńskim w tej części miasta. Swoją niezwykłą osobowością wywierał znaczący wpływ na ludzi, którzy przebywali z nim na co dzień, i tych, którzy spotkali go choćby raz. Wielu chciało wyrazić mu wdzięczność oraz okazać uznanie za możliwość doznawania jego dobroczynnego wpływu<sup>2</sup>.

Przykładem takiego oddziaływania może być świadectwo zawarte w liście arcybiskupa Józefa Michalika, byłego przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski, który spotkał brata Kaliksta jeszcze jako diakon w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i po kilkudziesięciu latach tak go wspominał: „Wiadomość o rozpoczęciu procesu beatyfikacyjnego br. Kaliksta wcale mnie nie zdziwiła, ale wprost uradowała. I to jest motyw mego listu do o. Postulatora, chociaż jestem przekonany, że Ojciec Profesor nie potrzebuje umotywować w realizowaniu swej misji. Brata Kaliksta poznałem przed wielu laty. Kiedy nasz ojciec duchowny ks. Mikołaj Sasinowski wysłał nas, diakonów, do Zakroczymia abyśmy w tamtejszym klasztorze OO. Kapucynów przeżyli liturgię Wielkiego Tygodnia – a była to liturgia bardzo nowoczesna, chociaż przedsoborowa (1964 r.). Wspólny śpiew był możliwy, bo kościół był wyposażony w teksty wypisane dużymi literami na pomocnych, zmechanizowanych podciągach skonstruowanych przez br. Kaliksta – młodego stolarza, o którym już wtedy wszyscy współbracia wyrażali się z uderzającym szacunkiem wobec jego duchowej, ascetycznej postawy”<sup>3</sup>.

Kapucyn przyjaźnił się z wieloma artystycznie uzdolnionymi osobami, które potrafiły realizować swoje pasje, tworząc rzeźby, mozaiki, malując obrazy i wykonując inne artefakty. Były one pod urokiem jego wrażliwości na piękno, a także otwartości na Boga i drugiego człowieka. Twierdziły, że zawdzięczają mu nie tylko praktyczną pomoc w przygotowywaniu warsztatu do prac artystycznych, ale czerpią od niego inspiracje do tworzonych dzieł. W niniejszym tekście zostaną zarysowane przyjacielskie relacje brata Kłoczki z artystami malarzami, rzeźbiarzami, muzykami oraz współbraćmi kapucynami obdarzonymi zdolnościami plastycznymi i zamiłowaniem do majsterkowania.

## 1. PRZYJAŹNIE Z MALARZAMI

Do osób z grupy malarzy, z którymi przyjaźnił się brat Kalikst Kłoczko, należy Wanda Sztokwiz-Dücker, absolwentka Akademii Sztuk Pięknych im. barona Stieglitz w Leningradzie<sup>4</sup>. Brata Kaliksta poznała w 1982 roku w Lublinie. Przyprowadził

<sup>2</sup> Por. W. Pogorzelski, *Wąsariada musująca*, t. 1: *Ta tytuła mówi wiele*, Lublin 2005, s. 205.

<sup>3</sup> J. Michalik, *List do Andrzeja Derdziuka z dn. 7 IV 2022*, Archiwum wicepostulatora procesu beatyfikacji brata Kaliksta. Lublin 2022.

<sup>4</sup> Por. R. Tkaczyk, *Swoje miejsce na ziemi*, „Gość Niedzielny. Gość Legnicki” 45/215(2009), s. VI.

ją do niego architekt budowanego kościoła na Poczekajce inż. Marian Makarski. W roku 1988 Wanda wykonywała mozaikę na frontonie kapucyńskiego kościoła i wówczas ściśle współpracowała ze świątobliwym bratem<sup>5</sup>. Po wyjeździe z Lublina osiadła na pewien czas w Paryżu, gdzie pracowała fizycznie i malowała ikony oraz portrety. Kolejny rok spędziła w Hiszpanii. Następnie pracowała w Niemczech, gdzie tworzyła wielkie malowidła ścienne w kościele Matki Bożej w Hanau-Steinheim oraz kościele Świętej Elżbiety w Nieder-Klein. Organizowała wystawy malarstwa w Görlitz, Darmstadt, Frankfurt nad Menem i Paryżu.

W 2007 roku nabyła osiemnastowieczny pałac w Gronowie koło Zgorzelca, który powoli odbudowuje i przygotowuje pod pracownię malarstwa i rzemiosła artystycznego. W roku 2008 wyszła za mąż za Jürga Dücka ze Szwajcarii, z którym od lat mieszka w Polsce. Nawiązana przed laty przyjaźń z bratem Kalikstem trwa, pomimo śmierci kapucyńskiego zakonnika, i wyraża się w modlitwie za jego wstawiennictwem oraz postanowieniu, by popularyzować jego osobę i rozwijać dziedzictwo duchowe<sup>6</sup>. W tym celu Wanda wraz ze swym mężem Jürgiem założyła w Gronowie Bractwo Sztuki Sakralnej i Rzemiosła im. Brata Kaliksta Kłoczko OFM Cap<sup>7</sup>. Obecnie przygotowuje wystawę poświęconą postaci pokornego stolarza z lubelskiej Poczekajki.

Brat Kalikst, przebywając przez kilkanaście lat w Zakrocymiu (podczas okresu próby w latach 1951–1952 oraz po nowicjacie 1953–1964), poznał wielu mieszkańców, z którymi szczerze się zaprzyjaźnił. Do takich osób należy Marianna Kurpiewska, która w dowód przyjaźni namalowała kilka portretów brata Kaliksta. Marianna urodziła się w roku 1920, a zmarła 7 lipca 2007 roku. Została pochowana w grobowcu rodzinnym na cmentarzu w Zakrocymiu. W *Mortuologium* domu zakonnego kapucynów w Zakrocymiu, czyli księdze zmarłych współbraci i dobrodziejów klasztoru, pod datą 7 lipca znalazł się następujący wpis: „Marianna Kurpiewska. Dobrodziejka klasztoru w Zakrocymiu. Malowała obrazy, dekorowała kościół, ubierała ołtarze. Przeżyła 87 lat. Zmarła w 2007 roku”. W klasztorze zakroczymskim oraz Centrum Duchowości Honoratianum w Zakrocymiu zachowały się portrety niektórych kapucynów z tego miasta oraz pejzaże malowane przez zaprzyjaźnioną z klasztorem malarkę.

O pani Kurpiewskiej w swojej książce *Zakrocym 940 lat* Kazimierz Szczerbatko napisał tak: „Chciałbym zapoznać czytelnika z mieszkańcami Zakrocymia, którzy tu żyją i tworzą, a ich talent ujawnił się w malarstwie, rzeźbie, poezji. Chcę napisać o ludziach, dla których sztuka jest życiową pasją. Jedną z takich postaci jest p. Marianna Kurpiewska, artystka nieprofesjonalna, która tworzy z ziaren zbóż, roślin i kłosów piękne obrazy. Jej specjalizacją są portrety oraz obrazy świętych, oraz malowane na płótnie pejzaże i kwiaty. W kościołach spotkać można jej obrazy: św. Maksymilian Kolbe, św. Barbara, św. Łukasz, oraz inni. W kancelarii parafii można obejrzeć poczet proboszczów zakroczymskich jej wykonania, oraz portret Jana Pawła II i Prymasa

<sup>5</sup> Por. *Kronika klasztoru i parafii OO. Kapucynów Al. Kraśnicka 76 od dnia 8.05.1988 do 28.07.1991*, s. 18, Archiwum klasztoru w Lublinie II.

<sup>6</sup> Por. A. Gieroba, *Jesteśmy przekonani, że był to Boży człowiek*, w: „Gość Niedzielny Lubelski” [on-line], <https://lublin.gosc.pl/doc/6480132> (dostęp: 29.05.2024).

<sup>7</sup> Por. *Bractwo Sztuki Sakralnej i Rzemiosła im. Brata Kaliksta Kłoczko OFM Cap.*, w: Facebook [on-line], <https://www.facebook.com/people/Bractwo-Sztuki-Sakralnej-i-Rzemios%C5%82a-im-Brata-Kaliksta-K%C5%82oczko-OFM-Cap/100070179646127/?sk=reviews> (dostęp: 29.05.2024).

Stefana Wyszyńskiego. Pani Marianna Kurpiewska stworzyła już dziesiątki dzieł, mówi że nigdy ich nie liczyła. Wiele z nich trafiło do najdalszych zakątków świata: Europy, Ameryki, Australii. Jej twórczość obejmuje również misternie wykonane wieńce dożynkowe, które spotykamy w kościołach sąsiednich parafii oraz na Jasnej Górze. Tworzy ołtarze na Boże Ciało, oraz artystyczne elementy umieszczone przy Grobie Pańskim<sup>8</sup>.

Więź artystki z bratem Kalikstem, trwająca mimo upływu wielu lat od jego pobytu w klasztorze zakroczymskim, świadczy o niezwykłym docenieniu prostego stolarza. Kalikst musiał wyrzucić wielkie wrażenie na artystce, która okazywała swój szacunek wykonywaniem podobizn czcigodnego kapucyna z Poczekajki. Pozostawione przez Kurpiewską portrety ukazują człowieka silnego i zdecydowanego, a zarazem bardzo łagodnego i wzbudzającego zaufanie.

Niezwykłą postacią w lubelskim środowisku artystycznym był także Henryk Paraszcuk<sup>9</sup>, który malował obrazy, trzymając pędzle ustami. Urodził się w 1954 roku w Majdanie Starym na Zamojszczyźnie. Po ukończeniu szkoły pracował fizycznie na budowie. Mając 23 lata, wpadł pod pociąg. W wypadku stracił obie ręce i nogi. Z początku mieszkał z rodzicami w rodzinnej wsi, a następnie znalazł schronienie w Domu Pomocy Społecznej im. św. Matki Teresy z Kalkuty w Lublinie przy ulicy Głowackiego<sup>10</sup>. Pod wpływem spotkania z bratem Kalikstem, kapucynem z Lublina, Henryk, mający wówczas ponad 40 lat, odkrył swój talent i zaczął malować ikony oraz martwą naturę i pejzaże. Po pewnym czasie malował też portrety rodzinne na zamówienie. Pędzel trzymał w ustach. Dyrekcja domu opieki zapewniła mu warunki do rozwijania zainteresowań. Za pieniądze zarobione ze sprzedaży obrazów Henryk kupił sobie sprzęt komputerowy i posługiwał się nim za pomocą specjalnej łożatki trzymanej w ustach. O inspiracji płynącej od świątobliwego zakonnika artysta wypowiadał się, że odczytał ją jako dar z nieba, który pomógł mu odkryć talent malarski pozwalający mu spełniać marzenia i rozwijać się duchowo mimo kalectwa. W jednym z wywiadów powiedział: „Jestem samoukiem, choć zatrudniłem kolegę, który pomaga mi rozwijać warsztat. Samoukiem można być do pewnego momentu, bo później człowiek stanie w miejscu i zaczyna się cofać. Trzeba pogłębiać wiedzę. Przed wypadkiem pracowałem w budownictwie. Wcześniej moje doświadczenia plastyczne sprowadzały się do szkolnych zajęć. Fachowcy twierdzą, że potrafię nadać ducha ikonie. One mają duszę. Moje ikony ożywają”<sup>11</sup>.

Brat Kalikst często odwiedzał Paraszcuka i zwracał się do niego zdrobniałym imieniem Heniuś. Dostarczał mu drewno na blejtramy i sam je wykonywał, łącząc listewki i naciągając na nie płótno. Uczestniczył też w licznych wystawach Henrykowych ikon i obrazów. Między nimi zrodziła się głęboka przyjaźń, która owocowała wzajemnym wspieraniem się w realizowaniu powołania do służenia Bogu i ludziom przez dzieła artystyczne. Henryk Paraszcuk zmarł 28 lutego 2015 roku i został pochowany w Rejowcu Fabrycznym.

<sup>8</sup> K. Szczerbatko, *Zakroczym 940 lat, Zakroczym 2005*, s. 100.

<sup>9</sup> Por. B. Nowak, *Ustami malowane*, „Rycerz Niepokalanej” 3(2006), s. 96–97.

<sup>10</sup> Por. B. Nowak, *Ustami tworzy nie tylko ikony*, w: *Przewodnik katolicki* [on-line], <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2008/Przewodnik-Katolicki-30-2008/Spoleczenstwo/Ustami-tworzy-nie-tylko-ikony> (dostęp: 29.05.2024).

<sup>11</sup> B. Nowak, *Ustami malowane*, s. 97.



Powstałe do tej pory portrety brata Kaliksta, namalowane przez różnych artystów, wskazują na pewną fascynację postacią świętobliwego kapucyna z Poczekajki. Magdalena Piwońska, która wykonała rysunek do książki *Dojrzały owoc*, znała kapucyńskiego stolarza jedynie z opowiadań. I choć nie spotkała go osobiście, była pod wrażeniem jego postawy i jakości wykonanych przez niego prac w drewnie<sup>12</sup>. Anna Całusińska z Warszawy po lekturze pozycji o pokornym stolarzu z Poczekajki zafascynowała się jego postacią i wykonała dwie grafiki przedstawiające tego zakonnika. Jedna z nich ukazała się w „Wiadomościach Prowincjalnych Warszawskiej Prowincji Kapucynów”.

Podobnie Tadeusz Molga z Warszawy, który namalował portret brata Kaliksta na zamówienie wicepostulatora procesu, był pod wrażeniem postaci, którą poznał dzięki lekturze jego biografii. Portret wykonany przez brata Daniela Stelmaszka, przebywającego w roku 2022 na Poczekajce, jest wręcz wyrazem hołdu i wdzięczności za znajomość i bliskość emocjonalną z bratem Kalikstem. Małgorzata Kuszewski, będąca autorką trzech wizerunków brata Kaliksta, jest pod ogromnym wrażeniem jego postaci, którą zna nade wszystko z opowiadań brata Henryka Piłata i lektury książek oraz artykułów o świętobliwym zakonniku.

## 2. PRZYJACIELSKIE WIĘZI Z RZEŹBIARZAMI

Artyzmu w zakresie rzemiosła stolarskiego brat Kalikst uczył się od mistrza w tym zakresie, którym był Antoni Panasiuk<sup>13</sup>. Ten domorosły mistrz sztuki stolarskiej i snycerskiej urodził się w 1921 roku we wsi Makarowce koło Grodna. Po ukończeniu dwuklasowej szkoły podstawowej rozpoczął praktykę czeladniczą u stolarza. Po wojnie pracował w spółdzielni stolarskiej w Białymstoku. Ojciec Benignus Sosnowski, pełniący wówczas posługę gwardiana w Zakrocymiu, poprosił swego brata, który był kierownikiem spółdzielni, by ktoś z jego pracowników przyjechał wykonać łóżka dla zakonników w klasztorze zakroczymskim. Następnie zlecił mu wykonanie balustrady w prezbiterium, a później budowę nowego wielkiego ołtarza w kościele klasztornym. Panasiuk wykonał ponadto główne drzwi wejściowe w kapucyńskim kościele, a także balkony w prezbiterium oraz chór organowy. W dalszej kolejności zbudował też ołtarz, ambonę, balustrady, konfesjonały i inne meble w kościele parafialnym w Zakrocymiu. Mimo iż był samoukiem mającym za sobą tylko dwa lata praktyki czeladniczej przed wojną, był bardzo uzdolniony i wykonał siedemnaście ołtarzy w różnych kościołach na Mazowszu. Młodzi kapucynscy kandydaci do stolarskiego rzemiosła uczyli się od niego precyzyjnej pracy w drewnie<sup>14</sup>.

Osobistością, która wiele zawdzięcza bratu Kalikstowi i współpracowała z nim w zakresie rzeźbiarstwa, jest urodzona w 1958 roku Małgorzata Kosińska z Zabostowa Małego koło Łowicza<sup>15</sup>. Do Lublina przyjechała po ukończeniu szkoły podstawowej

<sup>12</sup> Por. A. Derdziuk, *Dojrzały owoc*, Sandomierz 2021, s. 47.

<sup>13</sup> Por. S. Żagiel, *Ołtarze Antoniego Panasiuka*, „Tygodnik Mazowiecki” 20.10.2007, s. 7; K. Szczerbatko, *Twórcy dziejów Zakrocymia*, Zakroczym 2008, s. 161–167.

<sup>14</sup> Por. A. Derdziuk, *Brat Kalikst z Poczekajki*, Pelplin 2021, s. 42–43.

<sup>15</sup> Por. *Kosińska Małgorzata – Zabostów Mały*, w: *Akademia Twórczości* [on-line], <http://akademia.cekis.pl/kosinska-malgorzata/> (dostęp: 28.05.2024).

na zaproszenie pani Beaty, opiekunki z wakacyjnej oazy rekolekcyjnej, która była katechetką w parafii na Poczekajce. Małgorzata rozpoczęła naukę w Liceum Sztuk Plastycznych w Lublinie. Pani Beata załatwiła u ojca Arkadiusza Cegiełki, ówczesnego gwardiana, pomieszczenie na pracownię dla Małgorzaty w starej stodole będącej pozostałością po gospodarstwie rolnym prowadzonym przez kapucynów w dawnej wsi podlubelskiej zwanej Konstantynówką, a potem przemianowaną na Poczekajkę. Po ukończeniu liceum Małgorzata została przez jakiś czas w Lublinie. W 1977 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim miała miejsce pierwsza wystawa indywidualna wykonanych przez nią rzeźb.

Podczas pobytu na Poczekajce artystka poznała brata Kaliksta, który przybył do Lublina w 1981 roku i otoczył ją troskliwą opieką, dostarczając materiału do wykonywanych rzeźb oraz udzielając fachowych rad dotyczących pracy w drewnie. Jak stwierdziła w jednym z wywiadów, był dla niej „mistrzem i bratem, przyjacielem i ojcem, był wszystkim”. Od razu znaleźli wspólny język, gdyż Małgorzata podziwiała Kaliksta. Zachwycał ją zarówno swoim podejściem do pracy, jak i całą osobą. Jednocześnie wyrażał wiele pozytywnych opinii o jej talencie i wspierał ją w tworzeniu nowych prac.

Zainteresowanie rzeźbiarstwem Kosińska odkryła w wieku 16 lat, gdy fascynowała się monumentalnymi krzyżami przydrożnymi i kapliczkami. Do dziś jej ulubionymi motywami są postaci Jezusa Frasobliwego oraz cierpiącego Chrystusa Ukrzyżowanego. Tworzy także rzeźby Matki Boskiej i Świętej Rodziny, figury świętych, drogi krzyżowe, płaskorzeźby oraz szopki bożonarodzeniowe. Jej prace można znaleźć w wielu świątyniach w Polsce (m.in. w kościołach w Boczkach Chełmońskich, Bobrownikach oraz kościele św. Leonarda w Łowiczu), a także we Francji i w Niemczech. Brała udział w wielu konkursach, podczas których otrzymała liczne nagrody. Kilka spośród nich zasługuje na szczególną uwagę, a są to: I miejsce w konkursie „Rękodzieło regionu łowickiego” zorganizowanym przez Muzeum w Łowiczu i Fundację Cepelia w 2009 roku, I miejsce w konkursie „Rzeźba ludowa i nieprofesjonalna w województwie łódzkim” zorganizowanym przez Łódzki Dom Kultury i Stowarzyszenie Twórców Ludowych w 2008 roku czy Nagroda Burmistrza Miasta Łowicza za twórczość rzeźbiarską zaprezentowaną w konkursie sztuki ludowej Łowicza i ziemi łowickiej. W 1996 roku wzięła też udział w konkursie „Ginące zawody – sztuka ludowa województwa skierniewickiego”, gdzie zajęła I miejsce, oraz w konkursie „Rzeźba ludowa i nieprofesjonalna w województwie łódzkim”, w którym otrzymała II nagrodę<sup>16</sup>.

Warto wspomnieć o współpracy brata Kaliksta z rzeźbiarzem Krzysztofem Kijewskim, który w latach 2009–2012 wykonał na zlecenie proboszcza parafii na Poczekajce, ojca Waldemara Grubki, stacje drogi krzyżowej<sup>17</sup>. Krzysztof Kijewski był nauczycielem zawodu w Państwowym Liceum Sztuk Plastycznych im. Cypriana Kamila Norwida w Lublinie. Wraz ze swoimi uczniami z liceum w ramach prac dyplomowych wykonał kopię tryptyku z Hildesheim, która znalazła się ostatecznie

<sup>16</sup> D. Zwolińska, *Wystawa rzeźby ludowej*, w: *Niedziela łowicka* [on-line], <https://www.niedziela.pl/artykul/7307/nd/Wystawa-rzezby-ludowej> (dostęp: 29.05.2024).

<sup>17</sup> Por. *Nasza Droga krzyżowa*, „Zwiastun” 8/2012, nr 69, s. 3.

w kościele franciszkanów konwentualnych w Gdańsku<sup>18</sup>. Kijewski wykonał do tegoż kościoła również stół ołtarzowy. Jest też autorem wystroju kaplicy sióstr klarysek w Sitańcu i wykonawcą krucyfiks w ołtarzu głównym<sup>19</sup>.

W 2008 roku Kijewski przygotował projekt czternastu stacji drogi krzyżowej w kościele kapucyńskim na Poczekajce i po akceptacji ze strony władz zakonnych rozpoczął pracę. Przy pierwszych dwóch stacjach pomagał Wojciech Koryciński, przy pozostałych zaś Marcin Michalak. Pomocnikiem przy wykonywaniu stacji dwunastej był Józef Zyśko. Każda ze stacji ma wymiar 130 na 310 centymetrów. Całkowita długość dekoracji na balustradzie chóru organowego stanowi czterdziestotrzymetrowy fryz<sup>20</sup>. Brat Kalikst pomagał w wyszukiwaniu rozwiązań konstrukcyjnych oraz wykonał boazerię od wewnętrznej strony balustrady i blat na szczycie balustrady przykrywający poszczególne stacje drogi krzyżowej. W trakcie wykonywania prac przez artystę rzeźbiarza wytworzyła się głęboka więź między nim a bratem Kłoczka. Obaj szanowali się nawzajem i doceniali znamiona talentu, którym dysponowali. W pamięci pana Krzysztofa zachował się duży respekt dla kapucyńskiego stolarza, w którym wyczuwało się świętość i od którego doświadczało się ogromnej życzliwości.

Wyrazem współpracy brata Kaliksta z artystami jest również płaskorzeźba wykonana przez jego przyjaciela Roberta Mazurka, która znajduje się na froncie ambonki w chórze zakonnym. Przedstawia ona Mojżesza przekazującego ludowi wybranemu kamienne tablice z Dziesięciorgiem Przykazań. Inną rzeźbą podarowaną Kalikstowi przez tegoż artystę była *Ostatnia wieczerza*, która wisiała w Kalikstówce. Mazurek wielokrotnie przyjeżdżał do brata Kłoczki i przywiózłszy kawał drewna orzechowego lub lipowego, prosił kapucyńskiego stolarza o przygotowanie tego kloca pod przyszłe rzeźby. Brat Kalikst, znający się na obróbce drewna i mający wycucie sztuki rzeźbiarskiej, doskonale przygotowywał materiał do dalszej pracy.

### 3. PRZYJAZNA WSPÓŁPRACA Z MUZYKAMI

Wspominając przyjaźń brata Kaliksta z osobami uzdolnionymi artystycznie, nie sposób nie wymienić współpracy z profesorem doktor habilitowaną Gabrielą Klauzą, zatrudnioną jako nauczyciel akademicki w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, której kapucyński stolarz pomagał w różnych sprawach technicznych. Największym wspólnym dziełem profesor Klauzy i brata Kaliksta była instalacja podwójnych organów piszczałkowych w kościele na Poczekajce. Brat Kalikst wykonał wiele prac budowlanych i rozwiązywał pojawiające się problemy konstrukcyjne. Był także niezwykle usłużny przy organizowaniu koncertów organowych i festiwali muzycznych na Poczekajce, wynajdując rozmaite rozwiązania techniczne wynikające z bieżących potrzeb. Kiedy spostrzegł, że podczas koncertów organowych, chóralnych i oratoryjnych, organizowanych przez panią Klauzę, wiolonczele i kontrabasy (z metalowym szpikulcem) ustawione

<sup>18</sup> M. Kierczuk-Macieszko, *Obiekty snycerskie o tematyce religijnej zrealizowane w kręgu Państwowego Liceum Sztuk Plastycznych im. Cypriana Kamila Norwida w Lublinie*, „Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej” 14(2021), s. 75–77.

<sup>19</sup> Tamże, s. 87–90.

<sup>20</sup> Tamże, s. 82–87.

w orkiestrze na wypolerowanej posadzce przesuwają się i przeszkadzają muzykom w graniu, Kalikst wykonał specjalne deseczki o szerokości 10 centymetrów i długości 130 centymetrów z dekoracyjnie wyrzeźbionymi i pomalowanymi otworami. Ten prosty, ale bardzo praktyczny i przydatny prezent, przewiązany czerwoną kokardą, ofiarował profesor Klauzie. Narzędzia do ustabilizowania instrumentów zostały przez muzyków nazwane „grającymi deseczkami” i służyły podczas różnych koncertów, a potem zostały zabrane przez artystów jako specjalne pamiątki po uczynnym bracie<sup>21</sup>.

W swoich wspomnieniach profesor Klauza stwierdziła, że jest pod wielkim wrażeniem brata Kaliksta. „Dotyczy ono ogromnej wrażliwości tego Zakonnika na piękno, to jest na różne rodzaje sztuk muzycznych i plastycznych. Plastycznych, bo według mnie, był «boskim Artystą», a nie tylko znakomitym stolarzem i cieślą, który pozostawił wielkie dzieła w tym zakresie. Był «inżynierem-architektem», opracowującym i kreślącym na papierze wnikliwe i dokładne wykresy projektów wszelkich działań inwestycyjnych w naszej parafii. [...] Br. Kalikst podpowiadał pracownikom firmy Kamińskiego, jak i gdzie zainstalować części mechaniki organowej, zbudować bezpiecznie konstrukcję balkonu dla organów bocznych pod sklepieniem, jak przeprowadzić okablowanie, jak przetransportować olbrzymi kontuar organowy na balkon chóralny, gdy nijak nie mieścił się w klatce schodowej itp. Nota bene, sam skonstruował specjalny wyciąg w formie rusztowania, za pomocą którego udało się wciągnąć stół gry na balkon. Był też autorem projektu szafy organowej, to jest ściany prospektu organowego, zasłaniającej mechanizmy instrumentu i pełniącej rolę pudła rezonansowego, a rzeźbionej w drewnie dębowym”<sup>22</sup>.

Profesor Klauza pamięta, że gdy brat Kalikst po raz pierwszy usłyszał brzmienie wielkich organów na Poczekajce, podczas uroczystości poświęcenia ich przez arcybiskupa Bolesława Pylaka ze wzruszenia się rozpląkał. Miał też piękny, czysty głos i aktywnie uczestniczył w śpiewie podczas nabożeństw liturgicznych, a przy mniejszej liczbie wiernych w świątyni jego głos słyszano nawet na chórze organowym. Pobożność brata Kaliksta i jego umiłowanie muzyki można było też zauważyć i usłyszeć, gdy po zakończonej liturgii wracał z kościoła do klasztoru „z pieśnią na ustach”. Po prostu kontynuował wykonywaną wcześniej pieśń.

Pod dużym wrażeniem brata Kaliksta pozostaje również Andrzej Lewocki. Urodził się w Białymstoku. Po ukończeniu edukacji w Szkole Muzycznej w zakresie gitary klasycznej uczył się flamenco pod okiem Marka Krajewskiego. Korzystał też z doświadczenia hiszpańskich mistrzów flamenco. Współpracował z wieloma instytucjami z różnych krajów uprawiającymi flamenco. Jest laureatem międzynarodowych konkursów. Nagrywał dla radia i telewizji oraz brał udział w warsztatach i festiwalach muzycznych. Założył Lubelską Szkołę Flamenco. Z bratem Kalikstem współpracował w stolarni w Lublinie, wykonując instrumenty perkusyjne – cajony o nazwie Kalixt.

We wspomnieniu o swojej znajomości z kapucyńskim stolarzem Lewocki napisał: „Nie radziłem sobie jednak z materiałem jakim jest sklejka i nie znałem możliwości technicznych rozwiązywania tych problemów. Ale obok mnie pracował br. Kalikst, który mając ogromną wiedzę, ani razu w żaden sposób nie ingerował w moją pracę

<sup>21</sup> Por. A. Derdziuk, *Brat Kalikst z Poczekajki*, s. 130.

<sup>22</sup> G. Klauza, *Do wspomnień o śp. bracie Kalikście...*, Archiwum wicepostulatora procesu beatyfikacji brata Kaliksta, Lublin 2020.

do momentu, kiedy sam go nie poprosiłem”. Na temat pomocy świadczonej przez wytrawnego stolarza stwierdził: „Pamiętam taką sytuację, kiedy już byłem bezradny, bo krzywo pokroiłem materiał na cajony i nie wiedziałem, co mam zrobić dalej. Wówczas brat Kalikst podszedł do mnie, bo widział moją bezradność i pomógł mi delikatnie doszlifować cajony. Pokazał mi ze swej strony jak trzeba to dalej robić. Później zaczął mi delikatnie opowiadać, że sklejka to nie drewno, że się rządzi zupełnie innymi prawami. Pokazywał mi też wiele prostych i banalnych rozwiązań, które można byłoby zastosować”. Odnosząc się do osobowości Kaliksta, Lewocki napisał: „Mogę powiedzieć, że czułem jego świętość. Chociaż nie musiałem wykonywać cajonów, to jednak dopóki żył brat Kalikst strasznie się cieszyłem, że mogłem przychodzić do jego stolarni i robić cajony”. W dalszym ciągu wspomnień zanotował: „W moim życiu brat Kalikst był człowiekiem wyjątkowym, gdyż takiego drugiego nie spotkałem na świecie. On był wyjątkowy na 100 procent. Jestem przekonany, że on w stopniu heroicznym praktykował cnotę pokory i skromności”<sup>23</sup>.

#### 4. SZCZEGÓLNE WIĘZY Z BRAĆMI KAPUCYNAMI UZDOLNIONYMI PLASTYCZNIE

Brat Kalikst, nazwany podczas homilii pogrzebowej przez bpa Pacyfika Antoniego Dydyca „artystą wykonującym arcydzieła w drewnie”<sup>24</sup>, znajdował wspólny język z braćmi kapucynami, którzy mieli wykształcenie plastyczne lub też odczuwali w sobie pociąg do wykonywania różnych artefaktów z zakresu sztuki. Do takich osób należy brat Dariusz Bryła, który ukończył Liceum Sztuk Plastycznych w Lublinie i wstąpiwszy do Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów<sup>25</sup>, rozwijał swoje zdolności artystyczne do przygotowywania dekoracji w klasztorze i kościele, wykonywania rzeźb, ozdobnych opraw i obwolut książek oraz zdobienia innych przedmiotów. Niejednokrotnie zachodził do pracowni brata Kaliksta, z którym nawiązał nić porozumienia. Dariusz znajdował zrozumienie i wsparcie świątobliwego stolarza, który podpowiadał mu rozwiązania techniczne, dostarczał materiał i pomagał wykonać pewne prace.

Artystyczna współpraca z Dariuszem zaczęła się w roku 1996, kiedy brat Kalikst przygotowywał specjalną laskę jubileuszową dla kapucyńskiego współbrata z Białej Podlaskiej – ojca profesora Mariana Jerzego Cygana, który obchodził złoty jubileusz profesji zakonnej. Wytoczywszy z drewna długi trzon i kulę zwieńczoną krzyżem, pokorny Stolarz z Poczekajki pomyślał o ozdobieniu kuli herbem franciszkańskim. Chodziło o wyrzeźbienie dwóch rąk naznaczonych ranami będącymi śladami po gwoździach ukrzyżowania w przypadku Pana Jezusa i znaku stygmatyzacji na ciele Świętego Franciszka z Asyżu. Obnażona ręka Chrystusa i odziana w habit Świętego Biedaczyny są złączone na tle krzyża. Swoim pomysłem brat Kłoczko podzielił się z bratem Dariuszem, który chętnie zgodził się pomóc w przygotowaniu specjalne-

<sup>23</sup> Por. A. Derdziuk, *Brat Kalikst z Poczekajki*, s. 196.

<sup>24</sup> Por. P.A. Dydyca, *Rzeźbiarz życia zakonnego*, „Zwiastun” 9(2013), nr 80, s. 4.

<sup>25</sup> Por. *Katalog 2020. Zakon Braci Mniejszych Kapucynów. Prowincja Warszawska*, red. T. Wroński, Warszawa 2020, s. 82.

go prezentu dla zasłużonego w Warszawskiej Prowincji Braci Kapucynów jubilata z Białej Podlaskiej.

Ich więź znalazła wyraz w dedykowanym bratu Kalikstowi wierszu napisanym przez Dariusza Bryłę w dniu 30 września 1998 roku i umieszczonym w pamiątkowym albumie ofiarowanym Słudze Bożemu<sup>26</sup>. Słowa wiersza są następujące: „Wiem, że bracia nieraz mu zaleźli za skórę, / mógłby im wreszcie zrobić jakąś burę, / ale on nad tym spokojnie przechodzi / i swym pogodnym uśmiechem właśnie łagodzi. / Szuka ochoczo prawdy, a kłamstwo omija, / gdy czegoś nie wie, to mówi, / w bawełnę nie owija. / Dobrze się z nim rozmawia, bo jest konkretny, / a przy tym uprzejmy i bardzo dyskretny”<sup>27</sup>.

Innym współbratem uzdolnionym artystycznie, z którym współpracował brat Kalikst, jest brat Dariusz Jagodziński<sup>28</sup>. Po przeniesieniu seminarium kapucyńskiego z Krakowskiego Przedmieścia w Lublinie do klasztoru na Poczekajce przebywał on w latach 1991–1995 jako alumn seminarium we wspólnocie zakonnej wraz z bratem Kalikstem. Dariusz Jagodziński wślawił się swoim talentem rzeźbiarskim. Do największych jego dzieł należy ołtarz w chórze zakonnym na Poczekajce oraz herb biskupi wykonany dla ojca Pacyfika Antoniego Dydycza z okazji przyjęcia przez niego święceń biskupich w lipcu 1994 roku. Na czterech ścianach ołtarza znajdują się sceny biblijne przedstawiające stworzenie Adama według wizji Michała Anioła z kaplicy Sykstyńskiej, zwiastowanie Najświętszej Maryi Pannie przez archanioła Gabriela oraz Zesłanie Ducha Świętego. Na jednej z płaszczyzn jest przedstawiony herb franciszkański w postaci skrzyżowanych rąk na tle krzyża. Herb biskupi zaś przedstawia dwa baranki otoczone dwoma kłosami. Na górze uwidoczniiony jest herb franciszkański, natomiast na dole umieszczono napis „Populus tuus hereditas tua” (Lud twój, dziedzictwo twoje), który wyraża zawołanie biskupa Dydycza. Brat Dariusz podczas wykonywania swych prac korzystał z pomocy brata Kaliksta, który dostarczał mu materiał, wspierał radami oraz używał narzędzi do rzeźbienia.

Trzeba też wspomnieć życzliwe relacje z braćmi, którzy pomagali Kalikstowi w stolarni. Niektórzy z nich chcieli zwyczajnie wykonać pewne rzeczy w drewnie, inni – dzięki przykładowi świątobliwego stolarza – odkrywali w sobie zamiłowanie do pracy w tym materiale. Jeden z nich, pracując z bratem Kalikstem w jego pracowni, pozostawił takie świadectwo: „Było mi dane przez krótki czas pomagać mu w pracy. Pracować z nim było czymś niezwykłym, jakby mistycznym. Miało się wrażenie, że uczestniczy się w czymś z jednej strony prostym, a z drugiej wielkim, doniosłym, czymś ludzkim a jednocześnie boskim i świętym. Nasz współbrat Stolarz fizycznie wykonywał prace w drewnie, a duchem przebywał gdzieś indziej, w innym wymiarze”<sup>29</sup>.

Podobne wrażenia miał brat Grzegorz Sucheński, który napisał: „Mimo świadomości wielości prac do wykonania brat Kalikst swoją postawą, wypowiedzianymi słowami wprowadzał pokój i ład. Odnosiło się wrażenie, że na wszystko jest stosowny czas,

<sup>26</sup> Por. A. Derdziuk, *Brat Kalikst z Poczekajki*, s. 231.

<sup>27</sup> D. Bryła, *Drogi Bracie Kalikście*, w: *Album z okazji jubileuszu 50-lecia życia zakonnego*, Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu.

<sup>28</sup> Por. *Katalog 2020*, s. 78.

<sup>29</sup> J. Kubera, *Łaska pracy. VIII Rada Zakonu*, „Kapucyński Projekt” 11(2016), s. 35.

że jest go wystarczająco wiele, ale jednocześnie nie powinno się go marnować<sup>30</sup>. Brat Daniel Stelmaszek z wdzięczności za bliską relację ze świątobliwym stolarzem namalował jego portret, który wisi w jadalni infirmerii na Poczekajce.

Pamiętający brata Kaliksta ze spotkania podczas pierwszych ślubów w Nowym Mieście brat Krzysztof Łaziński przygotował grafikę z zarysem głowy kapucyńskiego kandydata na ołtarze, która zdobi drzwi wejściowe do infirmerii. Brat Krzysztof tak wspominał swoje pierwsze spotkanie z bratem Kłoczka, chcącym przysiąc się do stołu, przy którym w refektarzu klasztornym siedziała rodzina neoprofesa z Żurawiny: „To było dla mnie niesamowite, dlatego że przyszedł do mnie, brata kończącego nowicjat i zapytał czy może usiąść. Miałem bowiem świadomość, jak bardzo poważny, doceniony i dobrotliwy jest brat Kalikst<sup>31</sup>”.

## ZAKOŃCZENIE

Wyrazem wdzięczności ze strony artystów było obdarowywanie Kaliksta owocami ich pracy. Były to najczęściej obrazy, rzeźby i inne własnoręcznie wykonane dzieła. Wiele prezentów otrzymanych od przyjaciół brat Kalikst rozdawał innym przyjaciołom i krewnym, którzy przechowują je jako czeigodne pamiątki po świątobliwym zakonniku. Historia znajomości i przyjaźni brata Kaliksta z artystami jest świadectwem jego artystycznej duszy wrażliwej na piękno i dobro. Zdolność do wiernej i głębokiej przyjaźni wskazuje na dojrzałość osobową Stolarza z Poczekajki i dowodzi jego otwartości na współpracę z innymi. Większość jego przyjaźni była zawarta z ludźmi świeckimi i trwała wiele lat. Więzy te wyrażały się przez częste spotkania, współpracę w wykonywanych pracach i długie dyskusje na temat wartości sztuki. Nie pozostawał wyłącznie na płaszczyźnie kwestii dotyczących szczegółów technicznych, w których Kalikst był mistrzem, lecz sięgał głębiej, pytając o racje filozoficzne i odniesienia teologiczne.

Jak na człowieka, który przed II wojną światową ukończył ledwie kilka klas szkoły podstawowej, było to niezwykle i wręcz zdumiewające. Świadczy to o wielkiej inteligencji i mądrości kapucyńskiego zakonnika oraz jego otwartości na sprawy Boże, które umiał dostrzec zarówno w prozie codzienności, jak i wysublimowanej dyskusji o sztuce. Prostota dziecka pozwalała Kalikstowi widzieć świat przez pryzmat prawdy o jego powołaniu do istnienia przez odwieczną Miłość. To sprawiało, że umiał wpisać współpracę nad dziełami sztuki w plan odnoszenia się człowieka do Boga, który mądrze stworzył wszystko, by istniało i służyło Bożej chwale oraz pożytkowi ludzi. Refleksja nad przyjaźnią brata Kłoczki z artystami może przyczynić się do postawienia sobie pytań o jakość ludzkich relacji i ich odniesienie do najgłębszego powołania, którym jest do doznawanie i świadczenie miłości, spełniającej się w harmonii prawdy, dobra i piękna.

<sup>30</sup> Cyt. za: A. Derdziuk, *Brat Kalikst z Poczekajki*, s. 146.

<sup>31</sup> Cyt. za: tamże, s. 201.

## **PRZYJAŹŃ BRATA KALIKSTA KŁOCZKI Z ARTYSTAMI**

### STRESZCZENIE

Niniejszy tekst prezentuje przyjacielskie relacje Sługi Bożego Kaliksta Kłoczki, pokornego brata stolarza z Warszawskiej Prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów, z artystami malarzami, rzeźbiarzami, muzykami oraz współbraćmi kapucynami obdarzonymi zdolnościami plastycznymi i zamiłowaniem do majsterkowania. Pokorny kapucyn, żyjący w latach 1930–2013, posługiwał w kapucyńskich klasztorach w Zakroczymiu, Lublinie i Lubartowie. Odznaczał się niezwykłą prostotą w relacjach z ludźmi, a także wielką wrażliwością na drugiego człowieka. Był utalentowanym stolarzem, potrafiącym znajdować genialne rozwiązania konstrukcyjne. Szczerze przyjaźnił się z wieloma artystycznie uzdolnionymi osobami, które potrafiły realizować swoje pasje w tworzeniu rzeźb, mozaik, malowaniu obrazów i wykonywaniu innych artefaktów. Były one pod urokiem jego wrażliwości na piękno, a także otwartości na Boga i drugiego człowieka. Twierdziły, że zawdzięczają mu nie tylko praktyczną pomoc w przygotowywaniu warsztatu do prac artystycznych, ale czerpały od niego inspiracje do tworzonych dzieł.

## **BROTHER KALIKST KŁOCZKO'S FRIENDSHIP WITH ARTISTS**

### SUMMARY

This text presents the friendly relations of the Servant of God Kalikst Kłoczko, a humble carpenter brother of the Warsaw Province of the Order of Capuchin Friars Minor, with painters, sculptors, musicians and fellow Capuchin friars endowed with artistic abilities and a love of tinkering. The humble Capuchin, who lived from 1930 to 2013, served in Capuchin friaries in Zakroczym, Lublin and Lubartów. He was distinguished by extraordinary simplicity in his relations with people, as well as great sensitivity to others. He was a talented carpenter, capable of finding ingenious construction solutions. He was sincere friends with many artistically gifted people who were able to realize their passions in the form of creating sculptures, mosaics, painting pictures and making other artifacts. They were captivated by his sensitivity to beauty, as well as his openness to God and others. They claimed that they owed him not only practical help in preparing the workshop for artistic work, but also drew inspiration from him for the works they created.

## **DIE FREUNDSCHAFT VON BRUDER KALIKST KŁOCZKO MIT KÜNSTLERN**

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Text stellt die freundschaftlichen Beziehungen des Dieners Gottes Kalikst Kłoczko, eines bescheidenen Tischlerbruders der Warschauer Provinz des Ordens der Minderen Brüder



Kapuziner, zu Malern, Bildhauern, Musikern und anderen Kapuzinern dar, die mit künstlerischen Fähigkeiten und der Liebe zum Heimwerken ausgestattet waren. Der bescheidene Kapuziner, der von 1930 bis 2013 lebte, diente in den Kapuzinerklöstern von Zakroczym, Lublin und Lubartow. Er zeichnete sich durch seine außergewöhnliche Einfachheit im Umgang mit den Menschen und seine große Sensibilität für andere aus. Er war ein begabter Zimmermann, der in der Lage war, raffinierte Konstruktionslösungen zu finden. Er war aufrichtig mit vielen künstlerisch begabten Menschen befreundet, die ihren Leidenschaften in Form von Skulpturen, Mosaiken, Bildern und anderen Kunstwerken nachgehen konnten. Sie waren fasziniert von seiner Sensibilität für das Schöne und seiner Offenheit für Gott und die Menschen. Sie behaupteten, dass sie ihm nicht nur praktische Hilfe bei der Vorbereitung der Werkstatt für ihre Kunstwerke verdankten, sondern sich auch von ihm zu den von ihnen geschaffenen Werken inspirieren ließen.

### BIBLIOGRAFIA

- Bractwo Sztuki Sakralnej i Rzemiosła im. Brata Kaliksta Kłoczko OFMCap.*, w: *Facebook* [on-line], <https://www.facebook.com/people/Bractwo-Sztuki-Sakralnej-i-Rzemios%C5%82a-im-Brata-Kaliksta-K%C5%82oczko-OFMCap/100070179646127/?sk=reviews> (dostęp: 29.05.2024).
- Bryła D., *Drogi Bracie Kalikście*, w: *Album z okazji jubileuszu 50-lecia życia zakonnego*, Archiwum Warszawskiej Prowincji Kapucynów w Zakroczymiu.
- Derdziuk A., *Brat Kalikst z Poczekajki*, Pelplin 2021.
- Derdziuk A., *Dojrzały owoc*, Sandomierz 2021.
- Derdziuk A., *Wymażnia miłosierdzia*, „Ethos” 17(2004), nr 1–2, s. 381–395.
- Dydycz P.A., *Rzeźbiarz życia zakonnego*, „Zwiastun” 9(2013), nr 80, s. 4.
- Gieroba A., *Jesteśmy przekonani, że był to Boży człowiek*, w: *Gość Niedzielny Lubelski* [on-line], <https://lublin.gosc.pl/doc/6480132> (dostęp: 29.05.2024).
- Katalog 2020. Zakon Braci Mniejszych Kapucynów. Prowincja Warszawska*, red. T. Wroński, Warszawa 2020.
- Kierczuk-Macieszko M., *Obiekty snycerskie o tematyce religijnej zrealizowane w kręgu Państwowego Liceum Sztuk Plastycznych im. Cypriana Kamila Norwida w Lublinie*, „Sacrum et Decorum. Materiały i studia z historii sztuki sakralnej” 14(2021), s. 73–107.
- Klauza G., *Do wspomnień o śp. bracie Kalikście...*, Archiwum wicepostulatora procesu beatyfikacji brata Kaliksta, Lublin 2022.
- Kosińska Małgorzata – Zabostów Mały*, w: *Akademia Twórczości* [on-line], <http://akademia.cekis.pl/kosinska-malgorzata/> (dostęp: 28.05.2024).
- Kronika klasztoru i parafii OO. Kapucynów Al. Kraśnicka 76 od dnia 8.05.1988 do 28.07.1991*, Archiwum klasztoru w Lublinie II.
- Kubera J., *Łaska pracy. VIII Rada Zakonu*, „Kapucyński Projekt” 11(2016), s. 35.
- Michalik J., *List do Andrzeja Derdziuka z dn. 7 IV 2022*, Archiwum wicepostulatora procesu beatyfikacji brata Kaliksta, Lublin 2022.
- Nasza Droga krzyżowa*, „Zwiastun” 8(2012), nr 69, s. 3.
- Nowak B., *Ustami malowane*, „Rycerz Niepokalanej” 3(2006), s. 96–97.

- Nowak B., *Ustami tworzy nie tylko ikony*, w: *Przewodnik katolicki* [on-line], <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2008/Przewodnik-Katolicki-30-2008/Spoleczenstwo/Ustami-tworzy-nie-tylko-ikony> (dostęp: 29.05.2024).
- Pogorzelski W., *Wąsariada musująca*, t. 1: *Ta tytuła mówi wiele*, Lublin 2005.
- Szczerbatko K., *Twórcy dziejów Zakroczymia*, Zakroczym 2008.
- Szczerbatko K., *Zakroczym 940 lat*, Zakroczym 2005.
- Tkaczyk R., *Swoje miejsce na ziemi*, „Gość Niedzielny. Gość Legnicki” 45/215(2009), s. VI.
- Zwolińska D., *Wystawa rzeźby ludowej*, w: *Niedziela łowicka* [on-line], <https://www.niedziela.pl/artukul/7307/nd/Wystawa-rzezby-ludowej> (dostęp: 29.05.2024).
- Żagiel S., *Ołtarze Antoniego Panasiuka*, „Tygodnik Mazowiecki” 20.10.2007, s. 7.

## ŚLUGA BOŻY KS. STANISŁAW SZULMIŃSKI SAC: DUSZPASTERZ, WYCHOWAWCA, WYKŁADOWCA, EKUMENISTA

**Słowa kluczowe:** Stanisław Szulmiński, pallotyni, ekumenizm, imperializm rosyjski

**Keywords:** Stanisław Szulmiński, Pallotines, ecumenism, Russian imperialism

**Schlüsselwörter:** Stanisław Szulmiński, Pallottiner, Ökumene, russischer Imperialismus

Postać ks. Stanisława Szulmińskiego (1894–1941) i jego charyzmat, choć mało znane szerszym kręgom, są aktualne także w naszych czasach, zwłaszcza w dobie imperialnych zapędów naszego wschodniego sąsiada. Ks. Szulmiński był duszpasterzem, wychowawcą, wykładowcą, ale także ekumenistą, orędownikiem pokoju i pojednania. Swoje życie w łagrze Uchta (Rosja) złożył za ukochaną Ukrainę i o nawrócenie Rosji. Życie to, choć niezbyt długie (zaledwie 47-letnie) naznaczone było przesłaniem z orędzia fatimskiego, dotyczącym rosyjskiego imperializmu. Artykuł niniejszy jest próbą przybliżenia mało jeszcze znanej polskiemu czytelnikowi postaci ks. Stanisława Szulmińskiego<sup>1</sup>.

### 1. RODZINA

Stanisław Szulmiński ziemski etap swojego życia rozpoczął 10 lipca 1894 roku w Odessie w domu nauczyciela Aleksandra Szulmińskiego i Heleny Wyhowskiej<sup>2</sup>. Był pierworodnym synem tych potomków polskiej arystokracji. Miał dwóch młodszych

---

\* Ks. dr Przemysław Krakowczyk – pallotyn, liturgista (doktorat w 2018 r., UKSW Warszawa), dyrektor Pallotyńskiego Ośrodka Postulacji, postulator w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7782-6770>, e-mail: [postulator@szulminski.pl](mailto:postulator@szulminski.pl).

<sup>1</sup> Szerzej o ks. Szulmińskim: W. Juszczyk, *Ekumeniczny rys duchowości chrześcijańskiej w życiu, działaniu i pismach ks. Stanisława Szulmińskiego* (rozprawa doktorska, KUL), Lublin 2004; J. Stabińska, *Za Chrystusem Apostołem. Ks. Stanisław Szulmiński SAC 1894–1941*, Ząbki 2004, a także w powstałej niedawno monografii zbiorowej *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejnert, P. Krakowczyk, Poznań 2021.

<sup>2</sup> Por. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie. Książdz Stanisław Szulmiński*, „Opinia Nurtu Narodowościowego” 39(137)2022, s. 323.

braci, Mieczysława i Jerzego, który urodził się z drugiego związku małżeńskiego ojca Aleksandra z ukraińską pisarką, nauczycielką i działaczką społeczną Olimpiadą Paszczenko<sup>3</sup>.

Młodość swoją spędził w Kamieńcu Podolskim, gdzie od roku 1905 mieszkała jego rodzina. Jego ojciec Aleksander, poza obowiązkami nauczyciela i kuratora szkół polskich na Podolu, był również zaangażowany w działalność społeczną jako członek Rzymskokatolickiego Towarzystwa Dobroczynnego oraz członek Rady Miasta<sup>4</sup>.

Stanisław odebrał w domu zarówno solidne wychowanie religijne, jak i patriotyczne. W trakcie pierwszej wojny światowej brał czynny udział w obronie miasta, co w oczach najmłodszego brata było postrzegane jako bohaterstwo<sup>5</sup>. Wówczas również Stanisław przeżył swoje duchowe nawrócenie. Poddał się pod kierownictwo duchowe księdza Władysława Dworzeckiego, świątobliwego kapłana i proboszcza z Kamieńca Podolskiego<sup>6</sup>. „Ludzie już wówczas mówili o świętości tego chłopca” – zaświadczył Władysław Kalinowski, były organista katedry kamienieckiej. Codziennie uczestniczył w Eucharystii, całymi godzinami modlił się w kościele katedralnym, często również leżąc krzyżem na jego posadzce<sup>7</sup>. Nikogo więc nie dziwiło, kiedy w roku 1917 opuścił rodzinny dom i wstąpił do seminarium duchownego.

## 2. POWOŁANIE KAPŁAŃSKIE

Dwa lata studiów seminaryjnych odbył w Żytomierzu, ale w roku 1919 na wieść o zbliżającej się Armii Czerwonej seminarium zostało ewakuowane w głąb Polski<sup>8</sup>. Klerycy kamienieccy podjęli dalszą edukację w Tarnowie<sup>9</sup>. W tym miejscu Stanisław dał się poznać jako stateczny i ugruntowany młodzieniec. Był wzorem dla innych, np. Bernardyn Dziedziak po latach wspominał swojego seminaryjnego kolegę jako

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 324–325; por. J. Stabińska, *Za Chrystusem Apostolem*, s. 6–7.

<sup>4</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 324; szerzej o działalności Aleksandra Szulmińskiego pisze O. Zawalnyuk, *Znaczenie rodziny Szulmińskich na Podolu*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 67–100.

<sup>5</sup> Zob. J. Szulmiński, *Wspomnienie o bracie moim Stanisławie Szulmińskim*, APOP SzS-S125.

<sup>6</sup> Fakt duchowej przemiany, swoistego nawrócenia, wspomina S. Szulmiński w swoich *Zapiskach duchowych* (zob. *Zapiski duchowe*, zeszyt II, APOP, SzS-P01, nr 395). Sługa Boży w liście do ks. Generała, datowanym w Warszawie 31 sierpnia 1937 r., wspomina swojego kierownika duchowego z lat młodzieńczych w następujących słowach: „Ostatnie dwa lata przed wstąpieniem do świeckiego Seminarium Duchownego [w Żytomierzu] pozostawałem pod kierownictwem bardzo świątobliwego i światłego kapłana [Władysława Dworzeckiego], któremu zawdzięczam pierwszą formację duchową”.

<sup>7</sup> J. Stabińska, *Za Chrystusem Apostolem*, s. 13.

<sup>8</sup> Zob. F. Sznarbachowski, *Początek i dzieje rzymsko-katolickiej Diecezji Łucko-Żytomierskiej obecnej Łuckiej, w zarysie*, Warszawa 1926, s. 210–213.

<sup>9</sup> *Schematyzm diecezji tarnowskiej z roku 1920* na s. 17 wlicza alumnów diecezji kamienieckiej studiujących w tarnowskim Seminarium Duchownym: „Jan Kamocki ur. 1898; Stanisław Szulmiński ur. 1894; Konstanty Turzański ur. 1899 i Michał Żukowski ur. 1899” (zob. *Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos, AD 1920*, w: *Zbiory biblioteki cyfrowej KUL* [on-line], <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/16801/edition/15537/content> (dostęp: 30.05.2021).

świętego i wzór do naśladowania. Umartwiał się, wiele czasu spędzał w kaplicy, zwłaszcza odprawiając drogę krzyżową<sup>10</sup>.

Święcenia prezbiteratu przyjął z rąk bp. Piotra Mańkowskiego w Buczaczu w 1923 roku. Poprosił wówczas o możliwość opuszczenia Polski i udania się (w ubraniu świeckim) na tereny diecezji kamienieckiej, znajdującej się po traktacie ryskim (1921) w granicach bolszewickiej Rosji, aby zorientować się w potrzebach tamtejszego Kościoła i podjąć tam posługę duszpasterską. Biskup nie wyraził zgody na realizację planów Szulmińskiego i wysłał go na dalsze studia specjalistyczne z zakresu teologii orientalnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim<sup>11</sup>.

Czas spędzony w Lublinie ks. Szulmiński poświęcał przede wszystkim na pracę duszpasterską oraz działalność ekumeniczną, w mniejszym zaś stopniu na studiowanie. Pobyt w Lublinie zaowocował wieloma nowymi znajomościami, które przetrwały lata. Sługa Boży o. Jacek Woroniecki był spowiednikiem Szulmińskiego. Sługa Boży ks. Władysław Kornilowicz pełnił funkcje wykładowcy i kierownika domu studenta, w którym w czasie studiów mieszkał ks. Szulmiński. Prof. Kremer, propagator ruchu ekumenicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, współpracował przy zakładaniu Apostolatu Pojednania<sup>12</sup>.

Po zakończeniu studiów ks. Szulmiński został mianowany przez swojego nowego biskupa diecezjalnego Sługę Bożego bp. Alfonsa Szelażka wykładowcą i moderatorem w seminarium łuckim oraz dyrektorem seminaryjnej biblioteki. Funkcję tę pełnił przez rok, ponieważ od dawna myślał o wstąpieniu do jakiegoś zgromadzenia zakonnego. Już w roku 1926 poznał ks. Wojciecha Turowskiego<sup>13</sup>, przełożonego Polskiej Regii Pallotyńów, dlatego postanowił wstąpić do Pobożnego Stowarzyszenia Misyjnego, jak wówczas nazywała się Kongregacja Pallotyńów.

Do zgromadzenia wstąpił 6 sierpnia 1928 roku w Warszawie<sup>14</sup>. Po rocznym nowicjacie w Ołtarzewie został przeniesiony do Wadowic, gdzie w Collegium Marianum na Kopcu pracował jako nauczyciel religii i ojciec duchowny młodzieży gimnazjalnej. Od września 1930 roku zamieszkał w Warszawie przy ul. Skaryszewskiej 12, pełniąc funkcję ojca duchownego braci pallotyńów<sup>15</sup>. Głosił dla nich rekolekcje, prowadził dni skupienia oraz cotygodniowe spotkania, w ramach których nauczał katechizmu.

Następnie podjął ponownie posługę wychowawcy młodzieży męskiej w niższym seminarium duchownym, tym razem w nowo otwartym seminarium w Chełmnie nad Wisłą. W 1932 roku udał się do Wyższego Seminarium Duchownego w Sucharach

<sup>10</sup> Por. B. Dziedzic, *Wspomnienie z lat Seminarium Duchownego w Tarnowie dotyczące ś.p. ks. Stanisława Szulmińskiego*, Ujanowice 25.01.1966 (mps), APOP SzS-S22.

<sup>11</sup> Zob. P. Mańkowski, *Pamiętniki*, Warszawa 2002, s. 321.

<sup>12</sup> F. Gomulczak, *Ksiądz Stanisław Szulmiński na tle historycznym pierwszej połowy XX wieku*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 44.

<sup>13</sup> Por. J. Stabińska, *Za Chrystusem Apostolem*, s. 29–31.

<sup>14</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Kalendarium życia Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 21.

<sup>15</sup> Por. P. Krakowczyk, *Sługa Boży ks. Stanisław Szulmiński jako duchowy syn św. Wincentego Pallottiego*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 110–111.

koło Nakła<sup>16</sup>. W tym samym czasie w pobliskich Potulicach Sługa Boży ks. Ignacy Posadzy tworzył pierwszy dom chrystusowców i prosił pallotynów o pomoc. Ksiądz Szulmiński przez kolejne trzy lata na rowerze dojeżdżał do Potulic (ok. 13 km w jedną stronę), aby słuchać spowiedzi nowicjuszy, głosić konferencje ascetyczne i rekolekcje<sup>17</sup>.

W 1935 roku seminarium pallotyńskie zostało przeniesione do podwarszawskiego Ołtarzewa. Dlatego też i ks. Szulmiński przeprowadził się do Warszawy i jako profesor przyjeżdżał z wykładami do tej placówki. Funkcję wykładowcy wypełniał aż do wybuchu II wojny światowej. Przez dwa lata pracował też na stanowisku redaktora pallotyńskiego wydawnictwa, mieszczącego się przy Krakowskim Przedmieściu 71 w Warszawie<sup>18</sup>.

### 3. APOSTOLAT POJEDNANIA

W okresie przed II wojną światową powstało życiowe dzieło ks. Szulmińskiego. Już w Lublinie czynnie angażował się on w działalność Koła Badań Naukowych nad Kościołami wschodnimi<sup>19</sup>. Podobne koła ekumeniczne założył również w Sucharach i Ołtarzewie<sup>20</sup>. W 1937 roku zrodziła się idea zjednoczenia tych niewielkich wspólnot w jedno Stowarzyszenie pod nazwą Apostolat Pojednania. Oficjalną datą powołania do istnienia tego dzieła jest 30–31 grudnia 1937 roku, kiedy to w Laskach, w domu rekolekcyjnym ks. Kornilowicza, ks. Szulmiński zorganizował I Zjazd Apostolatu Pojednania<sup>21</sup>.

Do apostolatu należeli: bł. Elżbieta Czacka i siedemnaście innych siostr z założonego przez nią zgromadzenia<sup>22</sup>, bł. Józef Jankowski i innych dwudziestu ośmiu pallotynów, Sługa Boży Ignacy Posadzy, ks. prof. Piotr Kremer z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i wiele innych wybitnych osobistości<sup>23</sup>. Pierwszym prezesem stowarzyszenia został ks. Szulmiński, a sekretarzem pan Antoni Marylski, związany z ośrodkiem w Laskach.

Apostolat, jak podają źródła, liczył ponad stu członków zorganizowanych w małych, kilkuosobowych kołach w różnych częściach Polski. Głównym celem działalności apostolatu było samowychowanie członków poprzez kształtowanie w sobie ducha

<sup>16</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 345.

<sup>17</sup> Zob. F. Berlik, *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców 1932–1939*, Poznań 1987, s. 106–107.

<sup>18</sup> Wydawnictwo diecezjalne w Warszawie założył bł. Ignacy Kłopotowski (1866–1931) w roku 1908. Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 349–350.

<sup>19</sup> Zob. S. Pawłowski, *Ekumeniczna działalność Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 156.

<sup>20</sup> Por. W. Juszczyk, *Ekumeniczny rys duchowości chrześcijańskiej w życiu, działaniu i pismach ks. Stanisława Szulmińskiego*, s. 53–56.

<sup>21</sup> Zob. S. Pawłowski, *Ekumeniczna działalność*, s. 162–163.

<sup>22</sup> Por. P. Krakowczyk, *Nowa błogosławiona w Zjednoczeniu Apostolstwa Katolickiego*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego” 1(113)2022, s. 29.

<sup>23</sup> Por. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 350.

jedności. Ksiądz Szulmiński rozumiał jedność chrześcijan jako proces pojednania, który zaczyna się w sercu każdego wierzącego. Bardziej jako ekumenizm oddolny i duchowy niż odgórny i doktrynalny. Pojednanie rozumiał jako drogę do jedności i pokoju, co wydaje się również dziś bardzo aktualne<sup>24</sup>.

Ksiądz Szulmiński podejmował też pracę naukową. Prowadził badania wśród Łemków. Niemal ukończona, obszerna jego praca nie przetrwała jednak zawieruchy wojennej<sup>25</sup>. Wybuch II wojny światowej pokrzyżował również plany dalszego rozwoju Apostolatu Pojednania.

#### 4. DROGA MĘCZEŃSTWA

We wrześniu 1939 roku ks. Szulmiński został mianowany na urząd proboszcza i wyruszył do Okopów Świętej Trójcy, na pograniczu polsko-rumuńsko-radzieckim. Do celu swojej podróży jednak nie dotarł. Został aresztowany przez sowieckie NKWD w Nowogródku 24 października 1939 roku. W chwili zatrzymania był ubrany w sutannę, miał przy sobie krzyżyk i brewiarz. Jego przynależność do stanu duchownego nie budziła wątpliwości<sup>26</sup>. Proces ks. Szulmińskiego trwał ponad rok. Skazano go na pięć lat pracy w łagrze Uchta pod kołem podbiegunowym. Powodem skazania była przynależność, jak czytamy w uzasadnieniu wyroku, „do kontrrewolucyjnej organizacji religijnej «Stowarzyszenia Pallotyńów»”<sup>27</sup>.

Wraz z transportem więźniów ks. Szulmiński wyruszył koleją (w bydłych wagonach) w grudniu 1940 roku z Nowogródka przez Mińsk, Moskwę do Kotlasu. Z Kotlasu do Ust-Wymu barką w górę rzeki Wyczegda. Następnie ok. 250 km przebył pieszo, w śniegu i mrozie, do miasteczka Uchta, przy którym wyrastały kolejne łagry<sup>28</sup>. Więźniowie zajmowali się wyrębem lasu, wydobyciem ropy<sup>29</sup>, budową miasta i jego infrastruktury, w tym lotniska<sup>30</sup>.

Z czasu pobytu ks. Szulmińskiego w Uchcie zachowało się piękne świadectwo Abrahama Zaka, Żyda polskiego pochodzenia, znanego poety i pisarza. Zak nazywa Szulmińskiego „przyjacielem wszystkich” i „krystalicznie czystym człowiekiem”<sup>31</sup>. Założyciel Apostolatu Pojednania swój pobyt w obozie uznał za łaskę Bożą oraz

<sup>24</sup> Szerzej o Apostolacie Pojednania pisze: H. Popiel, *Apostoł ekumenizmu. Ks. Stanisław Szulmiński SAC (1894–1941)*, „Roczniki Pallotyńskie” 8(1967), s. 93–119; zob. też: H. Popiel, *Ks. Stanisław Szulmiński SAC apostoł ekumenizmu (1894–1941)*, mps, Warszawa–Ottarzew 1970.

<sup>25</sup> Zob. S. Pawłowski, *Ekumeniczna działalność*, s. 161.

<sup>26</sup> P. Krakowczyk, *Teczka Szulmińskiego. Prześladowanie i męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego w świetle dokumentów archiwalnych*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 192–197.

<sup>27</sup> *Akt oskarżenia*, APOP SzS-N24; zob. P. Krakowczyk, *Teczka Szulmińskiego*, s. 207.

<sup>28</sup> Por. P. Krakowczyk, *Teczka Szulmińskiego*, s. 211–215.

<sup>29</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 364.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 366.

<sup>31</sup> P. Krakowczyk, *Sługa Boży ks. Stanisław Szulmiński oczami Abrahama Zaka, Żyda polskiego pochodzenia, współwięźnia łagru w Uchcie*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 241.

okazję do ekspiacji za grzechy ludzkości, a szczególnie za nawrócenie Rosji. Zresztą ten duch ekspiacji towarzyszył Szulmińskiemu od lat młodości<sup>32</sup>.

## 5. POSTAWA BOHATERSKA

Przyszły Sługa Boży podczas pobytu w łagrze nie zaniechał pracy duszpasterskiej. W konspiracji spowiadał, katechizował i pocieszał<sup>33</sup>. Najprawdopodobniej na czarnym obozowym chlebie i na soku zrobionym z rodzynek odprawiał Msze Święte. Animował również modlitwę wśród współwięźniów<sup>34</sup>. A kiedy przyszła informacja o amnestii obywateli polskich, rozpoczął akcję informacyjną, a później, narażając własne zdrowie i życie, podjął się negocjacji z władzami obozowymi, które nie chciały wydać legitymacji uprawniających amnestionowanych do opuszczenia łagru.

Prokurator Instytutu Pamięci Narodowej w Szczecinie nazwał działania ks. Szulmińskiego postawą bohaterską<sup>35</sup>. Narażając własne życie, domagał się bowiem wolności dla innych. W istocie gdy ponad 1500 polskich obywateli 28 listopada 1941 roku opuszczało Uchtę, ks. Szulmińskiego wśród nich nie było. Zmarł w nocy z 27 na 28 listopada<sup>36</sup>, a wiadomość o jego śmierci nappełniła smutkiem wszystkich, którzy go znali<sup>37</sup>. Wśród współwięźniów rozeszła się wieść o nienaturalnych powodach jego śmierci. Być może w nocy został pobity i zmarł na skutek poniesionych obrażeń. Oficjalnie przyczyną śmierci była niewydolność układu krążenia.

## 6. PROCES BEATYFIKACYJNY

Poświęta świętości towarzyszyła ks. Szulmińskiemu od lat młodości przez całe życie. Po śmierci jego wstawiennictwu przypisywano wiele łask, np. Franciszek Wilk zaświadczył, że okoliczności odzyskania przez niego wolności były nadprzyrodzone. W roku 1947 na pierwszej powojennej Kapitułce Generalnej Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (pallotni) podjęto uchwałę o rozpoczęciu przygotowań do otwarcia procesu beatyfikacyjnego pomordowanych wskutek niemieckiego i sowieckiego totalitaryzmu. Najpoważniejszym kandydatem na ołtarze był ks. Szulmiński.

Niestety, okres komunizmu w Polsce uniemożliwił rozpoczęcie procesu w latach osiemdziesiątych minionego wieku. Dopiero upadek Związku Radzieckiego i możliwość kwerendy w archiwach państwowych pozwoliły pozyskać nowe dokumenty, co zaowocowało rozpoczęciem w 2003 roku procesu w ramach grupy 17 osób kwalifikowanych wstępnie jako męczennicy w ZSRR w XX wieku.

<sup>32</sup> *Zapiski duchowe* ks. Stanisława Szulmińskiego ujawniają, że już od lat młodości podejmował posty o chlebie i wodzie w okresie przygotowania paschalnego oraz że wszystkie umartwienia, modlitwy i odpusty ofiarował za nawrócenie Rosji i za ukochane Podole (zob. S. Szulmiński, *Zapiski duchowe*, APOP, SzS-P57, SzS-P58, SzS-P60).

<sup>33</sup> Por. P. Krakowczyk, *Sługa Boży*, s. 237.

<sup>34</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 366–367.

<sup>35</sup> Zob. M. Rabiega, *List do ks. Przemysława Krakowczyka*, Szczecin 11.10.2021, APOP.

<sup>36</sup> Zob. P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 368–369.

<sup>37</sup> P. Krakowczyk, *Bohater w sutannie*, s. 368–369.



W roku 2018 ks. Stanisław Szulmiński jako Sługa Boży został wyłączony z tej grupy, a 12 października tego samego roku, po uzyskaniu odpowiednich zezwoleń, proces wznowiono w diecezji warszawsko-praskiej. W dniu 21 stycznia 2023 roku bp Romuald Kamiński podjął decyzję o zakończeniu prac trybunału diecezjalnego i przekazaniu akt sprawy ks. Szulmińskiego do Dykasterii ds. Kanonizacyjnych.

## ZAKOŃCZENIE

Postać ks. Stanisława Szulmińskiego oraz jego życie są mało znane w Kościele w Polsce. Tymczasem analiza dokumentów oraz opracowań z nim związanych pozwala nam widzieć go jako gorliwego duszpasterza, wykładowcę, ojca duchownego, ekumenistę i apostoła pojednania. Można śmiało stwierdzić, że jego postawa i działania w tych obszarach w jakiejś mierze wyprzedziły to, co wprowadził na tym gruncie w życie Kościoła dopiero Sobór Watykański II. Ksiądz Szulmiński jest więc osobą ważną, zwłaszcza dla środowiska polskich pallotynów, ale też księży diecezjalnych. Przykład jego życia może być inspiracją dla działań ekumenistów. Uczy bowiem burzenia murów niezgody, a jednocześnie budowania mostów pokoju i pojednania. Uczy też, że pokój jest dobrem kruchym, a jego budowanie i umacnianie zaczyna się w sercu człowieka.

### **SŁUGA BOŻY KS. STANISŁAW SZULMIŃSKI SAC: DUSZPASTERZ, WYCHOWAWCA, WYKŁADOWCA, EKUMENISTA**

#### STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł przybliża osobę i życie Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego (1894–1941), pallotylna. Jest on postacią mało znaną w Kościele w Polsce. Jego życie i bohaterka postawa w sowieckim łagrze Uchta zasługują na przypomnienie zwłaszcza nowym pokoleniom księży. Od młodości ks. Szulmiński był uważany za człowieka świętego. Całe swoje kapłańskie życie poświęcił pracy z młodzieżą jako wychowawca, nauczyciel i ojciec duchowny. Jego ogromnym pragnieniem były działania na rzecz jedności chrześcijan (ekumenizm). W tym celu założył 1937 roku Apostolat Pojednania. Do członków tego stowarzyszenia należeli m.in. bł. Elżbieta Czacka, bł. Józef Jankowski, Sługa Boży Ignacy Posadzy. W dzieło było zaangażowanych niemal sto osób w niedużych, kilkuosobowych kołach w różnych częściach Polski. Głównym celem działalności apostolatu było samowychowanie poprzez kształtowanie w sobie ducha jedności. Ksiądz Szulmiński rozumiał jedność chrześcijan jako proces pojednania, który zaczyna się w sercu każdego wierzącego. W tym duchu oraz w akcie miłości, ratując mieszkańców dawnych Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej (zesłanych do łagru w Uchcie), poniósł śmierć (prawdopodobnie męczeńską) w 1941 roku, złożony swoje życie w ofierze. Towarzyszyła mu intencja uproszenia wolności i zbawienia, a zwłaszcza błaganie o nawrócenie bolszewickiej Rosji i wolność religijną dla chrześcijan mieszkających w tym kraju.

**SERVANT OF GOD REV. STANISŁAW SZULMIŃSKI SAC:  
PASTOR, EDUCATOR, LECTURER, ECUMENIST**

SUMMARY

This article presents the person and life of the Servant of God Fr Stanislaus Szulmiński (1894–1941), a Pallottine. He is a figure little known in the Church in Poland. His life and heroic attitude in the Soviet gulag Uchta deserve to be reminded especially to the new generations of priests. From his youth, Fr Szulmiński was regarded as a holy man. He devoted his entire priestly life to working with young people, as an educator, teacher and spiritual father. His great desire was to work for Christian unity (ecumenism). To this end, he founded the Apostolate of Reconciliation in 1937. Members of this association included Blessed Elizabeth Czacka, Blessed Joseph Jankowski and the Servant of God Ignacy Posadzy. Almost 100 people were involved in this work, in small circles of a few people in various parts of Poland. The main aim of the Apostolate's activities was self-education through the formation of a spirit of unity. Father Szulmiński understood Christian unity as a process of reconciliation that begins in the heart of every believer. In this spirit and as an act of love to save the inhabitants of the former eastern borderlands of the Republic (who were sent to the gulag in Uchta), he probably suffered martyrdom in 1941, sacrificing his life. He was accompanied by an intention to ask for freedom and salvation, and in particular to ask for the conversion of Bolshevik Russia and religious freedom for the Christians living in that country.

**DIENER GOTTES KAP. STANISŁAW SZULMIŃSKI SAC:  
SEELSORGER, ERZIEHER, LEHRER, ÖKUMENIKER**

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel stellt die Person und das Leben des Dieners Gottes Pater Stanislaus Szulmiński (1894–1941), eines Pallottiners, vor. Er ist eine in der polnischen Kirche wenig bekannte Persönlichkeit. Sein Leben und seine heldenhafte Haltung im sowjetischen Gulag Uchta verdienen es, besonders den neuen Priestergenerationen in Erinnerung gerufen zu werden. Von seiner Jugend an galt Pater Szulmiński als heiliger Mann. Er widmete sein ganzes priesterliches Leben der Arbeit mit jungen Menschen, als Erzieher, Lehrer und geistlicher Vater. Sein großer Wunsch war es, sich für die Einheit der Christen (Ökumene) einzusetzen. Zu diesem Zweck gründete er im Jahr 1937 das Apostolat der Versöhnung. Zu den Mitgliedern dieser Vereinigung gehörten die selige Elisabeth Czacka, der selige Josef Jankowski und der Diener Gottes Ignacy Posadzy. Fast 100 Personen waren an dieser Arbeit beteiligt, in kleinen Kreisen von wenigen Personen in verschiedenen Teilen Polens. Das Hauptziel der Aktivitäten des Apostolats war die Selbsterziehung durch die Bildung eines Geistes der Einheit. Pater Szulmiński verstand die christliche Einheit als einen Prozess der Versöhnung, der im Herzen eines jeden Gläubigen beginnt. In diesem Sinne und als Akt der Liebe zur Rettung der Bewohner der ehemaligen östlichen Grenzgebiete der Republik (die ins Gulag in Uchta geschickt wurden) erlitt er wahrscheinlich 1941 den Märtyrertod und opferte sein Leben. Er wurde von der Absicht begleitet, um Freiheit und Erlösung zu bitten, insbesondere um die

Bekehrung des bolschewistischen Russlands und um die Religionsfreiheit für die in diesem Land lebenden Christen.

## BIBLIOGRAFIA

- Berlik F., *Historia Towarzystwa Chrystusowego dla Wychodźców 1932–1939*, Poznań 1987.
- Dziedziak B., *Wspomnienie z lat Seminarium Duchownego w Tarnowie dotyczące ś.p. ks. Stanisława Szulmińskiego*, Ujanowice 25.01.1966 (mps), APOP SzS-S22.
- Gliński T., Forycki R., *Apostoł pojednania. Ks. Stanisław Szulmiński (1894–1941)*, Warszawa 1988.
- Gomułczak F., *Ksiądz Stanisław Szulmiński na tle historycznym pierwszej połowy XX wieku*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 29–66.
- Juszczuk W., *Ekumeniczny rys duchowości chrześcijańskiej w życiu, działaniu i pismach ks. Stanisława Szulmińskiego* (rozprawa doktorska), Lublin 2004.
- Kalbarczyk S., *Wykaz obozów sowieckich miejsc przymusowej pracy obywateli polskich w latach 1939–1943*, cz. I, Warszawa 1993.
- Krakowczyk P., *Bohater w sutannie. Ksiądz Stanisław Szulmiński (1894–1941)*, „Opinia Nurtu Narodowościowego” nr 39(137)2022, s. 320–373.
- Krakowczyk P., *Nowa błogosławiona w Zjednoczeniu Apostolstwa Katolickiego*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego” 1(113)2022, s. 29.
- Krakowczyk P., *Sługa Boży ks. Stanisław Szulmiński oczami Abrahama Zaka, Żyda polskiego pochodzenia, współwięźnia lagru w Uchcie*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 231–243.
- Krakowczyk P., *Teczka Szulmińskiego. Prześladowanie i męczeństwo Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego światło dokumentów archiwalnych*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 189–229.
- Mańkowski P., *Pamiętniki*, Warszawa 2002.
- Pawłowski S., *Ekumeniczna działalność Sługi Bożego ks. Stanisława Szulmińskiego*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 145–171.
- Popiel H., *Apostoł ekumenizmu. Ks. Stanisław Szulmiński SAC (1894–1941)*, „Roczniki Pałotyńskie” 8(1967), s. 93–119.
- Popiel H., *Ks. Stanisław Szulmiński SAC apostoł ekumenizmu (1894–1941)*, mps, Warszawa–Ołtarzew 1970.
- Schematismus Universi Venerabilis Cleri Saecularis et Regularis Dioeceseos, AD 1920*, w: *Zbiory biblioteki cyfrowej KUL* [on-line], <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/16801/edition/15537/content> (dostęp 30.05.2021).
- Stabińska J., *Za Chrystusem Apostołem. Ksiądz Stanisław Szulmiński SAC (1894–1941)*, Ząbki 1994<sup>1</sup>, 2004<sup>2</sup>.
- Sznarbachowski F., *Początek i dzieje rzymsko-katolickiej Diecezji Łucko-Żytomierskiej obecnie Łuckiej*, w *zarysie*, Warszawa 1926.
- Szulmiński J., *Wspomnienie o bracie moim Stanisławie Szulmińskim*, APOP SzS-S125.
- Szulmiński S., *Zapiski duchowe*, APOP, SzS-P57, SzS-P58, SzS-P60.

*Wspomnienia Sybiraków*, t. 3, red. J. Przewłocki, Warszawa 1990.

Zavalnyuk O., *Znaczenie rodziny Szulmińskich na Podolu*, w: *Szulmiński. Miłość potężniejsza niż śmierć*, red. M. Mejzner, P. Krakowczyk, Poznań 2021, s. 67–100.

## POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ FUNDACJI „MATER DEI” W MALBORKU (2007–2023)<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** Malbork, Fundacja Mater Dei, sztuka sakralna, figura Madonny, zamek w Malborku

**Keywords:** Malbork, Mater Dei Foundation, sacred art, Madonna figure, Malbork Castle

**Schlüsselwörter:** Marienburg, Mater-Dei-Stiftung, sakrale Kunst, Madonnenfigur, Marienburg-Schloss

Jednym ze skutków zmian politycznych 1989 roku była możliwość funkcjonowania różnego rodzaju organizacji, stowarzyszeń oraz fundacji, działających niezależnie od administracji państwowej i samorządowej. Wprawdzie „sektor obywatelski” miał w Polsce dosyć długą tradycję<sup>2</sup>, jednak w przeciągu kilku lat po zakończeniu II wojny światowej komuniści całkowicie zlikwidowali tego rodzaju aktywność, upaństwowiając przy tym majątek wielu stowarzyszeń i fundacji<sup>3</sup>. Ich odrodzenie rozpoczęło się w latach osiemdziesiątych XX wieku, co wiązać należy przede wszystkim z głębokim kryzysem państwa oraz problemami społeczno-gospodarczymi późnego PRL<sup>4</sup>. To wówczas przyjęto nowe ustawodawstwo regulujące powstawanie oraz działalność stowarzyszeń, a wraz z podpisaniem 6 kwietnia 1984 roku odpowiedniej ustawy

---

\* Agata Grochowska – Instytut Historii Uniwersytetu Gdańskiego, ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-1113-9767>, e-mail: [grochowska1231@onet.pl](mailto:grochowska1231@onet.pl).

<sup>1</sup> Artykuł jest oparty na fragmentach pracy licencjackiej autorki, przygotowanej na Uniwersytecie Gdańskim pod kierunkiem prof. Igora Hałagidy i obronionej w 2024 r. Autorka składa podziękowania Andrzejowi Pankowi oraz Bernardowi Jesionowskiemu za udostępnienie informacji, artykułów oraz dokumentów prywatnych dotyczących Fundacji „Mater Dei”, dzięki którym było możliwe stworzenie niniejszego opracowania. Dziękuje także Annie Szade za udostępnienie artykułów dotyczących działalności Fundacji „Mater Dei”.

<sup>2</sup> W okresie międzywojennym ich działalność opierała się na wielokrotnie nowelizowanym rozporządzeniu Prezydenta RP *Prawo o stowarzyszeniach* z 27 października 1932 r.

<sup>3</sup> Więcej na ten temat zob. m.in. J. Lustig, *Zarys historii rozwoju stowarzyszeń i fundacji w Polsce*, w: *Między ideą, pasją a działaniem: księga jubileuszowa dedykowana dr. hab. Marianowi Mitrędze*, red. P. Grzywna i in., Katowice 2017, s. 362–364.

<sup>4</sup> T. Piróg, *Ruch obywatelski w Polsce – geneza, problemy, badania*, „Studia Humanistyczne AGH” 2008, nr 6, s. 69–80.

reaktywowano instytucję fundacji. Zaznaczyć jednak należy, że w latach 1984–1989 powstało zaledwie 300 organizacji tego typu.

Rok 1989 przyniósł początek zmian ustrojowych: przejście do ustroju demokratycznego i pluralizmu politycznego, do systemu wielopartyjnego i wolności stowarzyszenia się, do gospodarki wolnorynkowej z sektorem prywatnym, a także likwidację cenzury i pluralizm mediów. Szczególne znaczenie miała reforma samorządowa od szczebla gminnego do wojewódzkiego, która przyczyniła się do rozbudzenia dotąd tłumionej aktywności społecznej<sup>5</sup>.

Upadek systemu komunistycznego przyniósł także Polsce zmiany w obszarze stosunków międzynarodowych. Ważnym momentem było rozwiązanie Układu Warszawskiego, co nastąpiło 1 lipca 1991 roku, a już 31 marca 1991 roku zaprzestano współpracy wojskowej w ramach tych struktur<sup>6</sup>. Szczególne znaczenie miało zbliżenie z Niemcami, które po zjednoczeniu uznały zachodnią granicę Polski na Odrze i Nysie Łużyckiej na mocy polsko-niemieckiego traktatu granicznego z 14 listopada 1990 roku<sup>7</sup>. Te zmiany pociągnęły za sobą modyfikację, a nawet rewizję stosunków polsko-niemieckich, w tym niemieckiego dziedzictwa na ziemiach zachodnich i północnych. Jednym z elementów budowania małych ojczyzn była ich przeszłość, co wymagało ustosunkowania się do tego dziedzictwa i wpisania go w ich historię. Wraz z *Traktatem o dobrym sąsiedztwie oraz przyjaznej współpracy* (17 czerwca 1991 roku) zostały podpisane trzy umowy międzyrządowe, które miały na celu skonkretyzować jego postanowienia. Pierwszą była *Umowa o polsko-niemieckiej współpracy młodzieży*, następnie *Umowa o utworzeniu polsko-niemieckiej Rady Ochrony* oraz *Umowa o utworzeniu polsko-niemieckiej Komisji międzyrządowej ds. współpracy regionalnej i przygranicznej*<sup>8</sup>. Ważnym wydarzeniem w obustronnych stosunkach była oficjalna wizyta ówczesnego prezydenta RP Lecha Wałęsy w Niemczech, która odbyła się w dniach 29 marca–2 kwietnia 1992 roku<sup>9</sup>. Współpraca gospodarcza należała do obszarów najmniej konfliktogennych, a Niemcy już od lat dziewięćdziesiątych XX wieku były najważniejszym partnerem handlowym Polski.

Kolejne zbliżenie Polski z Zachodem to przystąpienie do NATO (12 marca 1999 roku), a następnie do Unii Europejskiej (2004 r.). Te działania ugruntowały i wzmocniły relacje z Niemcami, nie tylko te państwowe, ale także międzyludzkie i kulturowe.

<sup>5</sup> *Dwie reformy samorządowe – pierwsza udana, druga mniej*, w: *Dzieje.pl. Portal historyczny* [on-line], <https://dzieje.pl/aktualnosci/dwie-reformy-samorzadowe-pierwsza-udana-druga-mniej> (dostęp: 15.09.2024).

<sup>6</sup> Zob. F. Musiał, *Układ Warszawski. Pakt narzec Sowieców*, w: *Instytut Pamięci Narodowej* [on-line], <https://krakow.ipn.gov.pl/pl4/edukacja/przystanek-historia/98760,Uklad-Warszawski-Pakt-narzec-Sowiecov.html> (dostęp: 12.09.2024).

<sup>7</sup> *Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec o potwierdzeniu istniejącej między nimi granicy, podpisany w Warszawie dnia 14 listopada 1990 r.*, Dz.U. 1992, nr 14, poz. 54.

<sup>8</sup> J. Barcz, *Podstawy polityczne i prawne stosunków Polski ze zjednoczonymi Niemcami*, w: *Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej 1991*, red. B. Wizimirska, Warszawa 1993, s. 64.

<sup>9</sup> T. Budnikowski, L. Janicki, P. Kalka, J. Kiwerska, K. Malinowski, T. Wróblewski, *Stosunki polsko-niemieckie*, w: *Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej 1992*, red. B. Wizimirska, Warszawa 1994, s. 176.

Mimo że stosunki bilateralne charakteryzowała współpraca obciążona problemami różnicy interesów narodowych, to bilans relacji wypadł pozytywnie<sup>10</sup>.

### POWSTANIE FUNDACJI „MATER DEI”

Jeszcze w wyniku obrad okrągłego stołu przyjęto (7 kwietnia 1989) nową ustawę *Prawo o stowarzyszeniach*<sup>11</sup>. Stała się ona postawą działania i rozwoju trzeciego sektora w Polsce. W nowej Konstytucji RP z 1997 roku zawarto stwierdzenie o dialogu społecznym oraz zasadę pomocniczości państwa<sup>12</sup>. Choć w samej treści ustawy zasadniczej nie pada określenie „organizacje pozarządowe”, to jednak w artykule 12 jest mowa o tym, iż „Rzeczpospolita Polska zapewnia wolność tworzenia i działania związków zawodowych, organizacji społeczno-zawodowych rolników, stowarzyszeń, ruchów obywatelskich, innych dobrowolnych zrzeszeń oraz fundacji”. Z kolei artykuł 58 ustęp 1 gwarantuje każdemu „wolność zrzeszania się”<sup>13</sup>.

Kolejnym wydarzeniem, które usprawniło rozwój i funkcjonowanie trzeciego sektora w Polsce, było przyjęcie 24 kwietnia 2003 r. *Ustawy o działalności pożytku publicznego i wolontariacie*<sup>14</sup>. Stworzyła ona podstawy współpracy i partnerstwa między podmiotami trzeciego sektora i władzami wszystkich pozostałych szczebli. Dla podmiotów sektora obywatelskiego istotne były również rozwiązania wspierające finansowo ich działalność. Wejście Polski do Unii Europejskiej umożliwiło im chociażby aplikowanie o fundusze unijne, a przyjęcie programu Fundusz Inicjatyw Obywatelskich (FIO) wprowadziło dodatkową możliwość pozyskiwania przez podmioty sektora obywatelskiego pieniędzy pochodzących z budżetu państwa.

Z dniem 24 kwietnia 2003 roku oraz przyjęciem *Ustawy o działalności pożytku publicznego i wolontariacie* otwarte zostały drogi do zakładania tego typu organizacji, co wcześniej nie było możliwe<sup>15</sup>. Już we wrześniu 2003 roku w Malborku powstało Stowarzyszenie Szpitala Jerozolimskiego Zakonu Niemieckiego, którego celem było pozyskanie środków na renowację tego zabytkowego obiektu w Malborku. W dniu 19 kwietnia 2004 roku została podpisana umowa między Malborkiem a stowarzyszeniem, w której określono zakres współpracy i koncepcję zagospodarowania dawnego

---

<sup>10</sup> J.J. Węc, *Relacje polsko-niemieckie w Unii Europejskiej i NATO na początku XXI w. Próba bilansu*, „Prace Komisji Środkowoeuropejskiej” 23(2015), s. 118–120.

<sup>11</sup> *Prawo o stowarzyszeniach*, tekst ujednolicony z późniejszymi zmianami, Dz.U. 2015, poz. 1393.

<sup>12</sup> M. Rymśza: *Polityka państwa wobec sektora obywatelskiego w Polsce w latach 1989–2007*, w: *Państwo a trzeci sektor. Prawo i instytucje w działaniu*, red. M. Rymśza i in., Warszawa 2007, s. 29.

<sup>13</sup> Por. S. Kantyka, *Organizacje pozarządowe – partner samorządu*, w: *Samorządowa polityka społeczna*, red. A. Frączkiewicz-Wronka, Warszawa 2002, s. 209.

<sup>14</sup> *Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie*, tekst ujednolicony z późniejszymi zmianami, Dz.U. 2016, poz. 239.

<sup>15</sup> Tamże.

szpitala. W budynku powstało centrum spotkań polsko-niemieckich oraz muzealne centrum dokumentacji historii szpitalnictwa<sup>16</sup>.

Na przełomie stycznia i kwietnia 2007 roku w Kole Przewodników Malborskich powstała inicjatywa związana z rekonstrukcją figury Madonny w blendzie wschodniego zamknięcia kościoła zamku krzyżackiego w Malborku. Kolejnym etapem były dyskusje o formie działań związanych z realizacją tej idei. Zastanawiano się m.in. nad utworzeniem fundacji jako specjalnej organizacji, która miałaby zajmować się realizacją celu. Rozpoczęły się więc prace organizacyjne nad jej powołaniem, dyskutowano o nazwie tego podmiotu oraz zakresie planowanych działań koniecznych do określenia w statucie<sup>17</sup>. Następnie podjęto próby wyłonienia składu osobowego zarządu oraz rady fundacji. W marcu 2007 roku w hotelu Stary Malbork spotkała się sześciuosobowa grupa inicjatywna, którą stanowili przedstawiciele Koła Przewodników Malborskich i Muzeum Zamkowego w Malborku oraz prawnik.

Niespełna dwa miesiące później, 25 maja 2007 roku, utworzono Fundację „Mater Dei” (dalej FMD). W spotkaniu inicjującym uczestniczyli: Arkadiusz Binnebesel, Wiesław Długokęcki, Irena Grzesik, Mariusz Mierzwiński, ks. Krzysztof Miś, Agnieszka Tkaczyk, ks. Wojciech Skibicki (dziś biskup pomocniczy diecezji elbląskiej), Andrzej Panek, Piotr Topolski, Anna Michniewicz, Łukasz Rumaszek, Bernard Jesionowski oraz Jerzy Kapejewski. Dnia 23 czerwca 2007 roku członkowie fundacji brali udział w obradach zarządu na spotkaniu wyjazdowym Heimatkreis Marienburg w Malborku. Na przełomie czerwca i sierpnia 2007 roku miały miejsce liczne spotkania robocze zarządu FMD, organizacji skupiającej dawnych mieszkańców Malborka. Był to także czas wyężonej pracy nad zredagowaniem statutu fundacji. Konieczne było również podjęcie działań związanych z rejestracją sądową oraz uzyskaniem numeru KRS. Trwały intensywne działania organizacyjne, związane ze znalezieniem współpracowników zewnętrznych w zakresie realizacji statutowych założeń fundacji. Należało pozyskać grono sponsorów. Po spełnieniu tych wszystkich wymagań fundacja została oficjalnie zarejestrowana 29 października 2007 roku w Sądzie Rejonowym w Gdańsku<sup>18</sup>. Jej głównymi celami, które zawarto w statucie, były działania zmierzające do ochrony i opieki nad zabytkami. Miały one w szczególności skupiać się na:

A) odtworzeniu figury Najświętszej Maryi Panny znajdującej się pierwotnie w otworze blendy wschodniej prezbiterium Kościoła zamkowego NMP;

B) zachowaniu oraz przywróceniu elementów architektonicznych zamku malborskiego oraz wchodzących w jego skład budowli, w szczególności kościołów i obiektów sakralnych zgodnie z możliwym do odtworzenia ich pierwotnym wyglądem, zasadami sztuki budowlanej oraz w poszanowaniu ich przeznaczenia, a także przy zachowaniu wymogów związanych z przepisami i zasadami dotyczącymi ochrony zabytków;

<sup>16</sup> A. Szade, *Szpital Jerozolimski, choć groziło mu zawalenie, wrócił do życia z ruin. Przyjaciele uratowali zabytek*, „Gazeta Malborska” 26(2007), s. 5.

<sup>17</sup> A. Panek, *Fundacja Mater Dei*, [w:] *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 11.

<sup>18</sup> Archiwum Fundacji „Mater Dei” w posiadaniu Andrzeja Panka (dalej: AFMD): Statut Fundacji „Mater Dei”, 29 X 2007 r., b.p.



C) przywracaniu pierwotnego miejsca i przeznaczenia oraz odtwarzaniu rzeczy ruchomych znajdujących się pierwotnie w zamku malborskim, a mających znaczenie dla substancji historycznej tego zabytku;

D) popularyzacji wiedzy na temat wskazanych wyżej celów fundacji<sup>19</sup>.

## MADONNA JAKO SYMBOL MALBORKA

Najświętsza Maria Panna to główna patronka zakonu krzyżackiego od samego początku jego istnienia. Pierwsze wzmianki o Maryi jako patronce rycerzy zakonnych pochodzą z XII wieku. W trakcie oblężenia Akki, w połowie września 1190 roku, król Jerozolimy Gwido de Lusignan oraz obecna w obozie krzyżowców jego żona królowa Sybilla z Jerozolimy wystawili dokument, w którym napisano: „Ja, Gwido z łaski Boga w świętym mieście Jerozolimie, łaciński król ósmy, i pani Sybilla, żona moja, przekazujemy Panu Najwyższemu i szpitalowi niemieckiemu, który wzniesiony został ku czci Marii, dom w Akce, celem urządzenia tam szpitala”<sup>20</sup>. Adresatem tych słów był mistrz Sibrand, jeden z założycieli szpitala polowego armii krzyżowców podczas oblężenia Akki, zarządzający tym oblężeniem w tym okresie. Dnia 6 lutego 1191 roku papież Klemens III wystawił pierwszy przywilej dla nowego bractwa szpitalnego, który rozpoczął się od słów: „Biskup Klemens, Sługa Sług Bożych, ukochanym synom, braciom niemieckim kościoła Najświętszej Marii Panny w Jerozolimie, pozdrowienie i apostolskie błogosławieństwo”<sup>21</sup>. Problemem wśród historyków jest rozstrzygnięcie dylematu, czy bractwo zakonne założone pod Akką w 1190 roku było kontynuacją starszego niemieckiego szpitala w Jerozolimie, czy też była to zupełnie nowa instytucja. Jak wskazuje Karol Polejowski, przed 1187 rokiem istniał już w Jerozolimie szpital niemiecki, który funkcjonował właśnie pod wezwaniem Najświętszej Marii Panny<sup>22</sup>. Kult maryjny w zakonie przejawiał się w różnych formach, zarówno podczas podboju Prus, jak i później, gdy krzyżacy zaczęli uważać Maryję za patronkę nie tylko zakonu, ale także całej podbitej ziemi<sup>23</sup>.

W statutach zakonu odnajdujemy ślady potwierdzające cześć okazywaną Najświętszej Dziewicy. Bracia kapłani byli tymi, którzy organizowali i prowadzili duchowo braci rycerzy. Krzyżacy obchodzili bardzo uroczyście święta maryjne oraz przestrzegali postów w wigilie tych świąt. Z biegiem lat uzupełniano zestaw obchodów liturgicznych, m.in. dołączono w 1390 roku do kalendarza zakonnego święto Nawiedzenia Najświętszej Marii Panny<sup>24</sup>. Rycerze łączyli z duchową czią wobec Matki Zbawiciela także codzienność życia, a nawet działania wojenne, czego przy-

<sup>19</sup> AFMD: Statut Fundacji „Mater Dei”, cele fundacji, 29 X 2007 r., b.p.

<sup>20</sup> K. Polejowski, *Madonna jako patronka zakonu w średniowieczu*, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 21.

<sup>21</sup> Tamże, nr 295, s. 263.

<sup>22</sup> K. Polejowski, *Madonna jako patronka zakonu w średniowieczu*, s. 22.

<sup>23</sup> Zob. W. Rodzyński, *O kulcie Matki Bożej w zakonie krzyżackim*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 7–17; W. Długokęcki, *Kult Najświętszej Marii Panny w mieście Malbork w średniowieczu*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 19–20.

<sup>24</sup> Tamże, s. 23–24.

kładem może być zamek w Siedmiogrodzie nazywany Marienburg (gród Marii) albo umieszczanie wizerunku Madonny na chorągwiach zakonnych oraz pieczęciach, m.in. na pieczęci zakonu z XV wieku. Najświętsza Maryja Panna ukazana została tu jako zasiadająca na tronie, z Dzieciątkiem Jezus na lewym kolanie oraz kwiatem lilii w prawej dłoni<sup>25</sup>. Krzyżacy kreowali także Maryję na suzerena (franc. *suzerein*, czyli senior w ustroju lennym, który nie był niczym wasalem) w Prusach, a siebie na jej lenników. Miało to na celu podniesienie prestiżu władzy zakonu i legitymizację działalności militarnej, m.in. dlatego na zamku malborskim szczególne znaczenie pełnił kościół pw. Najświętszej Maryi Panny, który posiadał przywilej publicznego wystawiania licznych relikwii oraz szczylił się monumentalną figurą Matki Bożej<sup>26</sup>.

Wspomniana tu figura Madonny malborskiej jest jednym z najstarszych wizerunków maryjnych, które znamy z terenów państwa krzyżackiego. Dokumentuje ona również ważny okres w rozwoju państwowości i kultury tych ziem. Był to bowiem czas reformy zakonu Najświętszej Maryi Panny oraz dojrzewania krzyżackiego modelu religijności. W dziejach rzeźby na tym terenie wśród wielu wyobrażeń maryjnych można wskazać zaledwie kilka, które powstały wcześniej lub równoległe do kolosa malborskiego, znajdując także lokalizację w Prusach. Były one jednak dość często importowane, np. tronująca Madonna z Dzieciątkiem z kościoła w Grucie, wykonana w końcu XIII wieku w warsztacie mozańskim. Są też przykłady wizerunków pochodzących z lokalnych warsztatów, np. Madonna z Dzieciątkiem w kościele w Ostromecku znakomicie opisana przez Teresę Mroczo<sup>27</sup>. Kolosalna figura przeznaczona do ulokowania na ścianie kościoła zamkowego w Malborku była jednak pierwszą pruską realizacją przedstawienia ukoronowanej Madonny *en plein pied*, unoszącej Dzieciątko na lewym ramieniu. Mierząca ponad osiem metrów rzeźba wykonana została z typowego dla XIV wieku budulca, z którego korzystał wówczas zakon krzyżacki, to jest z tzw. sztucznego kamienia<sup>28</sup>. Jej powstanie związane było z zakończeniem prac przy rozbudowie zamkowego kościoła w 1343 roku. Wtedy też odbyła się konsekracja świątyni i – jak należy przypuszczać – także poświęcenie ustawionej w jego blendzie rzeźby Madonny.

W początkowym okresie rzeźba była pokryta barwną polichromią, która położona została na cienkiej warstwie zaprawy. Badania wykazały obecność ukrytej pod mozaiką warstwy minii ołowiowej oraz resztek złocień. Zakłada się, że wspomniane zdobienie zwietrzało lub spłynęło i – jak wskazuje Juliusz Raczkowski – konieczne było zastosowanie trwalszej techniki<sup>29</sup>. Zdecydowano się więc w 1380 roku obłożyć figurę Madonny mozaiką, co było inwestycją bardzo kosztowną, choćby dlatego, że tego typu technika zdobienia nie była praktykowana w państwie zakonnym. Materiały

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> S. Józwiak, J. Trupinda, *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach Wielkich Mistrzów 1309–1457*, Malbork 2019, s. 120.

<sup>27</sup> T. Mroczo, *Tronująca madonna z Ostromecka*, „Biuletyn Historii Sztuki” 4(1966), s. 323–333.

<sup>28</sup> Był to materiał powszechnie stosowany do odlewania rzeźb i detali architektonicznych.

<sup>29</sup> J. Raczkowski, *Kolos malborski. Problematyka warsztatowa i styloznawcza*, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 90.

sprowadzono aż z północnych Włoch i projekt zakończył się sukcesem<sup>30</sup>. Lśniącą mozaiką postać zamkowej Madonny była w okresie średniowiecza otoczona wielką czcią, szacunkiem i kultem.

Malborski kolos przetrwał przez kolejne wieki aż do lutego 1945 roku, kiedy został całkowicie zniszczony podczas ataków nacierającej na zamek armii radzieckiej. Posąg runął wówczas z wysokości kilkudziesięciu metrów w dół fosy i rozpadł się na wiele fragmentów, z których część została całkowicie zniszczona. Te, które udało się uratować, nie miały już na sobie warstwy wielokolorowej mozaiki (zdobienie odpadło w momencie uderzenia o ziemię). Sporym zniszczeniom uległ też sam zamek. Działania rekonstrukcyjne prowadzone po wojnie miały na celu jedynie zabezpieczenie jego bryły przed całkowitym zawaleniem. Kolejne zaś etapy odbudowy nie przewidywały przywrócenia wspomnianej figury.

### DZIAŁALNOŚĆ FUNDACJI „MATER DEI”

Po rejestracji członkowie fundacji przystąpili do energicznych działań. Zimą 2008 roku zorganizowano cykl spotkań z młodzieżą w malborskich szkołach (głównie średnich), popularyzujących ideę rekonstrukcji figury Madonny. Równocześnie miały miejsce spotkania organizacyjne zarządu oraz rady fundacji w związku z rozpoczęciem zbiórki środków finansowych na rekonstrukcję figury. W kwietniu 2008 roku wydrukowano w drukarni W & P – nieodpłatnie – cegiełki o nominale: 2 zł, 5 zł, 10 zł, 20 zł, 50 zł oraz 100 zł. Ich sprzedaż zainaugurowano 14 kwietnia na wspólnym posiedzeniu zarządu oraz rady, na które zaproszono wybranych gości. Publiczna inauguracja sprzedaży cegiełek miała miejsce na Starym Mieście w kościele św. Jana. Na przełomie kwietnia i maja ustawiono także w wybranych miejscach Muzeum Zamkowego (kasa MZM, sklep państwa Krawczyków i Jakubów) skarzonki. Dyrekcja Muzeum Zamkowego w Malborku 19 maja 2008 roku wystosowała pismo, w którym wyraziła zgodę na prowadzenie przez FMD zbiórki środków finansowych na rekonstrukcję rzeźby oraz na podjęcie zgodnych ze statutem fundacji działań mających na celu wykonanie prac oraz uzyskiwanie stosownych pozwoleń konserwatorskich<sup>31</sup>. Od czerwca 2008 roku zaczęto sprzedawać cegiełki w Wielkim Refektarzu. Później kontynuowano te działania w kuchni Wielkiego Refektarza aż do końca prowadzenia przez FMD tej formy pozyskiwania środków.

Równocześnie starano się jak najszerzej upowszechnić sam pomysł. Członkowie fundacji zdobyli m.in. informacje o, mieszkającym w Hamburgu, właścicielu jedynych kolorowych oryginalnych fotografii figury Madonny ukazujących ją przed zniszczeniem. Po wystosowaniu do niego pisma i uzyskaniu zgody na użycie tych zdjęć wykonano projekt plakatu, a następnie zawieszono baner w blendzie kościoła – dokładnie w tym miejscu, w którym stała do 1945 roku figura Madonny i w którym miała się znów pojawić. Wtedy też oficjalnie mieszkańcom Malborka oraz turystom zaprezentowano tę niezwyklej ideę. Baner czterokrotnie był zrywany w wyniku silnego

<sup>30</sup> K. Pospieszny, *Domus Malbork. Zamek krzyżacki w typie regularnym*, Toruń 2014, s. 229.

<sup>31</sup> AFMD: Zgoda na zbiórkę środków finansowych, Malbork 19 V 2008, dyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku Mariusz Mierzwiński do zarządu FMD.

wiatru, ale za każdym razem – jak najszybciej się dało – zastępowano go kolejnym<sup>32</sup>. Kolorowe fotografie Madonny nie tylko przyczyniały się do popularyzacji pomysłu, ale także były ważnym elementem dokumentacji potrzebnej do późniejszych prac nad rekonstrukcją figury<sup>33</sup>.

Kolejną formą pozyskania funduszy było zwracanie się z prośbą do osób, które mogły poprzeć lub w jakikolwiek inny sposób wspomóc ideę. Przykładem może być pismo z prośbą o pomoc i wsparcie wysłane do małżonki prezydenta RP, pierwszej damy Marii Kaczyńskiej:

Uprzejmie informujemy Panią Prezydentową o powołaniu w Malborku fundacji «Mater Dei». Powołana z inicjatywy Koła Przewodników Malborskich fundacja stawia sobie przy wsparciu Dyrekcji Muzeum Zamkowego w Malborku szczytny cel powrotu symbolu-patronki miasta Malborka na 600 rocznicę obchodów zwycięskiej bitwy rycerstwa dowodzonego przez króla Władysława Jagiełłę w pamiętnym dniu 15 lipca 1410 r. pod Grunwaldem. Majestatyczna stojąca w niszy okiennej Kościoła Zamku malborskiego postać posągu Matki Bożej zdobiona przez mistrzów weneckich piękną kolorową mozaiką już od XIV w. budziła podziw i pozostawała symbolem kultu Maryjnego na Ziemi Pomorskiej. Zniszczona w czasie II wojny światowej oczekuje na powrót w pustkę okienną Kościoła pod Jej wezwaniem. Nasza inicjatywa spotkała się z zainteresowaniem szerokich kręgów społeczeństwa nie tylko w Polsce. Deklarowana jest pomoc ze strony byłych mieszkańców Malborka, zainteresowanie wyraził także Mistrz Zakonu Najświętszej Marii Panny opat Bruno Plater rezydujący w Wiedniu. Warunkiem niezbędnym dla realizacji szczytnego zamierzenia jest szerokie rozpropagowanie naszej inicjatywy podczas Pani kontaktów z przedstawicielami różnych środowisk społeczeństwa polskiego, a także jeśli to możliwe pomoc finansową. Pozostajemy wdzięczni pamięcią za wszelką udzieloną przez Panią Prezydentową pomoc<sup>34</sup>.

Podobne pisma wystosowano również m.in. do prof. Uda Arnolda, marszałka województwa pomorskiego Jana Kozłowskiego, wicemarszałka Leszka Czarnobaja, wicewojewody Michała Owczarczaka, posłów na Sejm RP Jana Kulasa i Anny Zielińskiej-Głębockiej oraz szeregu przedsiębiorstw i instytucji, np. banków spółdzielczych czy Browaru Gościszewo.

Dnia 3 listopada 2008 roku ustawiono skarbonki w dormitorium zamku malborskiego, a 30 listopada 2008 roku miała miejsce promocja FMD i sprzedaż cegiełek w parafiach z udziałem wolontariuszy z I Liceum Ogólnokształcącego i Liceum Eko-

<sup>32</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>33</sup> AFMD: Notatka podsumowująca działania fundacji w 2009 r., 30 XII 2009 r., b.p.

<sup>34</sup> AFDM: Pismo do Prezydentowej Marii Kaczyńskiej (2007 r.), b.p. Współpraca taka miała realne szanse powodzenia, gdyż swego czasu zasłużony działacz i społecznik Bogdan Śliwiński uczył w Malborku do szkoły z księdzem prałatem Romanem Indrzejczykiem, który był oficjalnym spowiednikiem prezydenta Lecha Kaczyńskiego. Mówiło się, że jeżeli Maria Kaczyńska, nie udzieli bezpośrednio patronatu, to na pewno udzieli wsparcia poprzez wojewodę. Prezydentowa była zainteresowana sprawą i otrzymywała informacje od Bogdana Śliwińskiego. Jednak katastrofa smoleńska, w której zginęli para prezydencka i ks. Indrzejczyk, spowodowała, że do oficjalnej współpracy nie doszło. Zob. wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

nomicznego w Malborku. W dniu 8 lutego 2008 roku zorganizowano bal dobroczynny na rzecz Fundacji „Mater Dei”. W dniach 16–18 maja odbył się Dzień Rycerza Komendy Poznańsko-Zachodniopruskiej Zakonu Joannitów. FMD pozyskała wówczas darowiznę w wysokości 5500 euro oraz 1080 zł. Jeden z członków fundacji Andrzej Panek 23 maja w Gdańsku wziął udział w spotkaniu z podsekretarzem stanu w Ministerstwie Sportu i Turystyki Katarzyną Sobierajską oraz dyrektorem departamentu wojewody pomorskiego Martą Chełkowską. Podczas tego spotkania przedstawiono cele i głównie założenia Fundacji „Mater Dei”. Cztery dni później odbyło się spotkanie w hotelu Grot, podczas niego zarząd FMD spotkał się z proboszczami malborskich parafii. W 2009 roku uruchomiono również stronę internetową fundacji w czterech wersjach językowych: polskiej, angielskiej, niemieckiej i rosyjskiej<sup>35</sup>.

Dzięki wspomnianym wyżej przedsięwzięciom w 2009 roku na konto fundacji zaczęły wpływać pierwsze większe darowizny, m.in. od byłych mieszkańców Malborka z Heimatkreis Marienburg: Gabriel Heribert przekazał 1550 euro, Bodo Ruckert – 1000 euro. W 2009 roku Fundacja „Mater Dei” uzyskała darowizny finansowe także od firm, m.in. dwukrotnie od Banku Spółdzielczego (w 2008 roku – 2000 zł, w 2009 roku – 1500 zł). Fundacja wystąpiła też z prośbą o dofinansowanie do MKiDN, jednak zostało ono rozpatrzone negatywnie<sup>36</sup>.

Rok 2010 był intensywnym czasem w pracach Fundacji „Mater Dei”. Uczestniczyła ona w wielu wydarzeniach kulturowych, np. Dniach Malborka (w czerwcu), Nocy Muzeów (w maju), Oblężeniu Malborka (w lipcu) oraz w Bałtyckim Festiwalu Muzyki (w maju). W międzyczasie trwały intensywne działania reklamowe. Kontynuowano także sprzedaż cegiełek przez wolontariuszy w Wielkim Refektarzu zamku malborskiego (w okresie 1 maja–15 września). Członkowie Koła Przewodników Malborskich oprowadzając turystów po zamku, informowali – w każdej opcji językowej – i zachęcali do poparcia celu fundacji. Kontynuowano popularyzację pomysłu odbudowy figury Madonny przez ulotki. Podejmowana była współpraca z wolontariuszami ze szkół średnich: I LO oraz LE. Trwała też współpraca z Muzeum Zamkowym, Urzędem Miejskim oraz starostwem powiatowym. Zorganizowano Wigilię w bazie zaprzyjaźnionego z organizacją hotelu Grot, w którym najczęściej odbywały się tego typu imprezy. Wtedy też zamówiono i zamontowano figurę Madonny w miniaturę zamku, co pozwoliło w pewnej mierze zwizualizować przyszły efekt prac. Dnia 30 października 2010 roku nastąpiła instalacja skarbonki na datki na rzecz FMD w kościele św. Jana Chrzciciela. Ze względu na planowane na czerwiec otwarcie nowej wystawy we wnętrzach Wielkiego Refektarza fundacja zamierzała przenieść główny punkt sprzedaży cegiełek z kuchni Wielkiego Refektarza do piwnic skrzydła zachodniego Zamku Średniego lub do dormitorium na Zamku Wysokim. Trwały też prace nad udoskonaleniem projektu przedstawienia Madonny w technice 3D. Przygotowano i wydrukowano ulotki fundacji w języku rosyjskim. W gablocie FMD umieszczono reklamy podmiotów ją sponsorujących. Powołano też specjalny zespół mający przygotować projekt prezentacji idei fundacyjnych. Jego celem miało być przybliżenie idei odbudowy figury Madonny szerszym kręgom publiczności uczestniczącej w inscenizacji Oblężenia Malborka. Podjęto także kontakt z anima-

<sup>35</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>36</sup> Zob. AFMD.

torem kultury i polskości na terenie Kanady, by upowszechnić wiedzę o FMD poza granicami kraju. Organizacja uczestniczyła również w uroczystej sesji Rady Miasta Malborka oraz biznesu malborskiego (wybór Lidera Biznesu za rok 2009), co pozwoliło na kolejną odsłonę prezentacji idei FMD. Uruchomiona została także nowa strona internetowa. Dzięki życzliwości ks. proboszcza Krzysztofa Ryszarda Gołębińskiego umieszczono kolejny baner reklamowy na ścianie plebanii kościoła św. Jana Chrzciciela. Przedstawiał on figurę Madonny w skali 1:1 zreprodukowaną z przedwojennej fotografii (tej, na której wzorowano się przy projekcie banera wiszącego w blendzie kościoła zamkowego)<sup>37</sup>.

W dniu 20 listopada 2011 roku osobom i organizacjom działającym bezinteresownie na rzecz Malborka przyznano nagrodę Baszty Maślankowej. Organizatorem konkursu było Stowarzyszenie Malborskie „Centrum Kwadrat”. Podczas rozdania nagród uhonorowano Andrzeja Panka, jednego z czynnych działaczy Fundacji „Mater Dei”<sup>38</sup>.

W 2012 roku fundacja kontynuowała działania stałe, tj. zbiórkę funduszy oraz współpracę z różnymi podmiotami. Nową przestrzenią w tym obszarze było aplikowanie przez Muzeum Zamkowe w Malborku do Funduszy Norweskich. Po rozmowach z dyrekcją muzeum do wniosku o środki dołączono także koszty rekonstrukcji figury Madonny. Dnia 25 maja odbyło się zebranie sprawozdawczo-wyborcze FMD, a 26 października fundacja uroczyście obchodziła pięciolecie istnienia. Przez ten okres osoby zaangażowane w jej działalność pracowały społecznie. Pomimo licznych obowiązków rodzinnych i zawodowych znajdowały czas na upowszechnianie idei fundacyjnych, w tym przede wszystkim odbudowy maryjnego wizerunku na ścianie zamku. Mariusz Mierzwiński, dyrektor Muzeum Zamkowego w Malborku i prezes rady fundacji, wskazywał w tamtym momencie, że kościół zamkowy Najświętszej Maryi Panny zostanie odbudowany wraz ze sklepieniem. Natomiast figura Madonny, „odtworzona z innych materiałów”, na pewno wróci na swoje dawne miejsce najpóźniej pod koniec 2014 lub z początkiem 2015 roku<sup>39</sup>.

Firmowym wydarzeniem w dawnym zamku krzyżackim jest pokaz Oblężenie Malborka. Nawiązuje do bitwy pod Grunwaldem (1410 r.) i stanowi niejako jej przedłużenie, kiedy to grupy rekonstrukcyjne (wojska polsko-litewskie pod wodzą króla Władysława Jagiełły) przesuwają się w kierunku zamku malborskiego. Dobra obsada i znane nazwiska działają zawsze korzystnie na frekwencję imprez kulturalnych tego typu. Była to idealna okazja do promowania zbiórki środków na odbudowę figury Madonny. W wydarzeniu tym brali udział m.in. znana polska lektorka Krystyna Czubówna oraz dziennikarz i popularyzator historii Bogusław Wołoszański. Krystyna Czubówna bardzo chętnie przyjęła na siebie rolę osoby aktywnie wspierającej fundację oraz osobiście ją wsparła, kupując cegiełki. Z kolei redaktor Wołoszański wykorzystał Oblężenie Malborka do nakręcenia własnego filmu. On również współpracował z fundacją<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>38</sup> AFMD: Notatka o konkursie „Baszty Maślankowej”, 20 XI 2011 r., b.p.

<sup>39</sup> *Fundacja Mater Dei działa od pięciu lat*, w: *Malbork1.pl* [on-line], [https://www.malbork1.pl/arttykul/1430,fundacja-mater-dei-dziala-od-pieciu-lat#google\\_vignette](https://www.malbork1.pl/arttykul/1430,fundacja-mater-dei-dziala-od-pieciu-lat#google_vignette) (dostęp: 25.10.2024).

<sup>40</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

Jak wspomniano, okazją do pozyskania nowych środków było aplikowanie Muzeum Zamkowego w Ministerstwie Kultury o dofinansowanie prac rekonstrukcyjnych z puli Funduszy Norweskich. Stosowny wniosek, uwzględniający także koszty rekonstrukcji figury, został złożony 3 października 2013 roku. Ogólny koszt prac wraz z wykonaniem mozaik (projekt opracował Bernard Jesionowski z Działu Konserwacji zamku malborskiego) oszacowano na milion złotych. Fundacja „Mater Dei” zgromadziła dotąd ok. 160 tys. zł oraz 15 575,52 euro. Kwoty te przekazano w czasie konferencji Muzeum Zamkowemu jako wkład fundacji w dzieło odbudowy figury. Fundusze te pozyskano, jak już wspomniano, od sponsorów, darczyńców, ze sprzedaży cegiełek i podczas balu charytatywnego, podczas którego zebrano kwotę 5581 zł. Dnia 20 sierpnia 2013 roku odbyło się również spotkanie kierownictwa muzeum z delegacją zakonu na czele z ówczesnym wielkim mistrzem Brunonem Platterem. Warto wspomnieć, że Bruno Platter (funkcję wielkiego mistrza zakonu pełnił w latach 2000–2018) był bardzo zaangażowany w działalność fundacji. Brał udział w konferencjach i był niezwykle zainteresowany opisywanym przedsięwzięciem. Wspominany jest do tej pory przez Andrzeja Panka jako „świetny człowiek, bardzo otwarty”<sup>41</sup>.

W 2014 roku kontynuowano działania stałe fundacji. Dnia 1 lutego odbył się bal charytatywny w Karwanie, podczas którego licytowano cenne przedmioty, głównie obrazy oraz biżuterię. Odbył się również koncert śpiewaczki operowej Renat Drozd (sopran spinto). Uroczyste zamknięcie sprzedaży cegiełek z wręczeniem wyróżnień nastąpiło 1 października w Gothic Cafe & Restaurant. Szacuje się, że o działalności fundacji, zwłaszcza dzięki sprzedaży cegiełek w różnych miejscach Malborka, usłyszało około trzech milionów ludzi. Dzieło to wspierali także obcokrajowcy, o czym świadczą waluty wydobywane z otwieranych publicznie skrzynek i skarbonek<sup>42</sup>.

Działalność fundacji od początku miała charakter inicjatywy społecznej, a powodzenie jej misji zależało w dużej mierze od zaangażowania jej członków, społeczności miasta oraz wielu instytucji. W ciągu ośmiu lat gromadzenia funduszy praktycznie każdy z darczyńców, którego udało się zidentyfikować, był w dokumentach fundacji skrupulatnie odnotowywany. Każdy działacz wspierający fundację finansowo lub w inny sposób mógł natomiast wkleić swój kawałek mozaiki w figurę Madonny. Jego zaangażowanie miało być też odnotowane w dokumentacji<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Tamże. Podobnie było zresztą z poprzednikiem Plattera – Arnoldem Wielandem, pełniącym funkcję wielkiego mistrza w latach 1988–2000, który także dwukrotnie przekazał pieniądze.

<sup>42</sup> AFMD: Notatka podsumowująca działanie fundacji w 2014 r., 30 X 2014, b.p.

<sup>43</sup> Przez ten czas (w latach 2008–2013) darczyńcami i podmiotami wspierającymi Fundację „Mater Dei” byli: 2008 r.: osoby prywatne: 1192,30 zł, zakłady pracy: 3000 zł, banki: 2000 zł, stowarzyszenia: 1000 zł; 2009 r.: osoby prywatne: 4205 zł, zakłady: 3000 zł, banki: 1500 zł, stowarzyszenia: 100 zł, wielki mistrz zakonu krzyżackiego: 2092 zł, zakon joannitów: 5500 euro, 1080 zł; 2010 r.: osoby prywatne: 260 zł, zakłady pracy: 1000 zł, banki: 1500 zł; 2011 r.: osoby prywatne: 3000 zł, 600 euro, zakłady pracy: 2950 zł, banki: 1500 zł; 2012 r.: zakłady pracy 1000 zł, banki: 500 zł, bary: 800 zł; 2013 r.: zakłady pracy: 1000 zł, bary: 700 zł, banki: 500 zł, cegiełki: 24 687 zł.

## ODBUDOWA FIGURY MADONNY

Przełom lat 2014/2015 był niezwykle intensywnym czasem w działalności fundacji. To właśnie wtedy rozpoczęły się prace nad rekonstrukcją figury Madonny<sup>44</sup>. Dzięki wsparciu wielu instytucji, organizacji, a także mieszkańców i turystów możliwe było przystąpienie do działań związanych z powrotem maryjnego wizerunku na jego pierwotne miejsce. Nie był to jednak łatwy proces. Na każdym etapie wymagał on udziału specjalistów, poszukiwania opinii i zgód na wielu płaszczyznach<sup>45</sup>. Należy tu przypomnieć, że grono historyków sztuki podzieliło się na zwolenników i przeciwników odbudowy figury. Na decydentów ogromny wpływ miała jednak presja społeczna, która wiązała się ze świadomością, że za rekonstrukcją figury Madonny opowiada się kilka milionów ludzi. To ona sprawiła, że decyzja została podjęta, o czym zaświadczał w tamtym okresie Bernard Jesionowski<sup>46</sup>.

Przy rozważaniu sposobu odtworzenia figury ważne było jej symboliczne znaczenie zarówno dla samego zamku i miasta Malborka, jak i mieszkańców, którzy bardzo zaangażowali się w to przedsięwzięcie. Istotną kwestią był też wybór materiału, z jakiego postać Madonny miała być wykonana, a także sposób jej powrotu do niszy zamkowej. Pierwszy projekt zakładał budowę całkowicie nowej figury z cienkościennego laminatu z wmontowanym tylko jednym elementem z oryginalnego posągu. Pozostałe zachowane segmenty z czasów krzyżackich miały być wyeksponowane w gablocie na placu, przy wejściu na teren zamku. Pomysł ten jednak budził wiele wątpliwości już na samym początku. Podczas prac przy bryle kościoła zamkowego uznano, że z uwagi na zachowania 60 proc. oryginalnej średniowiecznej materii wszystkie fragmenty figury należy uwzględnić w odbudowie posągu. Zdecydowano, że w niszy zamkowego kościoła ulokowany zostanie obiekt posiadający większość elementów średniowiecznych, a zatem w dużej części będzie autentyczny. W ten sposób zachowana zostanie jego wartość historyczna, tak bardzo istotna przecież dla tego miejsca<sup>47</sup>.

W grudniu 2014 roku przy zachowanych segmentach figury (pod namiotem na międzymurzu) odbyło się spotkanie kierownictwa Muzeum Zamkowego w Malborku, jego Rady Naukowej oraz Komisji Konserwatorskiej. Na podstawie wykonanej dokumentacji, po konsultacji z organem doradczym, w dniu 5 grudnia 2014 roku dyrekcja muzeum podjęła decyzję o włączeniu wszystkich zachowanych elementów figury do mającego powstać w niedalekiej przyszłości posągu<sup>48</sup>. Wyjątkiem była dłoń, która odpadła jeszcze przed II wojną światową (w 1903 roku) i przetrwała w lapidarium. Postanowiono zostawić ją w tym miejscu w celach badawczych i ekspozycyjnych

<sup>44</sup> Zob. M. Mierzwiński, *Dzieje odbudowy mozaikowej figury Madonny w zamku malborskim*, „Ochrona Zabytków” 2(2022), s. 57–72.

<sup>45</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>46</sup> A. Szade, *Niezwykła inicjatywa Fundacji Mater Dei. W sobotę sięgnęliśmy gwiazd*, „Gazeta Malborska” 47(2015), s. 9.

<sup>47</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>48</sup> P. Grosicki, *Podstawy do odtworzenia figury malborskiej Madonny*, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 130.



razem z kilkoma tysiącami zabytkowych kostek mozaiki, pochodzących z różnych okresów<sup>49</sup>.

Trzeba przypomnieć, że odbudowa figury w opisanym tutaj kształcie byłaby niemożliwa, gdyby nie inicjatywa Macieja Kilarńskiego. W latach pięćdziesiątych XX wieku metodycznie poszukiwał on oraz zabezpieczał elementy architektoniczne zamku, poświęcając szczególną uwagę właśnie malborskiej Madonnie. Jego raporty i publikacje stanowią praktycznie jedyne źródło rzetelnej informacji o tym, co działo się z rzeźbą w czasach powojennych<sup>50</sup>. Kilarński podkreślał zwłaszcza znaczenie zachowania resztek głowy Madonny oraz odlewu z 1903 roku. Wytyczył ścieżki i zadania stanowiące swoiste podstawy do odtworzenia figury. Doprowadził także do wykonania pierwszej konserwacji jej elementów (o czym wiemy od konserwatora Andrzeja Lewandowskiego, zaangażowanego do tego przedsięwzięcia przez Kilarńskiego). W 1993 roku skleił on spękania, oczyścił powierzchnię bloków i wzmocnił je środkiem zabezpieczającym. Dokładnie opisał ten proces w wywiadzie z 2014 roku<sup>51</sup>. W 1993 roku Kilarński przedstawił w jednym zdaniu tezę, która stanowi rdzeń całego programu restauracji posągu: „Nie chodzi tu bowiem o niemożliwą do wykonania kopię, lecz uzyskanie nowego dzieła plastycznego, zbliżonego optymalnie do oryginału o podobnie silnym działaniu artystycznym wzbogaconym poprzez wywołany mozaiką światłocien przez koloryt i blask”<sup>52</sup>. Tak więc głównymi wytycznymi, którymi się kierowano w realizacji, były m.in. przywrócenie przekazu ideowego (przez wielkość i blask monumentu), przywrócenie wartości estetycznych (silne oddziaływanie artystyczne) oraz utrzymanie tradycyjnej techniki wykonawczej (skupienie się na zachowaniu osobliwości tworzywa, a tym samym uzyskanie efektu końcowego zbliżonego do oryginału).

Odtworzony posąg został wykonany według ustalonego planu. Oryginalną wysokość Madonny można było dokładnie odtworzyć dzięki zachowanej głowie, która mierzyła 1,17 metra. Na podstawie proporcji obliczono więc, że malborski kolos miał około 7,93 metra wysokości<sup>53</sup>. Odbudowana figura mierzyła ponad osiem metrów. Pokryto ją ponad 600 tysiącami tesser, czyli dokładnie obrobionych kawałków kamienia lub szkła, stanowiących element mozaiki.

Szklane kostki użyte do obłożenia figury sprowadzono z Wenecji, natomiast elementy pokryte złotem wykonano w Gdańsku. Zbiór kostek mozaikowych wydobytych z gruzów zamku po II wojnie światowej liczył aż 7936 tesser<sup>54</sup>. Wykonano szereg badań fizykochemicznych, zmierzających do określenia wilgotności zachowanych elementów i ich wytrzymałości. Pobrano także 21 próbek zaprawy i sztucznego kamienia do dokładnej analizy. Następnie wyodrębniono trzy zasadnicze grupy materiałów użytych do budowy. Pierwszą grupę stanowiło spoiwo gipsowe z istotnym udziałem

<sup>49</sup> M. Mierzwiński, *Dzieje odbudowy mozaikowej figury Madonny*, s. 70.

<sup>50</sup> M. Mierzwiński, *Zamek malborski w latach 1945–1960*, „Studia Zamkowe” 1(2004), s. 47.

<sup>51</sup> M. Kozarzewski, „Więcej niż oryginał” – rekonstrukcja malborskiej Madonny, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 133.

<sup>52</sup> M. Kilarński, *Mozaikowa figura malborskiej Madonny*, Łódź 1993, s. 23.

<sup>53</sup> P. Grosicki, *Podstawy do odtworzenia figury malborskiej...*, s. 128.

<sup>54</sup> *Figura Madonny*, w: *Visit Malbork* [on-line], <https://visitmalbork.pl/437,figura-madonny.html> (dostęp: 15.05.2024).

węglanów, węgla drzewnego, piasku oraz okruchów cegły. Istotnym składnikiem były kryształy anhydrytu (od 24 proc. objętości do kilku proc.). Drugą grupę stanowiła zaprawa gipsowa, niejednorodne spoiwo (którego skład stanowiły niedopalone fragmenty skały gipsowej) oraz bardzo rzadkie ziarna kwarcu. Grupa trzecia natomiast to spoiwo węglanowe, które cechowało się niewielkim rozmiarem ziaren: 0,2-0,3 mm. W celu jak najdokładniejszego odwzorowania figury przeprowadzono badania składu chemicznego materiałów. Dzięki temu na przekroju stratygraficznym pod płatkim metalu wyodrębniono (analizując materiał od spodu): warstwę gruntu zawierającego mielony biały gips, warstwę stanowiącą podkład pod złączenie oraz cienką warstwę organiczną zawierającą włókna. Wykluczono obecność oleju, ale znaleziono białka kolagenu ze skóry zwierzęcej, białka jaj oraz ślady ludzkiej krwi. Krew była zapewne zanieczyszczeniem, natomiast białka kolagenowe oraz białka jaj to bezsprzecznie resztki spoiwa. Użycie spoiw białkowych trzeba uznać za technologiczną pomyłkę, ponieważ te składniki szybko się rozkładają, gdy są narażone na działanie zewnętrznych czynników klimatycznych. Kiedy budowano pierwotny posąg około 1340 roku, malborscy mistrzowie chyba jeszcze nie wiedzieli, że „przede wszystkim masz używać jak najmniej możesz srebra, ponieważ jest nietrwałe i czernieje na murze jak też i na drzewie, ale znacznie prędszej psuje się na murze. [...] Wystrzegaj się także złota połowicznego czyli mozaikowego, albowiem zaraz czernieje”<sup>55</sup>.

Opracowaną strukturę sztucznego kamienia, z którego powstały elementy figury w skali 1:4, obłożono szklanymi tesseramami, odtwarzając pierwotny charakter mozaiki w pomniejszonej skali. Dysponowano przy tym znakomitą dokumentacją fotograficzną sprzed zniszczenia posągu, jednak były to głównie zdjęcia czarno-białe. Przez to projekt wymagał dokładnej analizy kolorystycznej. Trzeba było komputerowo opracować kolorystykę oryginału, wykorzystując zachowane kostki i nieliczne wizerunki barwne, których źródłem były głównie przedwojenne pocztówki<sup>56</sup>. W fazie projektowej wykonano inwentaryzację 3D kilku zachowanych elementów. Na bazie otrzymanych skanów i wykorzystując oryginalną dokumentację, można było wykonać model posągu. Należało także opracować technologię wyrobu tesser w kilku kolorach, odpowiadających barwnością i charakterystyką szkłom oryginalnym. Zabytkowe kostki mozaiki były niewielkie i miały rozmaite kształty. Warto wspomnieć, że odnalezienie odpowiedniego wykonawcy mozaiki nie było proste. Intensywne poszukiwania zaczęły się już w 2008 roku. Jak wskazuje Andrzej Panek, zostało wówczas wysłane zapytanie do dwóch włoskich firm. Miały one odpowiedzieć, jaki będzie koszt metra kwadratowego mozaiki. Po decyzji, jaką techniką zostanie odtworzona Madonna, firmy konserwatorskie miały być poproszone o wsparcie w formie materiału nie tylko na rzeźbę i mozaikę, ale także na zaprawę<sup>57</sup>. Ponieważ – jak wspomniano – analogiczna średniowieczna dekoracja zachowała się w elewacji katedry św. Wita na Hradczanach w Pradze, zaproszono do współpracy czeskich badaczy. Ich doświadczenie, metody i specjalistyczne pracownie wspomogły malborskich działaczy w ustaleniu rodzaju i pochodzenia szklanych tesser. Wykonano także badania porównawcze zachowanych

<sup>55</sup> C. Cennini, *Rzecz o malarstwie*, Florencja 1933, s. 54.

<sup>56</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>57</sup> Fundacja „Mater Dei” podejmuje kolejne kroki, aby wskrziesić Madonnę, w: *Portal Pomorza* [on-line], <https://www.portalpomorza.pl/artukul/12426,fundacja-mater-dei-podejmuje-kolejne-kroki-aby-wskrziesic-madonne> (dostęp: 22.10.2024).

malborskich kostek szkieł użytych w katedrze św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie oraz w Pradze<sup>58</sup>. Zabytek odtwarzali pracownicy firmy Monument Service Marcina Kozarzewskiego z Warszawy. Instytucja ta już wcześniej prowadziła prace konserwatorsko-remontowe, m.in. w Refektarzu i Izbie Konwentu na Zamku Wysokim. Wyremontowała także elewację skrzydeł zachodniego i północnego Zamku Średniego<sup>59</sup>. Wykonanie figury Madonny poprzez użycie techniki odlewu w zaprawie gipsowej było nie lada wyzwaniem dla zespołu. Problem było też osadzenie dzieła na planowanym miejscu, w blendzie kościoła, oraz zespolenie go ze ścianą<sup>60</sup>.

W 2015 roku, oprócz opisanych prac nad odbudową figury, kontynuowano czynne działania społeczne, organizując bale i konferencje. Dnia 24 stycznia fundacja zorganizowała drugi bal karnawałowy (wstęp kosztował 200 zł), a cały dochód z zabawy został przeznaczony na nowy cel fundacji<sup>61</sup>. W lutym odbył się bal charytatywny przy udziale Koła Myśliwskiego. Dnia 15 marca 2015 roku w Karwanie zorganizowano konferencję naukową poświęconą historii figury Madonny. Wydarzenie to zwieńczone zostało publikacją materiałów pokonferencyjnych w liczbie 500 egzemplarzy<sup>62</sup>. W dniach 26–27 czerwca delegacja fundacji złożyła wizytę w Wiedniu, a jesienią (29 października) otrzymała nagrodę burmistrza Miasta Malbork za wspieranie działań na rzecz ochrony dóbr kultury i tradycji. W ramach inauguracji działań rekonstrukcyjnych 21 listopada osoby, które w jakiś sposób przyczyniły się do odbudowy figury, uhonorowano możliwością wklejenia osobiście tessery w posąg, jednego z 600 tysięcy takich elementów. Osoby te grupami wchodziły po rusztowaniach i we wskazane przez plastyków miejsce wklejały kilka kolorowych szkiełek. Ponieważ metoda, którą zastosowano do wklejania tesser, była oryginalna i przebiegała identycznie, jak w czasach średniowiecza, był to dosyć prosty proces, z którym goście i członkowie fundacji sprawnie sobie radzili<sup>63</sup>. Możliwość wklejenia elementów mozaiki otrzymali m.in. Anna i Andrzej Kaszakowie z Warszawy, którzy przekazali fundacji 10 tys. zł, co było największą kwotą od osób indywidualnych. Spośród instytucji najwięcej środków na odbudowę figury przekazał natomiast zakon joannitów (5 tys. euro i 1 tys. zł)<sup>64</sup>.

W grudniu fundacja wspierała organizację obchodów 730-lecia Malborka. W dniu 21 grudnia Stowarzyszenie Koła Przewodników Malborskich, Leier Polska S.A. oraz sekretarz Rady Malborka Remigiusz Binnebesel zgłosili FMD jako kandydata do tytułu „Zasłużony dla Miasta Malborka” w roku 2016. We wniosku wskazano na ogromny wpływ fundacji na proces integracji mieszkańców Malborka oraz na

<sup>58</sup> J. Mierzwiński, *Dzieje odbudowy mozaikowej figury Madonny*, s. 70.

<sup>59</sup> R. Konczyński, *Tak wygląda Madonna z malborskiego zamku. Metamorfoza średniowiecznego posągu*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/tak-wyglada-madonna-z-malborskiego-zamku-zdjecia/ar/c1-3688104> (dostęp: 19.05.2024).

<sup>60</sup> J. Raczkowski, *Kolos malborski. Problematyka warsztatowa i stylistyczna*, s. 83.

<sup>61</sup> Zob. *Drugi bal Fundacji Mater Dei*, w: *Malbork1.pl* [on-line], <https://www.malbork1.pl/artykul/3157,drugi-bal-fundacji-mater-dei> (dostęp: 22.10.2024).

<sup>62</sup> *Działalność Fundacji Mater Dei dobiega końca*, w: *TV Malbork* [on-line], <https://tvmalbork.pl/aktualnosci/39319,dzialalnosc-fundacji-mater-dei-dobiega-konca> (dostęp: 12.09.2024).

<sup>63</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>64</sup> J. Skrobisz, *Wraca symbol Malborka. Fundacja Mater Dei wciąż pomaga w powrocie figury Matki Boskiej i upowszechnia wiedzę o niej*, „Dziennik Malborski” 4(2015).

umiejętność aktywizacji lokalnej społeczności w obszarze opieki nad zabytkami<sup>65</sup>. To prestiżowe wyróżnienie przyznane zostało stowarzyszeniu w dniu 21 stycznia 2016 roku, a odebrali je prezesi Bernard Jesionowski oraz Andrzej Panek. Istotnym wydarzeniem i ważnym działaniem promocyjnym stało się również wydanie specjalnej edycji znaczka pocztowego „Mater Dei” (23 marca 2016 roku), na którym przedstawiono fragment odtworzonej figury Matki Bożej oraz logo fundacji. Autorem projektu był Waldemar Gąsior.

Zrekonstruowana figura Madonny stanęła w niszy zamku malborskiego w dniu 30 marca 2016 roku. W sobotę 16 kwietnia w sali konferencyjnej Karwanu odbyło się spotkanie z dr. Brunonem Platterem, wielkim mistrzem zakonu krzyżackiego. Zaprezentowano wówczas Fundację „Mater Dei”, wysłuchano też przemówienia wielkiego mistrza. Był czas na wręczenie wyróżnień oraz dyskusję<sup>66</sup>.

Odsłonięcie figury nastąpiło następnego dnia, w niedzielę 17 kwietnia 2016 roku. Uroczystość poprzedziła Msza Święta z udziałem ponad 200 osób, której przewodniczył w odbudowanym kościele zamkowym biskup diecezji elbląskiej Jacek Jezierski<sup>67</sup>. W tym samym niemal czasie uroczystą Mszę z inicjatywy fundacji sprawowano także w kościele pw. św. Jana Chrzciciela na dawnym Starym Mieście w Malborku<sup>68</sup>. Po nabożeństwach wszyscy udali się na plac przy kasach muzealnych, by uczestniczyć w odsłonięciu ulokowanej w tym miejscu tablicy pamiątkowej FMD. Na tablicy znalazły się symbol fundacji, miniaturowa replika odbudowanej figury oraz następujące słowa: „Figura Madonny z Dzieciątkiem zniszczona w 1945 roku zrekonstruowana dzięki wsparciu Fundacji Mater Dei powołanej przez Przewodników Malborskich oraz dzięki darom ludzi wielkiego serca”<sup>69</sup>. Uroczystość uświetnił występ malborskiego chóru Lutnia pod dyrekcją Bożeny Belcarz<sup>70</sup>.

W tym miejscu trzeba przypomnieć wypowiedź Bernarda Jesionowskiego, który wskazywał wówczas, jak ważna w odbudowie figury Madonny okazała się rola fundacji oraz inicjatywa przewodników malborskich. To oni właśnie stali się inspiracją dla Muzeum Zamkowego w Malborku w podjęciu decyzji o odbudowie kościoła zamkowego i innych zniszczonych w obrębie Zamku Wysokiego elementów<sup>71</sup>. Fundacja ma nie tylko ogromne zasługi na polu odbudowy symbolu miasta Malborka oraz w powrocie Madonny do niszy kościoła zamkowego, ale również w obszarze edukacji i poszerzania wiedzy historycznej, integracji mieszkańców oraz osób zainteresowanych tym przedsięwzięciem. „Myśmy nie tylko sprzedawali cegiełki i zbie-

<sup>65</sup> AFDM: Wniosek Koła Przewodników Malborskich, 21.12.2015 Malbork, L.dz.57/2015.

<sup>66</sup> AFDM: Zaproszenie Zarządu FMD na spotkanie z Wielkim Mistrzem Zakonu.

<sup>67</sup> *Historyczna msza i koncert na finał*, w: *Portal Pomorza* [on-line], <https://www.portalpomorza.pl/artukul/15302,historyczna-msza-i-koncert-na-final> (dostęp: 25.10.2024).

<sup>68</sup> *Malborska Madonna znów króluje nad miastem. Uroczyste podsumowanie prac konserwatorskich*, w: *TV Malbork* [on-line], <https://tvregionalna24.pl/aktualnosci/9683,malborska-madonna-znow-kroluje-nad-miastem-uroczys> (dostęp: 25.10.2024).

<sup>69</sup> AFDM: Treść tablicy upamiętniającej odbudowę figury Madonny w Malborku.

<sup>70</sup> Według treści zaproszenia na uroczyste zakończenie prac konserwatorskich.

<sup>71</sup> J. Skrobisz, *Wraca symbol Malborka...*

rali datki. My wyedukowaliśmy miliony osób, które przyjeżdżały do Malborka i na zamek” – wskazywał Andrzej Panek, ówczesny wiceprezes fundacji<sup>72</sup>.

Warto przypomnieć, że w związku z finałem odbudowy figury fundacja moderowała w okresie wiosennym 2016 roku organizację dwóch konkursów, które rozstrzygnięte zostały w kwietniu. Na konkurs plastyczny „Malborska Madonna piórkem i węglem” wpłynęły 54 prace 50 uczniów malborskich szkół oraz osób dorosłych. Na konkurs literacki „Malborska Madonna” zgłoszono 40 prac. Jury konkursu plastycznego obradowało w składzie: Ewa Miszewska, ks. prałat Jan Żołnierkiewicz, Katarzyna Parafiniuk, Michał Statkiewicz. Natomiast w konkursie literackim jurorami byli: Tomasz Bogdanowicz, Jowita Uniewicz, Małgorzata Politowska, ks. Józef Pilich<sup>73</sup>.

### DALSZE DZIAŁANIA FUNDACJI

Po osiągnięciu głównego celu swego istnienia i funkcjonowania, a więc po odbudowie figury Madonny, Fundacja „Mater Dei” nie zakończyła działalności. Jak wskazywał w wywiadzie prasowym Andrzej Panek, fundacja pragnęła nadal służyć miastu i lokalnej społeczności, nie zamierzała utracić ogromnej energii i potencjału ludzkiego, jaki został wygenerowany w związku z odbudową maryjnego wizerunku<sup>74</sup>. W ten sposób FMD zaczęła prowadzenie działań skierowanych na realizację projektów regionalnych, nadal związanych z miastem. Przykładem może być zaangażowanie członków fundacji w prace związane z powołaniem Muzeum Miasta Malborka. Zarząd fundacji przygotował List poparcia idei Muzeum Miasta Malborka, którego treść udostępniamy poniżej:

Stojąc dziś przed szansą stworzenia Muzeum Miasta Malborka, rozumianego w myśl definicji Międzynarodowej Rady Muzeów ICOM przy UNESCO jako miejsce służące społeczeństwu i jego rozwojowi, dostępne publicznie, które prowadzi badania nad świadectwem ludzkiej działalności i otoczenia człowieka, gromadzi zbiory, konserwuje je i zabezpiecza, udostępnia je i wystawia, prowadzi działalność edukacyjną i służy rozrywce, czyli lokalnie: gromadzące, opracowujące i upowszechniające kulturę materialną i niematerialną miasta Malbork i terenów do niego przyległych wyrażamy poparcie dla tej idei. Miasto Malbork, ze swoją ponad 730-letnią historią oraz jego przeszli, obecni i przyszli mieszkańcy zasługują na miejsce, które będzie w sposób godny, lecz także nowoczesny i proaktywny przedstawiało szeroko rozumiane dzieje miasta, dokumentowało zarówno przeszłość, jak i dzieje najnowsze. Dostrzegamy ogromną szansę dla funkcjonowania Muzeum Miasta Malborka w bliskości dużych muzeów w mieście i regionie, w tym Muzeum Zamkowego

<sup>72</sup> R. Konczyński, *Zamkowa Madonna odsłonięta. Mieszkańcy tłumnie przyszli zobaczyć to wydarzenie*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/zamkowa-madonna-odslonieta-zdjecia-mieszkancy-tlumnie/ar/c7-3706163> (dostęp: 22.10.2024).

<sup>73</sup> AFMD, Podsumowanie konkursu literackiego „Malborska Madonna”, 5 IV 2016 r., b.p.

<sup>74</sup> J. Skrobisz, *Fundacja Mater Dei wybiera nowy cel. Pomoże w powrocie zabytków do zamku?*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/fundacja-mater-dei-wybiera-nowy-cel-pomoze-w-powrocie/ar/c13-3649254> (dostęp: 25.10.2024).

w Malborku, jako szansę na kontakty, współpracę i wymianę doświadczeń dla mającej powstać instytucji samorządowej<sup>75</sup>.

W związku z tworzeniem muzeum fundacja zawarła porozumienie z dawnymi mieszkańcami Malborka (dziś mieszkającymi w Niemczech) w sprawie przejścia ich prywatnych zbiorów. Zbigniew Kowalski mówił wówczas:

Dowiedzieliśmy się, że wśród nich jest od 1500 do 2000 fotografii, dokumentacja fotograficzna Malborka, a także różnego rodzaju pamiątki, które udało się schować do kieszeni czy walizek opuszczającym te ziemie. Ważne jest, by nie było to muzeum upamiętniające tylko historię byłych mieszkańców, ale wszystkie ważne wydarzenia w historii dawnej, ale także tej współczesnej<sup>76</sup>.

Droga do pozyskania zbiorów stowarzyszenia Heimatkreis Marienburg nie była jednak prosta. Złożona przez fundację prośba została odrzucona przez 36. zjazd tej organizacji, który odbył się w niemieckim Königswinter. Według Boda Rueckerta (przewodniczącego Heimatkreis Marienburg) powodem okazał się brak zaufania dawnych malborezyków do obecnych władz miasta. Kolejne głosowanie nad losami Marienburg-Archiv zostało zaplanowane na 1 października 2014 roku<sup>77</sup>. Ostatecznie cenne zbiory udało się sprowadzić. Jak wspomina Andrzej Panek, zgoda wyrażona przez Heimatkreis Marienburg wiązała się ze spełnieniem pewnych warunków. Archiwalne zbiory musiały być najpierw przejrane, uporządkowane i skatalogowane, by wybrać spośród nich takie, które nadawałyby się do ekspozycji w muzeum<sup>78</sup>. Najważniejszym z postawionych warunków była konieczność funkcjonowania na miejscu placówki muzealnej nastawionej na działalność historyczną miasta. Tymczasem w roku 2017 w Malborku instytucja taka nie istniała, dlatego sytuacja ta wymagała jak najszybszej zmiany.

Ustalono, że oficjalne otwarcie muzeum nastąpi na początku przyszłego roku. W grudniu 2017 roku do Hamburga wyruszyła delegacja z udziałem przedstawicieli FMD, która pozyskała artefakty historyczne wywiezione z miasta przez dawnych mieszkańców. Po powrocie do Polski zbiory przekazano nowej placówce muzealnej, która powstała w willi z końca XIX wieku usytuowanej przy ul. Tadeusza Kościuszki<sup>79</sup>. Oficjalne otwarcie Muzeum Miasta Malborka dokonało się na początku stycznia 2018 roku. Muzeum powołane zostało jako samorządowa instytucja kultury z wyraźnie określonymi celami ochrony oraz rozpowszechniania historii i kultury miasta oraz regionu, zabezpieczania, a także opracowywania zbiorów muzealnych,

<sup>75</sup> AFMD, List poparcia dla idei Muzeum Miasta Malborka (2017 r.), b.p.

<sup>76</sup> J. Skrobisz, *W czwartek decyzja w sprawie Muzeum Malborka. Część radnych chce dodatkowych wyjaśnień*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/w-czwartek-decyzja-w-sprawie-muzeum-malborka-czesc-radnych/ar/c13-4257663> (dostęp: 26.05.2024).

<sup>77</sup> J. Skrobisz, *Malbork–Hamburg: Przedwojenne pamiątki nie trafią do miasta?*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/malbork-hamburg-przedwojenne-pamiatki-nie-trafia-do-miasta/ar/c1-1553897> (dostęp: 22.10.2024).

<sup>78</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

<sup>79</sup> Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 V 2024 r. (rozm. A. Grochowska).

edukacji historycznej oraz promocji Malborka<sup>80</sup>. Warto dodać, że w dniu 28 maja 2018 roku nastąpiło także uroczyste otwarcie uporządkowanego, staraniem zarządu FMD oraz członków Heimatkreis Marienburg, cmentarza poniemieckiego w Nowej Wsi. Poza tym członkowie fundacji na przełomie marca i maja podjęli też wysiłek zorganizowania wraz z muzeum wystawy pt. „Malboreczanie 1900–1950”.

Podobnie w 2020 roku, w okresie od stycznia do lipca, członkowie FMD aktywnie uczestniczyli w przygotowaniu kolejnej wystawy: „Plebiscyt 1920 w Marienburgu / Malborku”. Natomiast w styczniu 2021 roku w środowisku fundacji zrodził się pomysł zorganizowania przez Muzeum Miasta Malborka wystawy poświęconej nieistniejącemu w polskiej historiografii obozowi Stalag XX B Marienburg-Willenberg. Chodził o niemiecki obóz jeniecki, który funkcjonował w Malborku w czasie II wojny światowej, w latach 1940–1945. W Stalagu XX B przetrzymywano w niewoli podoficerów i szeregowców różnych narodowości, m.in. Polaków, Anglików, Francuzów, Włochów. Otwarcie wystawy odbyło się 20 sierpnia 2021 roku. Gości powitali Dorota Raczkowska (dyrektor Muzeum Miasta Malborka) oraz Marek Charzewski (burmistrz Malborka). Przemawiali również wiceburmistrz miasta partnerskiego Monheim am Rhein oraz dr Alexander Berner, historyk miejski w Monheim am Rhein<sup>81</sup>. Udział członków zarządu FMD w pracach związanych z otwarciem tej wystawy był znaczący. W ramach przygotowań wydano pierwszą w Polsce publikację naukową poświęconą Stalagowi XX B. Pozyskano także malowidło ścienne z budynku mieszczącego izbę mieszkalną jeńców pracujących w komandzie roboczym. Wystawa przyciągnęła do Malborka przedstawicieli dyplomacji państw, których obywatele byli w obozie więzieni. Obejrzel ją także członkowie rodzin byłych jeńców<sup>82</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W 2023 roku działalność Fundacji „Mater Dei” ostatecznie dobiegła końca. W dniu 19 maja w zamkowym Karwanie zorganizowano uroczyste podsumowanie jej 16-letniej intensywnej pracy. Głównym powodem zamknięcia dotychczasowych działań stał się brak środków na podejmowanie dalszych inicjatyw. Należy przypomnieć, że przez cały okres istnienia fundacji jedyną osobą otrzymującą wynagrodzenie był jej księgowy. Prace wszystkich członków zarządu były formą wolontariatu, a wszyscy działacze poświęcali swój czas w wyniku pasji oraz chęci zrekonstruowania figury Najświętszej Maryi Panny. W nowych realiach nie chciano już ubiegać się o dotacje państwowe, tym bardziej że środki zebrane przez fundację w całości wykorzystane zostały na główny cel statutowy: odbudowę monumentalnej rzeźby malborskiej Ma-

<sup>80</sup> *O nas. Muzeum*, w: *Muzeum Miasta Malborka* [on-line], <https://muzeum.malbork.pl> (dostęp: 26.05.2024).

<sup>81</sup> *Wystawa „Stalag XX B – historia nieopowiedziana” już otwarta! Muzeum Miasta Malborka zaprasza*, w: *Urząd Miasta Malbork* [on-line], <https://urząd.malbork.pl/aktualnosci/wystawa-stalag-xx-b-historia-nieopowiedziana-juz-otwarta-muzeum-miasta-malborka-zaprasza.html> (dostęp: 24.05.2025).

<sup>82</sup> *Stalag XX B – historia nieopowiedziana*, w: *Muzeum Miasta Malborka* [on-line], <https://muzeum.malbork.pl/p,116,stalag-xx-b-historia-nieopowiedziana> (dostęp: 24.05.2024).

donny<sup>83</sup>. W to zwińczenie działań fundacji wpisało się również uroczyste ogłoszenie Najświętszej Maryi Panny patronką Malborka w dniu 8 grudnia 2023 roku. Dekret Stolicy Apostolskiej przekazał władzom miasta, mieszkańcom i duchowieństwu biskup elbląski Jacek Jezierski<sup>84</sup>.

## POWSTANIE I DZIAŁALNOŚĆ FUNDACJI „MATER DEI” W MALBORKU (2007–2023)

### STRESZCZENIE

Artykuł przybliży działalność Fundacji „Mater Dei”, która powstała 25 maja 2007 roku w Malborku. Głównym jej celem były wysiłki na rzecz odtworzenia mozaikowej figury Madonny w zewnętrznej niszy kościoła Najświętszej Maryi Panny na zamku malborskim. Ta monumentalna rzeźba, wykonana z tzw. sztucznego kamienia, była pierwszą pruską realizacją przedstawienia ukoronowanej Madonny *en plein pied* unoszącej Dzieciątka na lewym ramieniu. Jej powstanie związane było z zakończeniem prac przy rozbudowie zamkowego kościoła w 1343 roku. Niestety figura uległa całkowitemu zniszczeniu podczas działań wojennych w 1945 roku. Prezentowany artykuł podzielony został na paragrafy przybliżające kolejno: odrodzenie się stowarzyszeń i fundacji obywatelskich w Polsce po upadku systemu komunistycznego, powstanie Fundacji „Mater Dei”, etapy odbudowy figury Madonny malborskiej, dalsze działania Fundacji „Mater Dei”.

## ORIGINS AND ACTIVITIES THE FOUNDATION ‘MATER DEI’ IN MALBORK (2007–2023)

### SUMMARY

This article introduces the activities of the ‘Mater Dei’ Foundation, which was established on 25 May 2007 in Malbork. Its main objective became the effort to restore the mosaic figure of the Madonna in the outer niche of the Church of the Blessed Virgin Mary in Malbork Castle. This monumental sculpture, made of so-called artificial stone, was the first Prussian realisation of the depiction of a crowned Madonna *en plein pied* raising the Child on her left arm. Its creation was connected with the completion of construction work on the extension to the castle church in 1343. Unfortunately, the statue was completely destroyed during the war effort in 1945. The article presented here is divided into paragraphs introducing the following in turn: the rebirth of civic associations and foundations in Poland after the collapse of the

<sup>83</sup> AFMD, Notatka podsumowująca działalność fundacji, 19 V 2023 r., b.p.

<sup>84</sup> P. Towarek, *Najświętsza Maryja Panna patronką Malborka. Ogłoszenie dekretu Stolicy Apostolskiej*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 69(2023), s. 118–120.



communist system, the creation of the Mater Dei Foundation, the stages of the rebuilding of the statue of the Madonna of Malbork, and further activities of the Mater Dei Foundation.

## URSPRÜNGE UND AKTIVITÄTEN DIE STIFTUNG „MATER DEI“ IN MALBORK (2007–2023)

### ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel werden die Aktivitäten der Stiftung „Mater Dei“ vorgestellt, die am 25. Mai 2007 in Malbork gegründet wurde. Ihr Hauptziel war die Restaurierung der Mosaikfigur der Madonna in der äußeren Nische der Kirche der Heiligen Jungfrau Maria auf der Burg von Malbork. Diese monumentale Skulptur aus sogenanntem Kunststein war die erste preußische Umsetzung der Darstellung einer gekrönten Madonna *en plein pied*, die das Kind auf ihrem linken Arm trägt. Ihre Entstehung stand im Zusammenhang mit dem Abschluss der Bauarbeiten zur Erweiterung der Schlosskirche im Jahr 1343. Leider wurde die Statue während der Kriegsanstrengungen im Jahr 1945 vollständig zerstört. Der vorliegende Artikel gliedert sich in Abschnitte, in denen nacheinander Folgendes vorgestellt wird: die Wiedergeburt der Bürgervereine und Stiftungen in Polen nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems, die Gründung der Stiftung Mater Dei, die Etappen des Wiederaufbaus der Statue der Madonna von Malbork und die weiteren Aktivitäten der Stiftung Mater Dei.

### BIBLIOGRAFIA

#### Akty prawne

*Prawo o Stowarzyszeniach*, tekst ujednoczony z późniejszymi zmianami, Dz.U. 2015, poz. 1393.

*Traktat między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec o potwierdzeniu istniejącej między nimi granicy, podpisany w Warszawie dnia 14 listopada 1990 r.*, Dz.U. 1992, poz. 54.

*Ustawa o działalności pożytku publicznego i wolontariacie*, tekst ujednoczony z późniejszymi zmianami, Dz.U. 2016, poz. 239.

#### Archiwa

Archiwum Fundacji „Mater Dei” w posiadaniu Andrzeja Panka (AFMD).

#### Relacje

Wywiad z Andrzejem Pankiem, 23 maja 2024 roku (rozm. A. Grochowska).

#### Opracowania

Barcz J., *Podstawy polityczne i prawne stosunków Polski ze zjednoczonymi Niemcami*, w: *Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej 1991*, red. B. Wizimirska, Warszawa 1993, s. 60–68.

- Budnikowski T., Janicki L., Kalka P., Kiwerska J., Malinowski K., Wróblewski T., *Stosunki polsko-niemieckie*, w: *Rocznik Polskiej Polityki Zagranicznej 1992*, red. B. Wizimirska, Warszawa 1994, s. 170–180.
- Cennini C., *Rzecz o malarstwie*, Florencja 1933.
- Długokęcki W., *Kult Najświętszej Marii Panny w mieście Malbork w średniowieczu*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 19–29.
- Grosicki P., *Podstawy do odtworzenia figury malborskiej Madonny*, w: *Monumentalna Figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 123–130.
- Jóźwiak S., Trupinda J., *Organizacja życia na zamku krzyżackim w Malborku w czasach Wielkich Mistrzów 1309–1457*, Malbork 2019.
- Kantyka S., *Organizacje pozarządowe – partner samorządu*, w: *Samorządowa polityka społeczna*, red. A. Frączkiewicz-Wronka, Warszawa 2002.
- Kilarski M., *Mozaikowa figura malborskiej Madonny*, Łódź 1993.
- Kozarzewski M., „Więcej niż oryginał” – rekonstrukcja malborskiej Madonny, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 131–148.
- Lustig J., *Zarys historii rozwoju stowarzyszeń i fundacji w Polsce*, w: *Między idea, pasją a działaniem: księga jubileuszowa dedykowana dr. hab. Marianowi Mitrędze*, red. P. Grzywna i in., Katowice 2017, s. 359–377.
- Mierzwiński M., *Dzieje odbudowy mozaikowej figury Madonny w zamku malborskim*, „Ochrona Zabytków” 2(2022), s. 57–72.
- Mierzwiński M., *Zamek malborski w latach 1945–1960*, „Studia Zamkowe” 1(2004), s. 7–54. *Monumentalna Figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015.
- Mroczo T., *Tromlująca Madonna z Ostromecka*, „Biuletyn Historii Sztuki” 4(1966), s. 323–333.
- Piróg T., *Ruch obywatelski w Polsce – geneza, problemy, badania*, „Studia Humanistyczne AGH” 6(2008), s. 69–80.
- Polejowski K., *Madonna jako patronka zakonu w średniowieczu*, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 21–27.
- Pospieszny K., *Domus Malbork. Zamek krzyżacki w typie regularnym*, Toruń 2014.
- Raczkowski J., *Kolos malborski. Problematyka warsztatowa i styloznawcza*, w: *Monumentalna figura Madonny na Kościele NMP w Malborku. Konteksty historyczne, artystyczne i konserwatorskie*, red. J. Hochleitner, Malbork 2015, s. 83–93.
- Rodzinkowski W., *O kulcie Matki Bożej w zakonie krzyżackim*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 7–17.
- Rymsza M., *Polityka państwa wobec sektora obywatelskiego w Polsce w latach 1989–2007*, w: *Państwo a trzeci sektor. Prawo i instytucje w działaniu*, red. M. Rymsza i in., Warszawa 2007, s. 23–42.
- Skrobisz J., *Wraca symbol Malborka. Fundacja Mater Dei wciąż pomaga w powrocie figury Matki Boskiej i upowszechnia wiedzę o niej*, „Dziennik Malborski” 4(2015).
- Szade A., *Niezwykła inicjatywa Fundacji Mater Dei. W sobotę sięgnęliśmy gwiazd*, „Gazeta Malborska” 47(2015).
- Szade A., *Szpital Jerozolimski, choć groziło mu zawalenie, wrócił do życia z ruin. Przyjaciele uratowali zabytek*, „Gazeta Malborska” 26(2007).

- Towarek P., *Najświętsza Maryja Panna patronką Malborka. Ogłoszenie dekretu Stolicy Apostolskiej*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 69(2023), s. 118–120.
- Węc J.J., *Relacje polsko-niemieckie w Unii Europejskiej i NATO na początku XXI w. Próba bilansu*, „Prace Komisji Środkowoeuropejskiej” 23(2015), s. 117–148.

### Źródła internetowe

- Drugi bal Fundacji Mater Dei*, w: *Malbork1.pl* [on-line], <https://www.malbork1.pl/artykul/3157,drugi-bal-fundacji-mater-dei> (dostęp: 22.10.2024).
- Działalność Fundacji Mater Dei dobiega końca*, w: *TV Malbork* [on-line], <https://tvmalbork.pl/aktualnosci/39319,dzialalnosc-fundacji-mater-dei-dobiega-konca> (dostęp: 12.09.2024).
- Dwie reformy samorządowe – pierwsza udana, druga mniej*, w: *Dzieje.pl. Portal historyczny* [on-line], <https://dzieje.pl/aktualnosci/dwie-reformy-samorzadowe-pierwsza-udana-druga-mniej> (dostęp: 15.09.2024).
- Figura Madonny*, w: *Visit Malbork* [on-line], <https://visitmalbork.pl/437,figura-madonny.html> (dostęp: 15.05.2024).
- Fundacja Mater Dei działa od pięciu lat*, w: *Malbork1.pl* [on-line], [https://www.malbork1.pl/artykul/1430,fundacja-mater-dei-dziala-od-pieciu-lat#google\\_vignette](https://www.malbork1.pl/artykul/1430,fundacja-mater-dei-dziala-od-pieciu-lat#google_vignette) (dostęp: 25.10.2024).
- Fundacja „Mater Dei” podejmuje kolejne kroki, aby wskrzesić Madonnę*, w: *Portal Pomorza* [on-line], <https://www.portalpomorza.pl/artykul/12426,fundacja-mater-dei-podejmuje-kolejne-kroki-aby-wskrzesic-madonne> (dostęp: 22.10.2024).
- Historyczna msza i koncert na finał*, w: *Portal Pomorza* [on-line], <https://www.portalpomorza.pl/artykul/15302,historyczna-msza-i-koncert-na-final> (dostęp: 25.10.2024).
- Konczyński R., *Tak wygląda Madonna z malborskiego zamku. Metamorfoza średniowiecznego posągu*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/zamkowa-madonna-z-malborskiego-zamku-zdjecia/ar/c1-3688104> (dostęp: 19.05.2024).
- Konczyński R., *Zamkowa Madonna odsłonięta. Mieszkańcy tłumnie przyszli zobaczyć to wydarzenie*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/zamkowa-madonna-odslonieta-zdjecia-mieszkanicy-tlumnie/ar/c7-3706163> (dostęp: 22.10.2024).
- Malborska Madonna znów króluje nad miastem. Uroczyste podsumowanie prac konserwatorskich*, w: *TV Malbork* [on-line], <https://tvregionalna24.pl/aktualnosci/9683,malborska-madonna-znow-kroluje-nad-miastem-uroczys> (dostęp: 25.10.2024).
- Musiał F., *Układ Warszawski. Pakt na rzecz Sowietów*, w: *Instytut Pamięci Narodowej* [on-line], <https://krakow.ipn.gov.pl/pl4/edukacja/przystanek-historia/98760,Uklad-Warszawski-Pakt-na-rzecz-Sowietow.html> (dostęp: 12.09.2024).
- O nas. Muzeum*, w: *Muzeum Miasta Malborka* [on-line], <https://muzeum.malbork.pl> (dostęp: 26.05.2024).
- Skrobisz J., *Fundacja Mater Dei wybiera nowy cel. Pomoże w powrocie zabytków do zamku?*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/fundacja-mater-dei-wybiera-nowy-cel-pomoze-w-powrocie/ar/c13-3649254> (dostęp: 25.10.2024).
- Skrobisz J., *Malbork–Hamburg: Przedwojenne pamiątki nie trafią do miasta?*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/malbork-hamburg-przedwojenne-pamiatki-nie-trafia-do-miasta/ar/c1-1553897> (dostęp: 22.10.2024).
- Skrobisz J., *W czwartek decyzja w sprawie Muzeum Malborka. Część radnych chce dodatkowych wyjaśnień*, w: *Malbork nasze miasto* [on-line], <https://malbork.naszemiasto.pl/w-czwartek-decyzja-w-sprawie-muzeum-malborka-czesc-radnych/ar/c13-4257663> (dostęp: 26.05.2024).

*Stalag XX B – historia nieopowiedziana*, w: *Muzeum miasta Malborka* [on-line], <https://muzeum.malbork.pl/p,116,stalag-xx-b-historia-nieopowiedziana> (dostęp: 24.05.2024).

*Wystawa „Stalag XX B – historia nieopowiedziana” już otwarta! Muzeum Miasta Malborka zaprasza*, w: *Urząd Miasta Malbork* [on-line], <https://urzed.malbork.pl/aktualnosci/wystawa-stalag-xx-b-historia-nieopowiedziana-juz-otwarta-muzeum-miasta-malborka-zaprasza.html> (dostęp: 24.05.2025).

## DEPOPULACJA WĘGIER

**Słowa kluczowe:** Węgry, depopulacja, aborcja, antykoncepcja, edukacja seksualna

**Keywords:** Hungary, depopulation, abortion, contraception, sexual education

**Schlüsselwörter:** Ungarn, Entvölkerung, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Sexualerziehung

Od końca XVII stulecia, od traktatu w podpisanego w Karłowicach w 1699 roku, Królestwo Węgier znalazło się pod panowaniem Habsburgów. W roku 1804 stało się prowincją nowo utworzonego Cesarstwa Austrii. W roku 1867 powstały Austro-Węgry, w których Węgrzy byli współgospodarzami nowego państwa. Samodzielność uzyskali po I wojnie światowej, kiedy to nastąpił rozpad monarchii austro-węgierskiej w roku 1918, a Węgry zostały ogłoszone republiką. W roku 1920 Węgry utraciły dostęp do morza i dwie trzecie swego terytorium: z 325 tys. km<sup>2</sup> pozostało tylko nieco ponad 93 tys. km<sup>2</sup>. Węgry utraciły także 2/3 ludności, pozostało nieco ponad 8 mln z 21 mln. W roku 1895 wprowadzono rozwody i związki cywilne, w 1919 roku w szkołach w Budapeszcie wprowadzono „edukację seksualną”, w 1953 roku zalegalizowano zabijanie dzieci nienarodzonych, a w 1968 roku wprowadzono do sprzedaży pigułki antykoncepcyjne. To doprowadziło do załamania demograficznego wśród Węgrów. Społeczeństwo robi się coraz starsze (średni wiek 43,2) i z małą liczbą dzieci.

### ZMIANY DEMOGRAFICZNE MIESZKAŃCÓW WĘGIER NA TLE POPULACJI OGÓLNOŚWIATOWEJ

W latach 1870–2020 liczba mieszkańców Węgier podwoiła się. Udział procentowy ludności węgierskiej w populacji ogólnoświatowej wynosił w 1870 roku 0,35%.

---

\* Ks. dr hab. Krzysztof Bielawny – doktor habilitowany nauk teologicznych, Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział Elbląg, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5599-6376>, e-mail: [krzysztof.bielawny@wp.pl](mailto:krzysztof.bielawny@wp.pl).

W roku 1900 liczba ludności świata wzrosła do 1,64 mld<sup>1</sup>, zaś Węgier do 6,8 mln<sup>2</sup>, co stanowiło 0,41% udziału w populacji ogólnoswiatowej. W przededniu I wojny światowej udział procentowy ludności Węgier do populacji ogólnoswiatowej nieco wzrósł. Od roku 1925 z każdym rokiem udział ludności mieszkającej w granicach Węgier w populacji ogólnoswiatowej malał.

W ciągu stu pięćdziesięciu lat udział ludności mieszkającej w granicach państwa węgierskiego w stosunku do populacji ogólnoswiatowej spadł ponadtrzykrotnie. Większy spadek w stosunku do populacji ogólnoswiatowej w Europie zanotowali m.in. rodowici Niemcy, bo pięciokrotnie<sup>3</sup>, i Francuzi<sup>4</sup>.

### Udział mieszkańców Węgier w populacji ogólnoswiatowej w latach 1870–2020

Rok	Liczba ludności na świecie, stan w dniu 1 stycznia	Liczba ludności Węgier, stan w dniu 1 stycznia	Udział procentowy w populacji ogólnoswiatowej
1870	1 430 000 000	5 011 310	0,35
1900	1 646 165 000	6 854 000	0,41
1910	1 773 215 191	7 612 000	0,43
1925	1 967 683 298	8 300 000	0,42
1939	2 262 699 677	9 217 000	0,41
1950	2 513 866 197	9 338 000	0,37
1960	2 991 005 874	9 983 512	0,33
1970	4 023 981 107	10 337 910	0,26
1985	4 809 575 137	10 648 713	0,22
2000	6 088 230 944	10 210 971	0,17
2020	7 881 691 855	9 750 149	0,12

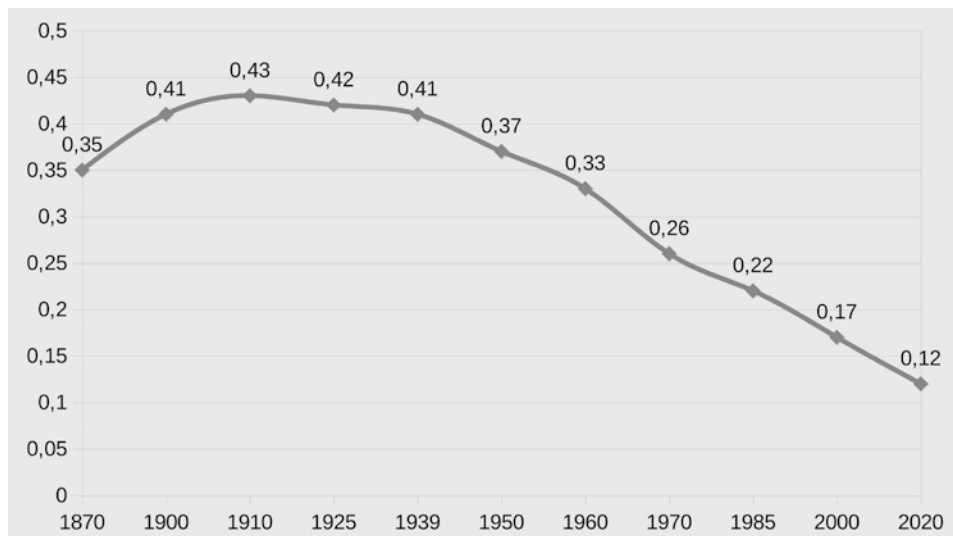
Źródło: *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022); zob. *Świat – populacja 1800–2100*, <http://populacja.population.city/world/> (dostęp: 22.10.2022 roku); zob. R. Horvath, *Ludność Węgier i węgierska statystyka ludnościowa*, w: *Adam Mickiewicz University Repository* [on-line], <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/20076/1/014%20ROBERT%20HORVATH%20RPEiS%2024%281%29%2C%201962.pdf> (dostęp: 24.10.2022); obliczenia własne

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

<sup>2</sup> *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022).

<sup>3</sup> Zob. K. Bielawny, *Niemcy bez Niemców*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 12 (17 stycznia 2022).

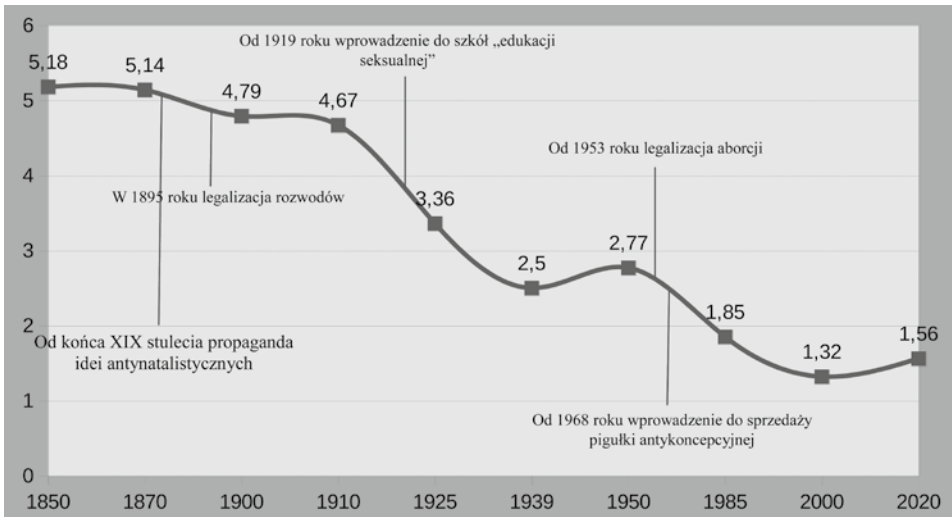
<sup>4</sup> Zob. K. Bielawny, *Depopulacja nad Sekwaną*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 94 (25 kwietnia 2022).

**Wykres udziału procentowego mieszkańców Węgier w populacji ogólnoświatowej w latach 1870–2020**

Źródło: obliczenia własne

Do pierwszej dekady XX stulecia udział procentowy ludności Węgier w stosunku do populacji ogólnoświatowej z każdym rokiem wzrastał. W roku 1910 Węgrzy osiągnęli swój szczyt ludnościowy w stosunku do populacji ogólnoświatowej. Natomiast lata dwudzieste XX stulecia stały się okresem pomniejszania się liczby populacji węgierskiej w stosunku do populacji ogólnoświatowej. By lepiej zrozumieć proces zmian populacji mieszkańców Węgier w stosunku do populacji ogólnoświatowej, przeanalizujemy wskaźniki dzietności na przestrzeni ostatnich 170 lat.

### Wskaźniki dzietności na Węgrzech w latach 1850–2020



Źródło: *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022)

W drugiej połowie XIX stulecia na kobietę w wieku rozrodczym przypadało ponad pięcioro dzieci. Taki stan rzeczy utrzymywał się do końca lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Z początkiem XX wieku zauważamy powolny spadek wskaźników dzietności. W ciągu trzech dekad, w latach 1910–1939, wskaźniki dzietności pomniejszyły się o 2,17 punktu. Działania wojenne w latach 1939–1945 spowodowały nieznaczny wzrost wskaźnika dzietności. W roku 1950 wynosił 2,77 punktu. Z początkiem lat sześćdziesiątych XX wieku kończy się zastępowalność pokoleniowa mieszkańców Węgier. Jedynie w połowie lat siedemdziesiątych XX stulecia zauważamy niewielki wzrost wskaźników dzietności. Od końca lat siedemdziesiątych XX stulecia na kobietę w wieku rozrodczym przypadało poniżej dwojga dzieci. W roku 2021 na kobietę w wieku rozrodczym przypadało niewiele ponad półtora dziecka<sup>5</sup>.

### IDEE ANTYNATALISTYCZNE

Do mieszkańców Węgier idee antynatalistyczne docierały tak samo, jak i do Austriaków. Z końcem XIX stulecia idee niszczące płodność przenikały z Niemiec, Holandii czy Francji. Przez całą Europę przetaczały się idee wolteriańskie, które zmieniały dotychczasowy porządek społeczny, niszcząc rodzinę, deprawując dzieci i młodzież, a także propagując zabijanie dzieci nienarodzonych<sup>6</sup>.

Jedną z ważniejszych postaci propagujących idee antynatalistyczne na Węgrzech był György Lukács, prekursor „edukacji seksualnej” w szkołach budapeszteńskich.

<sup>5</sup> Zob. *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022).

<sup>6</sup> Zob. K. Bielawny, *Depopulacja Austrii*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 117 (23 maja 2022).

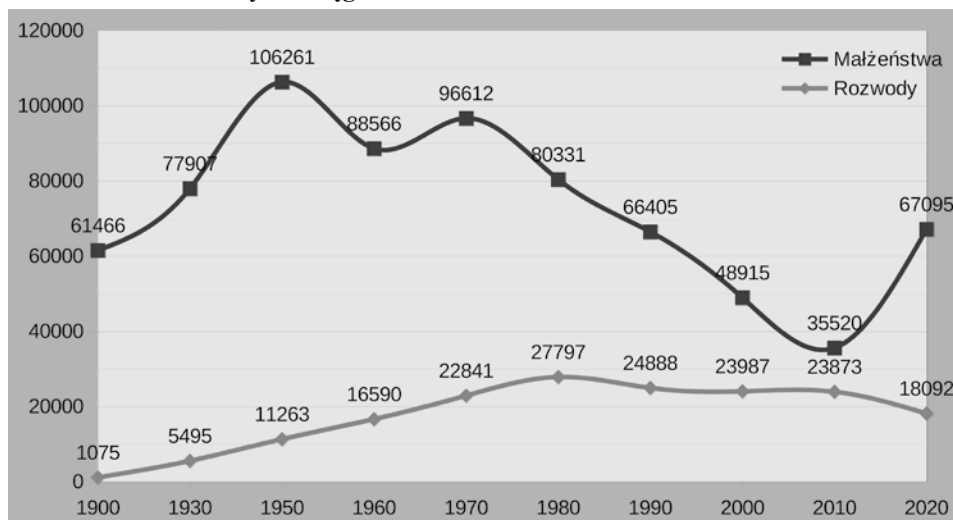


Jako socjalista komunistyczny propagował idee marksistowskie w wymiarze zmian kulturowych<sup>7</sup>, rugując chrześcijaństwo z przestrzeni społecznej. Lukács, będąc ministrem kultury za czasów Beli Kuny (1886–1938), wprowadzał swe „demoniczne idee”. Mawiał: „Jedyne rozwiązanie widziałem w rewolucyjnej destrukcji społeczeństwa”. Jednym z najważniejszych bastionów chrześcijaństwa, który należało zniszczyć według Lukácsa, była tradycyjna rodzina. Dlatego też wprowadził do szkół program „edukacji seksualnej”. W ramach tego programu uczono młode pokolenie Węgrów, że małżeństwo monogamiczne jest przeżytkiem. Propagowano wśród dzieci i młodzieży wolną miłość, czyli deprawowano najmłodsze pokolenie węgierskiego narodu<sup>8</sup>.

## ROZWODY I ZWIĄZKI CYWILNE

W roku 1895 środowiska lewicowe zdobyły kolejny bastion życia społecznego, który był fundamentem życia narodu od setek lat. Wprowadzono rozwody i związki cywilne. Małżeństwo przestało cieszyć się stabilnością i nierozzerwalnością<sup>9</sup>. Z każdą

### Małżeństwa i rozwody na Węgrzech w latach 1900–2020



Źródło: *Házasságkötések, válások*, w: *Központi Statisztikai Hivatal* [on-line], [https://www.ksh.hu/stadat\\_files/nep/hu/nep0015.html](https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0015.html) (dostęp: 27.10.2022)

<sup>7</sup> Zob. L. Zemplényi, *György Lukács – the Hungarian Marxist*, w: *Hungarian Conservative* [on-line], [https://www.hungarianconservative.com/articles/culture\\_society/gyorgy-lukacs-the-hungarian-marxist/](https://www.hungarianconservative.com/articles/culture_society/gyorgy-lukacs-the-hungarian-marxist/) (dostęp: 24.10.2022).

<sup>8</sup> Zob. G. Lukács, *Lewica niszczy społeczeństwo*, w: *7 Dni – Prawdziwe wyzwanie to poznać świat*, <https://7dni.wordpress.com/tag/gyorgy-lukacs/> (dostęp: 24.10.2022).

<sup>9</sup> Zob. L.J. Kulcsar, *Something Old, Something New – The Hungarian Marriage Patterns in Historical Perspective*, w: *Population Association of America 2005 Annual Meeting* [on-line], <https://paa2005.populationassociation.org/papers/50574> (dostęp: 27.10.2022).

dekadą wzrastała liczba rozwodów, które dewastowały życie rodzinne i społeczne. W roku 1900 zawarto 61 466 małżeństw, a rozpadło się 1075. W roku 2020 zawarto 67 095 małżeństw, a rozpadło się 18 092.

Przed II wojną światową liczba małżeństw rosła wraz z liczbą mieszkańców. W związki małżeńskie wstępowało pokolenie urodzone pod koniec XIX i na początku XX stulecia. Wówczas na kobietę w wieku rozrodczym przypadało ponad pięcioro dzieci, a od końca lat dwudziestych XX stulecia – niespełna troje. To pokolenie w pierwszej połowie XX wieku licznie wstępowało w związki małżeńskie. W roku 1950 zawarto ponad 107 tys. małżeństw. W tym samym czasie wzrastała także liczba rozwodów. Powoli, ale bardzo skutecznie, środowiska feministyczne i lewicowe liberalizowały życie społeczne.

Socjalizm komunistyczny z całą mocą niszczył życie rodzinne. Przyzwolenie na aborcję jeszcze przed II wojną światową, a ostatecznie zalegalizowanie jej w 1953 roku, spowodowały ogromny ubytek dzieci w rodzinach. W sukurs aborcji przyszła antykoncepcja, która albo rugowała powstające życie, albo nie dopuszczała do jego powstania.

Od lat osiemdziesiątych XX stulecia obserwujemy znaczny spadek liczby zawieranych małżeństw. W roku 2010 zawarto niewiele ponad 35,5 tys. małżeństw. Rozwodów odnotowano prawie 24 tys.

Od wielu dekad życie rodzinne na Węgrzech jest poddawane ogromnym próbom i destrukcji. W społeczeństwie wytworzyła się mentalność rozwodowa, która aprobowana jest przez współczesnych Węgrów. Rodzina od kilku dekad nie jest już ostoją. W ostatnich latach premier Viktor Orban podejmuje próby stabilizacji rodzinnej m.in. poprzez utrudnienia w zabijaniu dzieci nienarodzonych<sup>10</sup>.

## ABORCJA

Na Węgrzech zabicie dziecka nienarodzonego było zakazane na mocy Statutu nr V oraz paragrafów 285 i 286 z 1878 roku. Dopiero Sąd Najwyższy w 1933 roku zliberalizował prawo zakazujące aborcji. Ingerencja medyczna pozbawiająca życia nienarodzone dziecko przestała być przestępstwem. Aborcja była przeprowadzana w gabinetach prywatnych. Na skalę masową dokonywano aborcji po wkroczeniu na Węgry Armii Czerwonej. Kobiety zgwałcone przez żołnierzy radzieckich poddawały się bezpłatnemu zabiciu własnego dziecka<sup>11</sup>.

Władze komunistyczne na Węgrzech zalegalizowały aborcję prawnie w 1953 roku. Od 1 stycznia 1954 roku aborcja była dozwolona ze względów społecznych<sup>12</sup>. W latach 1958–1973 więcej dzieci zabijano w łonach matek niż się ich rodziło. Tak duża liczba aborcji spowodowała gwałtowny spadek wskaźnika dzietności. Pod koniec lat

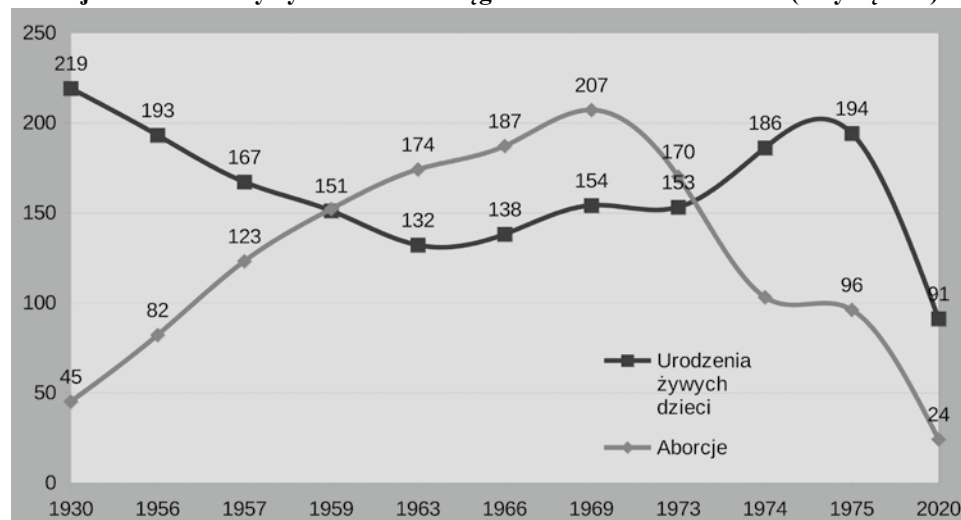
<sup>10</sup> Zob. D. Héjj, *Prawo aborcyjne na Węgrzech a nowe rozporządzenie ministra spraw wewnętrznych*, w: *Instytut Europy Środkowej* [on-line], <https://ies.lublin.pl/komentarze/prawo-aborcyjne-na-wegrzech-a-nowe-rozporzadzenie-ministra-spraw-wewnetrznych/> (dostęp: 27.10.2022).

<sup>11</sup> Zob. A. Pető, *Women's Rights in Stalinist Hungary: the abortion trials of 1952–53*, w: *Social Science Open Access Repository* [on-line], <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/72978> (dostęp: 25.10.2022).

<sup>12</sup> A. Pető, *Women's Rights in Stalinist Hungary: the abortion trials of 1952–53*.

pięćdziesiątych XX stulecia kończy się w społeczeństwie węgierskim zastępowalność pokoleniowa<sup>13</sup>. Zaostrzone w roku 1973 prawo aborcyjne spowodowało spadek liczby aborcji. W tym samym roku zabito ponad 169 tys. dzieci w łonach matek, a w roku następnym dokonano ponad 102 tys. aborcji. Natomiast w tym samym czasie, porównując rok do roku, urodziło się o 30 tys. więcej dzieci<sup>14</sup>.

### Aborcje i urodzenia żywych dzieci na Węgrzech w latach 1930–2020 (w tysiącach)



Źródło: *Abortion in Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion\\_in\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Hungary) (dostęp: 25.10.2022); *Historical abortion statistics, Hungary*, w: *Johnston's Archive* [on-line], <https://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-hungary.html> (dostęp: 25.10.2022); *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022)

Z danych publikowanych przez Węgierski Urząd Statystyczny i Roberta Johnstona wynika, że w latach 1951–2021 na Węgrzech zabito 6 115 885 nienarodzonych dzieci<sup>15</sup>. W latach 1959–1973 zabito więcej dzieci w łonach matek niż urodziło się żywych. W tym czasie dokonano 2 697 289 aborcji, a urodziło się 2 173 325 ży-

<sup>13</sup> Zob. *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022).

<sup>14</sup> Zob. *Az abortuszok és magzatelhajtások története Magyarországon*, w: *Wikipedia. A szabad enciklopédia* [on-line], [https://hu.wikipedia.org/wiki/Az\\_abortuszok\\_%C3%A9s\\_magzatelhajt%C3%A1sok\\_t%C3%B6rt%C3%A9nete\\_Magyarorsz%C3%A1gon](https://hu.wikipedia.org/wiki/Az_abortuszok_%C3%A9s_magzatelhajt%C3%A1sok_t%C3%B6rt%C3%A9nete_Magyarorsz%C3%A1gon) (dostęp: 25.10.2022).

<sup>15</sup> *Abortion in Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion\\_in\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Hungary) (dostęp: 25.10.2022); zob. *Historical abortion statistics, Hungary*, w: *Johnston's Archive* [on-line], <https://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-hungary.html> (dostęp: 25.10.2022).

wych dzieci. Abortowano o 523 964 osoby więcej niż było żywych urodzeń<sup>16</sup>. W latach 1918–1945 na ziemi węgierskiej dokonano około 900 tys. aborcji<sup>17</sup>. W ciągu ostatnich stu lat Węgrzy poprzez aborcję pomniejszyli swą populację o około 7 015 885 osób.

## ANTYKONCEPCJA

Idee antynatalistyczne docierały na ziemię węgierską pod koniec XIX stulecia. Pigułki antykoncepcyjne w sprzedaży pojawiły się w 1968 roku<sup>18</sup>. Wraz z zaostrzeniem przepisów aborcyjnych nastąpił spadek liczby przypadków zabijania dzieci nienarodzonych, wzrosła natomiast liczba urodzeń, ale po wprowadzeniu do sprzedaży pigułki antykoncepcyjnej z czasem liczba urodzeń także malała. Środki antykoncepcyjne niszczyły powstające życie albo nie dopuszczały do jego powstawania. Liczba dzieci na kobietę w wieku rozrodczym pomniejszała się. Od ponad sześciu dekad na kobietę przypada półtora dziecka. Od początku lat osiemdziesiątych XX wieku społeczeństwo węgierskie kurczy się. Więcej osób umiera niż się rodzi. W roku 2021 naród węgierski pomniejszył się o ponad 62 tys. osób. A na kobietę w wieku rozrodczym przypadało tylko niewiele ponad półtora dziecka. Od lat siedemdziesiątych XX wieku antykoncepcja jest główną przyczyną depopulacji społeczeństwa węgierskiego.

## I WOJNA ŚWIATOWA ORAZ II WOJNA ŚWIATOWA

W czasie I wojny światowej śmierć poniosło około 600 tys. osób<sup>19</sup>. Badacze II wojny światowej oszacowali straty ludnościowe Węgier za okres 1939–1945 na 964 tys. osób<sup>20</sup>. Dwie wojny światowe łącznie pomniejszyły populację węgierską o około 1,56 mln osób.

<sup>16</sup> Obliczenia własne na podstawie danych zabranych w: *Abortion in Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion\\_in\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Hungary) (dostęp: 25.10.2022); zob. *Historical abortion statistics, Hungary*, w: *Johnston's Archive* [on-line], <https://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-hungary.html> (dostęp: 25.10.2022).

<sup>17</sup> Zob. *Az abortuszok és magzatelhajtások története Magyarországon*, w: *Wikipedia. A szabad enciklopédia* [on-line], [https://hu.wikipedia.org/wiki/Az\\_abortuszok\\_%C3%A9s\\_magzatelhajt%C3%A1sok\\_t%C3%B6rt%C3%A9nete\\_Magyarorsz%C3%A1gon](https://hu.wikipedia.org/wiki/Az_abortuszok_%C3%A9s_magzatelhajt%C3%A1sok_t%C3%B6rt%C3%A9nete_Magyarorsz%C3%A1gon) (dostęp: 25.10.2022).

<sup>18</sup> Zob. *A nap sztorija – Az első magyar fogamzásgátló tableta története*, w: *Kiadja a Békéscsabai Médiacentrum Kft.* [on-line], <https://behir.hu/a-nap-sztorija-az-elso-magyar-fogamzasgatlo-tableta-tortenete> (dostęp: 26.10.2022).

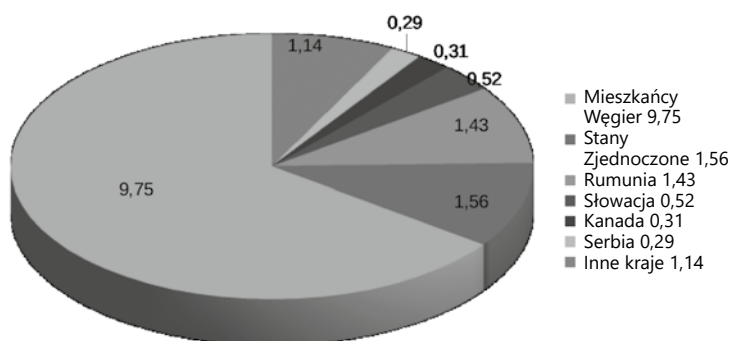
<sup>19</sup> Zob. *I wojna światowa. Bilans konfliktu*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/I\\_wojna\\_%C5%9Bwiatowa#Straty](https://pl.wikipedia.org/wiki/I_wojna_%C5%9Bwiatowa#Straty) (dostęp: 10.03.2022).

<sup>20</sup> Zob. *Ofiary II wojny światowej. III Rzesza*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ofiary\\_II\\_wojny\\_%C5%9Bwiatowej](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ofiary_II_wojny_%C5%9Bwiatowej) (dostęp: 10.03.2022).

## EMIGRACJA POLITYCZNA I EKONOMICZNA

W czasie rewolucji węgierskiej w 1956 roku śmierć poniosło 2,7 tys. osób, a z kraju uciekło około 200 tys. Łącznie rewolucja węgierska pomniejszyła populację o około 202,3 tys. osób<sup>21</sup>. Kolejna grupa pomniejszająca populację węgierską to emigracja zarobkowa, która po wejściu do Unii Europejskiej w 2004 roku pomniejszyła liczbę mieszkańców o około 400 tys.<sup>22</sup> Łącznie po II wojnie światowej wyemigrowało ze swej ojczyzny ponad 602 tys. Węgrów, a na koniec 2020 roku na całym świecie mieszkało ich około 15 mln. Na Węgrzech populacja ludności liczyła 9 750 149 osób. Poza granicami kraju najliczniejsze grupy Węgrów mieszkają: w Stanach Zjednoczonych (1 563 081 osób), Rumunii (1 434 377), Słowacji (520 528), Kanadzie (315 510), Serbii (293 299), Ukrainie (156 600), Niemczech (120 000), Wielkiej Brytanii (80 500), Brazylii (80 000), a ponadto w Argentynie, Austrii, Chorwacji, Czechach, Irlandii i Polsce<sup>23</sup>.

## Mieszkańcy i diaspora węgierska w milionach (2020 rok)



<sup>21</sup> Zob. 64. rocznica Powstania Węgierskiego 1956 roku, w: Instytut Pamięci Narodowej [on-line], <https://poznan.ipn.gov.pl/pl7/aktualnosci/119053,64-rocznica-Powstania-Wegierskiego-1956-r.html> (dostęp 26.10.2022).

<sup>22</sup> Zob. Emigracja w Unii Europejskiej: Polska nie jest już liderem, w: Forsal [on-line], <https://forsal.pl/artykuly/1107135,emigracja-w-unii-europejskiej-polska-nie-jest-juz-liderem.html> (dostęp: 26.10.2022).

<sup>23</sup> Zob. Węgrzy. Liczebność i rozmieszczenie, w: Wikipedia. Wolna encyklopedia [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C4%99grzy#cite\\_note-HunCens-1](https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C4%99grzy#cite_note-HunCens-1) (dostęp: 26.10.2022).

## PROGNOZOWANA LICZBA MIESZKAŃCÓW WĘGIER BEZ TURBULENCJI DZIEJOWYCH

Jaka byłaby liczba ludności Węgier bez turbulencji dziejowych, gdyby zachowano płodność z 1910 roku? Poszukajmy odpowiedzi. Z obliczeń prowadzonych na przykładzie Polski udało się nam ustalić, że populacja ludności na świecie w 2020 roku, bez turbulencji dziejowych, liczyłaby około 13,55 mld<sup>24</sup>. W roku 1910 udział mieszkańców Węgier w populacji ogólnoswiatowej wynosił 0,43%. A zatem gdyby ten udział się utrzymał na podobnym poziomie przez ponad 110 lat, mieszkańców Węgier w 2020 roku byłoby około 58,2 mln. Na jeden kilometr kwadratowy przypadałoby 625,6 osoby, nieco więcej niż obecnie w Holandii (515,2 osoby na km<sup>2</sup>)<sup>25</sup>.

Co było głównym czynnikiem depopulacyjnym?

W roku 2020 w granicach Węgier mieszkało około 9,75 mln osób<sup>26</sup>. W ciągu 110 lat w wyniku I wojny światowej Węgrzy stracili około 0,6 mln mieszkańców, II wojna światowa uszczupliła populację węgierską o 0,96 mln. Życie ludzkie nie przebiega z dokładnością matematyczną, przysparza różnych perypetii, dlatego też poronienia i inne zdarzenia losowe pomniejszyły populację Węgrów o około 0,8 mln dzieci<sup>27</sup>. W wyniku aborcji ubyło około 7 mln Węgrów. Emigracja i zawirowania dziejowe spowodowały ubytek ludności o około 5,25 mln mieszkańców. Łącznie wszystkie turbulencje dziejowe pomniejszyły liczbę obywateli Węgier na przestrzeni 110 lat o 14,61 mln. Wraz z obecnymi mieszkańcami otrzymujemy 24,36 mln osób. Do 58,2 mln brakuje nam jeszcze 33,84 mln. Ta grupa ludzi nie ujrzała światła dziennego z powodu antykoncepcji<sup>28</sup>.

Antykoncepcja jest więc główną przyczyną depopulacji, spowodowała pomniejszenie liczby dzieci w rodzinach do poziomu poniżej zastępowalności pokoleniowej. Węgrzy w ciągu 110 lat wyzbyli się poprzez aborcję i antykoncepcję ponad 40,84 mln obywateli.

<sup>24</sup> Zob. K. Bielański, *Dramat depopulacji*, „Nasz Dziennik” 2021, nr 188 (16 sierpnia 2021).

<sup>25</sup> Zob. *Holandia*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], <https://pl.wikipedia.org/wiki/Holandia> (dostęp: 26.10.2022).

<sup>26</sup> Zob. *Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022).

<sup>27</sup> Obliczenia własne na podstawie opracowania: *Historical abortion statistics, Hungary*, w: *Johnston's Archive* [on-line], <https://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-hungary.html> (dostęp: 25.10.2022).

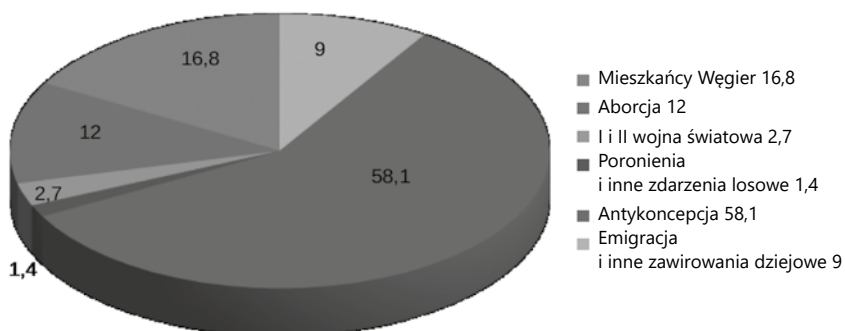
<sup>28</sup> Na temat działania środków antykoncepcyjnych i aborcji odnajdujemy sporo informacji w brytyjskim tygodniku medycznym „The Lancet”, wydawanym od 1823 roku. Od wielu lat pismo jest platformą intensywnej propagandy cywilizacji śmierci, z której korzysta Instytut Guttmachera propagujący środki antykoncepcyjne i aborcję jako dobrodziejstwo ludzkości. Naukowcy z różnych stron świata publikują wyniki swoich badań, posługując się nowomową, używają bowiem pojęć kluczowych: regulacja urodzeń, świadome macierzyństwo, planowanie rodziny, zdrowie reprodukcyjne czy płęć kulturowa. Wspierają i uzasadniają działania środowisk aborcyjnych. Zob. J. Bearak, A. Popinchalk, B. Ganatra, A.B. Moller, Ö. Tunçalp, C. Beavin, L. Kwok, L. Alkema, *Unintended pregnancy and abortion by income, region, and the legal status of abortion: estimates from a comprehensive model for 1990–2019*, „The Lancet” 8(2020), s. E1152–E1161; zob. też: J. Cleland, A. Conde-Agudelo, H. Peterson, J. Ross, A. Tsui, *Contraception and health*, „The Lancet” 380(2012), s. 149–156.

### Liczba mieszkańców Węgier i główne czynniki depopulacji w latach 1910–2020 (w milionach)

Wydarzenie demograficzne	Dane w milionach	Udział procentowy w populacji bez turbulencji dziejowych
Mieszkańcy Węgier (2020 roku)	9,75	16,8
Aborcja	7	12
I i II wojna światowa	1,56	2,7
Poronienia i inne zdarzenia losowe	0,8	1,4
Antykoncepcja	33,84	58,1
Emigracja i inne zawirowania dziejowe	5,25	9
Ogólna liczba Węgrów bez turbulencji dziejowych	58,2	100

Źródło: obliczenia własne

### Główne czynniki depopulacji i mieszkańcy Węgier w 2020 roku (w procentach)



## PODSUMOWANIE

Od ponad ośmiu dekad liczba mieszkańców Węgier waha się w granicach 9–10 mln. Od roku 2011 liczba mieszkańców spadła poniżej 10 mln. Główną przyczyną depopulacji ludności węgierskiej była antykoncepcja, przede wszystkim pigułka antykoncepcyjna, która w sprzedaży pojawiła się w 1968 roku. Kolejnym czynnikiem depopulacyjnym była aborcja, która pomniejszyła liczbę Węgrów o nieco ponad 7 mln osób. Kolejnymi bardzo ważnymi czynnikami depopulacyjnymi były rozwody i związki cywilne, które zdestabilizowały życie rodzinne, a także deprawacja dzieci i młodzieży, która rozpoczęła się na ziemi węgierskiej w 1919 roku. Odpowiedzialność moralną przed Bogiem i historią za taki stan rzeczy ponoszą socjaliści różnych barw, skrajne feministki i masoni różnych łóż.

## DEPOPULACJA WĘGIER

### STRESZCZENIE

Pod koniec XVII stulecia Królestwo Węgier znalazło się pod panowaniem Habsburgów. Na początku XIX stulecia stało się prowincją nowo utworzonego Cesarstwa Austrii. W 1867 roku powstały Austro-Węgry, w których Węgrzy byli współgospodarzami nowego państwa. Samodzielność państwową uzyskali po I wojnie światowej, kiedy to nastąpił rozpad monarchii austro-węgierskiej w roku 1918, a Węgry zostały ogłoszone republiką. W wyniku przemian politycznych w 1920 roku Węgry utraciły dostęp do morza i dwie trzecie swego terytorium. Z 325 tys. km<sup>2</sup> pozostało tylko nieco ponad 93 tys. km<sup>2</sup>. Węgry utraciły także 2/3 ludności: z 21 mln pozostało nieco ponad 8 mln. Pod koniec XIX stulecia rozpoczął się proces depopulacyjny narodu węgierskiego. W 1895 roku wprowadzono rozwody i związki cywilne, a w 1919 – „edukację seksualną” w szkołach w Budapeszcie, której inicjatorem był György Lukács, minister kultury za czasów Beli Kuny (1886–1938). W 1953 roku zalegalizowano zabijanie dzieci nienarodzonych, a w roku 1968 wprowadzono do sprzedaży pigułki antykoncepcyjne. Działania te doprowadziły do załamania demograficznego wśród Węgrów, którzy jako społeczeństwo z biegiem lat stają się coraz starsi, odznaczając się małą liczebnością młodego pokolenia.

## DEPOPULATION IN HUNGARY

### SUMMARY

From the end of the 17th century, the Kingdom of Hungary came under Habsburg rule. From the beginning of the 19th century, it became a province of the newly established Austrian



Empire. In 1867, the Austro-Hungarian Empire was established, in which Hungarians were co-hosts of the new state. They gained their state independence after the First World War, when the Austro-Hungarian monarchy broke up in 1918 and Hungary was declared a republic. As a result of the political changes, Hungary lost access to the sea and two-thirds of its territory in 1920. Of 325,000 square kilometres, only just over 93,000 square kilometres remained. Hungary also lost two-thirds of its population. Of 21 million, just over 8 million remained. At the end of the 19th century, the depopulation process of the Hungarian nation began. In 1895 divorce and civil unions were introduced, and in 1919 'sex education' was introduced in Budapest schools, initiated by György Lukács, Minister of Culture under Bela Kuna (1886–1938). In 1953 the killing of unborn children was legalised and in 1968 the contraceptive pill was introduced for sale. These measures led to a demographic collapse among Hungarians, who as a society became older and older over the years, characterised by a small young generation.

## ENTVÖLKERUNG IN UNGARN

### ZUSAMMENFASSUNG

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts stand das Königreich Ungarn unter der Herrschaft der Habsburger. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde es zu einer Provinz des neu gegründeten österreichischen Kaiserreichs. Im Jahr 1867 wurde die österreichisch-ungarische Monarchie gegründet, in der die Ungarn Mitbegründer des neuen Staates waren. Ihre staatliche Unabhängigkeit erlangten sie nach dem Ersten Weltkrieg, als die österreichisch-ungarische Monarchie 1918 zerfiel und Ungarn zur Republik erklärt wurde. Infolge der politischen Veränderungen verlor Ungarn 1920 den Zugang zum Meer und zwei Drittel seines Territoriums. Von 325.000 Quadratkilometern blieben nur noch etwas mehr als 93.000 Quadratkilometer übrig. Ungarn verlor auch zwei Drittel seiner Bevölkerung. Von 21 Millionen blieben nur noch etwas mehr als 8 Millionen übrig. Ende des 19. Jahrhunderts begann der Prozess der Entvölkerung der ungarischen Nation. Jahrhundert begann der Entvölkerungsprozess der ungarischen Nation. 1895 wurden Scheidungen und zivile Partnerschaften eingeführt, und 1919 wurde auf Initiative von György Lukács, Kulturminister unter Bela Kuna (1886–1938), in den Budapester Schulen eine „Sexualerziehung“ eingeführt. Im Jahr 1953 wurde die Tötung ungeborener Kinder legalisiert, und 1968 wurde die Antibabypille zum Verkauf freigegeben. Diese Maßnahmen führten zu einem demografischen Zusammenbruch der Ungarn, die als Gesellschaft im Laufe der Jahre immer älter wurden und nur noch über eine kleine junge Generation verfügten.

## BIBLIOGRAFIA

64. rocznica Powstania Węgierskiego 1956 roku, w: *Instytut Pamięci Narodowej* [on-line], <https://poznan.ipn.gov.pl/pl7/aktualnosci/119053,64-rocznica-Powstania-Wegierskiego-1956-r.html> (dostęp: 26.10.2022).
- Abortion in Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion\\_in\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Abortion_in_Hungary) (dostęp: 25.10.2022).
- Az abortuszok és magzatelhajtások története Magyarországon*, w: *Wikipedia. A szabad enciklopédia* [on-line], [https://hu.wikipedia.org/wiki/Az\\_abortuszok\\_%C3%A9s\\_magzatelhajt%C3%A1sok\\_t%C3%B6rt%C3%A9nete\\_Magyarorsz%C3%A1gon](https://hu.wikipedia.org/wiki/Az_abortuszok_%C3%A9s_magzatelhajt%C3%A1sok_t%C3%B6rt%C3%A9nete_Magyarorsz%C3%A1gon) (dostęp: 25.10.2022).
- A nap sztorija – Az első magyar fogamzásgátló tableta története*, w: *Kiadja a Békéscsabai Média centrum Kft.* [on-line], <https://behir.hu/a-nap-sztorija-az-első-magyar-fogamzasgatló-tabletta-tortenete> (dostęp: 26.10.2022).
- Bielawny K., *Depopulacja Austrii*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 117 (23 maja 2022).
- Bielawny K., *Depopulacja nad Sekwaną*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 94 (25 kwietnia 2022).
- Bielawny K., *Dramat depopulacji*, „Nasz Dziennik” 2021, nr 188 (16 sierpnia 2021).
- Bielawny K., *Niemcy bez Niemców*, „Nasz Dziennik” 2022, nr 12 (17 stycznia 2022).
- Bearak J., Popinchalk A., Ganatra B., Moller A.B., Tunçalp Ö., Beavin C., Kwok L., Alkema L., *Unintended pregnancy and abortion by income, region, and the legal status of abortion: estimates from a comprehensive model for 1990–2019*, „The Lancet” 8(2020), s. E1152–E1161.
- I wojna światowa. Bilans konfliktu*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/I\\_wojna\\_%C5%9Bwiatowa#Straty](https://pl.wikipedia.org/wiki/I_wojna_%C5%9Bwiatowa#Straty) (dostęp: 10.03.2022).
- Cleland J., Conde-Agudelo A., Peterson H., Ross J., Tsui A., *Contraception and health*, „The Lancet” 380(2012), s. 149–156.
- Demographics of Hungary*, w: *Wikipedia. The Free Encyclopedia* [on-line], [https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics\\_of\\_Hungary](https://en.wikipedia.org/wiki/Demographics_of_Hungary) (dostęp: 24.10.2022).
- Emigracja w Unii Europejskiej: Polska nie jest już liderem*, w: *Forsal* [on-line], <https://forsal.pl/artykuly/1107135,emigracja-w-unii-europejskiej-polska-nie-jest-juz-liderem.html> (dostęp: 26.10.2022).
- Házasságkötések, válások*, w: *Központi Statisztikai Hivatal* [on-line], [https://www.ksh.hu/stadat\\_files/nep/hu/nep0015.html](https://www.ksh.hu/stadat_files/nep/hu/nep0015.html) (dostęp: 27.10.2022).
- Héjj D., *Prawo aborcyjne na Węgrzech a nowe rozporządzenie ministra spraw wewnętrznych*, w: *Instytut Europy Środkowej* [on-line], <https://ies.lublin.pl/komentarze/prawo-aborcyjne-na-wegrzech-a-nowe-rozporzadzenie-ministra-spraw-wewnetrznych/> (dostęp: 27.10.2022).
- Historical abortion statistics, Hungary*, w: *Johnston's Archive* [on-line], <https://www.johnstonsarchive.net/policy/abortion/ab-hungary.html> (dostęp: 25.10.2022).
- Holandia*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], <https://pl.wikipedia.org/wiki/Holandia> (dostęp: 26.10.2022).
- Horvath R., *Ludność Węgier i węgierska statystyka ludnościowa*, w: *Adam Mickiewicz University Repository* [on-line], <https://repozytorium.amu.edu.pl/bitstream/10593/20076/1/014%20ROBERT%20HORVATH%20RPEiS%2024%281%29%2C%201962.pdf> (dostęp: 24.10.2022).
- Kulcsar L.J., *Something Old, Something New – The Hungarian Marriage Patterns in Historical Perspective*, w: *Population Association of America 2005 Annual Meeting* [on-line], <https://paa2005.populationassociation.org/papers/50574> (dostęp: 27.10.2022).

- Ludność świata*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludno%C5%9B%C4%87\\_%C5%9Bwiata](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ludno%C5%9B%C4%87_%C5%9Bwiata) (dostęp: 20.02.2022).
- Lukács G., *Lewica niszczy społeczeństwo*, w: *7 Dni – Prawdziwe wyzwanie to poznać świat*, <https://7dni.wordpress.com/tag/gyorgy-lukacs/> (dostęp: 24.10.2022).
- Ofiary II wojny światowej. III Rzesza*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ofiary\\_II\\_wojny\\_%C5%9Bwiatowej](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ofiary_II_wojny_%C5%9Bwiatowej) (dostęp: 10.03.2022).
- Pető A., *Women's Rights in Stalinist Hungary: the abortion trials of 1952–53*, w: *Social Science Open Access Repository* [on-line], <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/72978> (dostęp: 25.10.2022).
- Węgrzy. Liczebność i rozmieszczenie*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C4%99grzy#cite\\_note-HunCens-1](https://pl.wikipedia.org/wiki/W%C4%99grzy#cite_note-HunCens-1) (dostęp: 26.10.2022).
- Zemplényi L., *György Lukács – the Hungarian Marxist*, w: *Hungarian Conservative* [on-line], [https://www.hungarianconservative.com/articles/culture\\_society/gyorgy-lukacs-the-hungarian-marxist/](https://www.hungarianconservative.com/articles/culture_society/gyorgy-lukacs-the-hungarian-marxist/) (dostęp: 24.10.2022).



# **TEOLOGIA**



## FUNKCJA RETORYCZNA MOTYWU SĄDU W ARGUMENTACJI LISTU JUDY

**Słowa kluczowe:** List Judy, sąd Boży, osądzanie, nagana i pochwała, walka o wiarę

**Keywords:** The Letter of Jude, God's judgment, judging, rebuke and praise, fighting for faith

**Schlüsselwörter:** Der Judasbrief, Gottes Urteil, Richten, Zurechtweisen und Lobpreis, Kampf für den Glauben

W ujawnionym przez autora Listu Judy celu podjęcia korespondencji z adresatami (Jud 3) kwestia sądu Bożego nie jest wskazana jako główny temat. Celem jest zachęta do podjęcia przez adresatów zmagania, walki o wiarę, jaka im została przekazana. Jednak już w uzasadnieniu (Jud 4), dlatego autor widzi potrzebę takiej zachęty, po raz pierwszy zostaje użyte słowo sąd (wyrok) – κρίμα, którego różne formy oraz derywaty od czasownika κρίνω (sądzić, wydawać wyrok, rozsądzać, rozstrzygać, skazywać, potępiać) pojawiają się w liście kilkakrotnie (w. 6: κρίσιν; w. 9: διακρινόμενος i κρίσιν; w. 15: κρίσιν; w. 22: διακρινόμενους). Tematyka powiązana znaczeniowo z sądem i osądzaniem pojawia się także w wersetach, gdzie nie został wykorzystany termin κρίμα lub jego pochodne. Częstotliwość pojawiania się tej problematyki (wersy: 4, 5, 6, 7, 9, 13, 14, 15, 23, 24) oraz jej obecność w obrębie całej struktury Listu Judy sugeruje, że motyw sądu odgrywa kluczową rolę w argumentacji zachęcającej wiernych do zmagania o wiarę.

Część komentatorów zauważa we wprowadzeniach do Listu Judy, że temat sądu jest obecny w całym liście i jest jednym z jego teologicznych zagadnień, ale nie doczekał się dotąd wielu szczegółowych opracowań<sup>1</sup>. Znacznie częściej podkreśla się dominację tematu krytyki oponentów oraz ich identyfikacji i w tym kontekście nawiązuje

---

\* Dr hab. Dorota Muszytowska, prof. UKSW, teolog, bibliista, pracuje w Katedrze Egzegezy Nowego Testamentu na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5873-382X>; e-mail: [d.muszytowska@uksw.edu.pl](mailto:d.muszytowska@uksw.edu.pl).

<sup>1</sup> Zob. np. R.A. Reese, *2 Peter and Jude*, Eerdmans: Grand Rapids 2007, s. 27; W.F. Brosend, *James and Jude*, Cambridge University Press: Cambridge 2004, s. 188–189; F. Mickiewicz, *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny NT/18, Edycja św. Pawła: Częstochowa 2018, s. 85.

się do sądu Bożego, zwłaszcza w korelacjach do 2 Listu Piotra<sup>2</sup>. W dotychczasowych badaniach szczegółowych nad Listem Judy temat sądu eksplorowany był głównie w odniesieniu do użytego w liście, w wersetych 14-15, cytatu z 1 Księgi Henocha 1,9 (dalej – 1 Hen), dotyczącego zapowiedzi przychodzącego na sąd Pana, który ma osądzić wszystkich i obnażyć wszystkie dzieła bezbożności. Badacze bardziej interesowały zagadnienia źródeł i drogi tego zapożyczenia, oboczności i przekształcenia w obrębie cytatu, niż same poglądy autora Listu Judy na temat sądu Bożego. Temat sądu w Liście Judy pojawiał się obocznie także w opracowaniach podejmujących kwestie związane z chrystologią i eschatologią w tymże liście<sup>3</sup>.

Celem artykułu jest przebadanie funkcji motywu sądu w doradczej perswazji Listu Judy, skoncentrowanej na zachęceniu adresatów do zmagania o przekazaną im wiarę. Badania obejmą analizę obecności motywu sądu w strukturze perswazyjnej listu oraz ocenę tego, jak motyw sądu wpływa na siłę perswazyjną poszczególnych argumentów i jak się przekłada na zamierzony przez autora Listu Judy cel całej argumentacji.

## 1. SCHEMAT STRUKTURY RETORYCZNEJ LISTU JUDY

Struktura retoryczna Listu Judy nie należy do skomplikowanych. Komentatorzy przedstawiają różniące się nieznacznie od siebie propozycje<sup>4</sup>. W większości wyklucza się wstęp i zakończenie listu ze struktury perswazyjnej mowy. Ponieważ jednak autor nie posłużył się utrwalonymi formułami listowymi we wstępie i zakończeniu (typu: „Nadawca adresatom, pozdrowienia” jako adresu oraz „Bądźcie zdrowi!” jako pożegnania), ale rozbudował je według własnego zamysłu, to całość wypowiedzi tego listu, łącznie z jego formalnymi elementami epistolarnej kompozycji, można wpisać w strukturę perswazyjną tego utworu, gdzie wszystkie elementy kompozycji

<sup>2</sup> Zob. np. B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude. Introduction, Translation, and Notes*, Doubleday: Garden City 1964, s. 192; R. Bauckham, *Jude. 2 Peter*, Word Biblical Commentary 50, Zondervan: Grand Rapids 1983, s. 8, 11–12, 16.

<sup>3</sup> Zob. np. C.D. Osburn, *The Christological Use of 1 Enoch 1, 9 in Jude 14, 15*, „New Testament Studies” 23(1977), s. 334–341; J.D. Charles, *Literary Strategy in the Epistle of Jude*, University of Scranton Press: Scranton –Associated University Presses: London 1993, s. 47, 60; R.L. Webb, *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, „Bulletin for Biblical Research” 6(1996), s. 139–151; E. Mazich, *The Lord Will Come with His Holy Myriads’. An Investigation of the Linguistic Source of the Citation of 1 Enoch 1, 9 in Jude 14b-15*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 94(2003), s. 276–281; M. Aloimia, *Cristologia en la Epistola de Judas*, „Davar Logos” 7(2008), s. 73–99; S.J. Joseph, *‘Seventh From Adam’ (Jude 1:14-15): Re-Examining Enochic Traditions And The Christology of Jude*, „Journal of Theological Studies” 64(2013), s. 463–481; D. Lockett, *Jude’s Christology*, w: *The Catholic Epistles: Critical Readings*, ed. D. Lockett, T&T Clark: London 2021, s. 369–390.

<sup>4</sup> D.F. Watson, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Scholars Press: Atlanta 1988, s. 77–78, proponuje nieco inną strukturę perswazji: wyklucza z niej adres listu i końcową doksologię, uznając je za elementy strictly epistolarne, niemające znaczenia perswazyjnego. Przedstawia więc strukturę retoryczną następująco: *exordium* w. 3, *narratio* w. 4, *probatio* w. 5–16, *peroratio* w. 17–23. Niektórzy autorzy powielają taką propozycję, np. W.F. BroSEND, *James and Jude*, s. 166; G.L. Green, *Jude and 2 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic: Grand Rapids 2008, s. 35.



pracują na rzecz głównego celu perswazji<sup>5</sup>. Zwłaszcza z perspektywy podjętego tematu włączenie wstępu i zakończenia epistolarnego w strukturę perswazyjną jest ważne, bo w obydwu tych kompozycyjnych częściach można dostrzec powiązania z motywem sądu Bożego.

Kompozycja retoryczna tego listu reprezentuje naturalny porządek przyjmowany w retoryce (*ordo naturale*):

**Wprowadzenie** (*prooimion, exordium*), w. 1-2, to adres listu, gdzie autor specyficznie definiuje i podkreśla wyjątkowy status adresatów, pośrednio korzystając z aluzji do sądu Jezusa Chrystusa.

**Teza** (*thesis, propositio*), w. 3, w której autor podaje cel swojej perswazji – przekonanie adresatów do zmagania o przekazaną im wiarę.

**Narracja** (*diegesis, narratio*), w. 4, w której autor naświetla sytuację, będącą dla niego powodem do podjęcia argumentacji – działanie jakichś ludzi pośród wspólnoty Kościoła, których autor, korzystając z motywu sądu Bożego, definiuje jako bezbożnych.

**Dowodzenie** (*pistis, argumentatio*), w. 5-23, gdzie autor przedstawia swoje argumenty, koncentrując się głównie na krytyce postawy bezbożnych; motyw sądu obecny jest w całej argumentacji dowodzenia.

I. Część pierwsza dowodzenia (w. 5-16) – dominacja nagany (definiowanie i krytyka bezbożności).

II. Część druga dowodzenia (w. 17-23) – dominacja protreptyki (wskazania postępowania dla adresatów).

**Zakończenie** (*epilogos, peroratio*), w. 24-25, które jest wzniosłą modlitwą do jedynego Boga i Zbawcy, któremu autor powierza zbawienie adresatów, wyrażając tym samym swoją wiarę i nadzieję, że sąd Boży będzie dla nich związany z nagrodą.

## 2. MOTYW SĄDU BOŻEGO WE WPROWADZENIU ARGUMENTACJI (W. 1-2)

We wstępie epistolarnym motyw sądu nie jest wprost wyeksponowany, ale można go odnaleźć w specyficznie wyrażonym określeniu adresatów. Już we wstępie bowiem użyty jest termin *τερηρημένοις* (Jud 1), nazywający adresatów „ustrzeżonymi”, „zachowanymi”, w powiązaniu z imieniem Jezusa Chrystusa, któremu przypisana jest funkcja sprawcy i odbiorcy owego „zachowania”<sup>6</sup>. Terminologia od czasowników *strzec*, *zachowywać*, *trzymać* (*τηρέω, tēreō*) pojawia się w liście w kontekście motywu sądu Bożego (w Jud 6 i 13 oraz 21). Chociaż w samym adresie listu nie ma bezpośredniego wskazania, że chodzi o sąd i wyrok dokonywany przez Jezusa Chrystusa, to podkreślenie, że adresaci są zachowani czy też ustrzeżeni i wezwani ze względu

<sup>5</sup> D.F. Watson, *Invention*, s. 40–41, chociaż *exordium* widzi dopiero w trzecim wersecie, za- uważa, że nietypowy wstęp listowy już przygotowuje odbiorców do mającej nastąpić argumentacji i w. 1-2 traktuje w kategoriach *quasi-exordium*.

<sup>6</sup> Por. P.H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, *The Pillar of New Testament Commentary*, Eerdmans: Grand Rapids – Apollos: Nottingham 2006, s. 38.

na Jezusa Chrystusa (Jud 1: Ἰησοῦ Χριστοῦ τετηρημένοις κλητοῖς)<sup>7</sup>, można uznać za formę przypomnienia adresatom, że zostali oni poddani pod proces sądu Bożego i przynależą do Jezusa Chrystusa. Autor, używając takiego określenia tożsamości adresatów, przypomina im o tym, co dobrze wiedzą i co powinno ich definiować. Jezusowi została powierzona sędziowska władza, a Jego sąd jest szczególny. Ukazał to swoim dziełem, dając wyraz celowi sprawowanego przez siebie sądu; celem tym jest zachowanie, ocalenie tych, którzy poddani zostali Jego sędziowskiej władzy przez Ojca. Autor więc, nazywając adresatów zachowanymi przez Jezusa Chrystusa, wyraża przekonanie o udziale adresatów w zbawczym dziele Chrystusa, a tym samym i pozytywnym wyniku Jezusowego sądu nad nimi. Adresaci są postrzegani przez autora jako godni doświadczenia łaskawości Pana. Z perswazyjnego punktu widzenia są to wyrazy nobilitacji adresatów, stanowią formę przychylnego zagajenia i pozyskania odbiorców, co jest jednym z najważniejszych retorycznych zadań wstępu do argumentacji. Drugim proemijnym celem jest przygotowanie odbiorców do meritum argumentacji, zanim zostanie sformułowana teza. Cel ten także dobrze realizuje owo wyrażenie określające adresatów. Adresaci bowiem jako zachowani i wezwani dla Jezusa Chrystusa mogą sobie uświadomić swoją przynależność do Jezusa i bycie poddanymi pod Jego władzę oraz przypomnieć sobie fakt, że sąd i wydanie wyroku są nieuchronne i nieodłącznie wiążą się z wyczekiwaną paruzją Chrystusa. Chociaż więc autor listu w adresie nie mówi wprost o sądzie Bożym, to już sugeruje odbiorcom, poprzez sposób, w jaki ich nazywa, co i dlaczego jest ważne. Zanim zacznie argumentować na rzecz swojej tezy, sięgając po semantykę związaną z motywem sądu Bożego, już przygotowuje adresatów na logikę swoich racji.

Słowa formuły adresowej korelują z wezwaniem do zachowania wiary w Jezusa Chrystusa (Jud 4) i wezwaniem do zachowania siebie w miłości Boga (Jud 21: ἐαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε), która do takiego wyroku ich prowadzi.

### 3. MOTYW SĄDU W TEZIE I NARRACJI (W. 3-4)

Gdyby werset trzeci, zawierający tezę dla całej zamierzonej argumentacji w liście, wyłączyć z kontekstu, to trudno byłoby dopatrzeć się jakichkolwiek odniesień do motywu sądu. Jest to wypowiedź, w której autor wprost komunikuje, że chce zachęcić adresatów do walki o wiarę, a dokładniej o taką wiarę, jaka została przekazana świętym. Wskazuje tym samym na doradczo-zachęcający cel swojej perswazji. Jednocześnie jednak sam przedmiot zachęty – walka – wskazuje, że sytuacja, w której autor się zwraca do adresatów, jest skomplikowana i wymaga radykalnych rozwiązań. Wybór walki o wiarę, jakiego adresaci mają dokonać, jest więc pewnego rodzaju

<sup>7</sup> Forma greckiego datiwu w adresie listu przy określeniu adresatów jest typowa dla formuły adresowej antycznych i hellenistycznych listów greckich (Nadawca adresatowi [przesyła] pozdrowienia). Syntaktycznie samo powiązanie osoby Jezusa z adresatami można rozumieć w ten sposób, że adresaci są zachowani i powołani przez Jezusa Chrystusa oraz że są zachowani i powołani dla Jezusa Chrystusa.

rozstrzygnięciem, po której stronie stają, co przypomina proces sądowy<sup>8</sup>. Teza koresponduje z adresem listu, bo adresaci mają podjąć owe zmagania ze względu na Jezusa Chrystusa, który ich zachowuje od skazania.

Po raz pierwszy jednak w treści listu wprost autor odwołuje się do sądu Bożego dopiero w narracji. To w wersecie czwartym, nazywając bezbożnymi (ἀσεβείς) jakichś ludzi (τινες ἄνθρωποι), których ma na myśli, jednocześnie zaznacza, że są oni już „od dawna zapisani na ten sąd” (οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα), co może znaczyć, że w przypadku bezbożnych wyrok na nich jest już znany<sup>9</sup>. Narracja wprowadza sugestię przypominającą adresatom, że posiadają oni wiedzę w tym zakresie na podstawie znanych im z Pisma i ustnej tradycji wydarzeń zbawczych Bożych interwencji, ukazujących efekty Bożego sądu<sup>10</sup>. Oznaczałoby to, że autor w dowodzeniu będzie wykazywał to, co wpływa na treść sentencji wyroku skazującego. To dobrze tłumaczy antyetyczność pomiędzy przykładami sądu Bożego z dowodzenia, jednoznacznie skazujących osądzanych, a przekonaniem autora o pozytywnym, pełnym miłosierdzia dla adresatów wyniku Bożego sądu na końcu czasów.

Takie sformułowanie w narracji uzasadniającej tezę przekazuje także istotną dla linii dowodzenia myśl o nieuchronności sądu Bożego powiązanego z paruzją Chrystusa, któremu podlega wszystko i wszyscy. Myśl ta pozostaje w tle całego dowodzenia<sup>11</sup>. Czyli to, co było ukrytą aluzją w adresie w narracji, zostaje wypowiedziane bardziej dobitnie, a zupełnie oczywiste stanie się w końcowym argumencie i epilogu.

#### 4. MOTYW SĄDU W DOWODZENIU (W. 5-23)

W strukturze dowodzenia, w pierwszej jego części (w. 5-16), w której dominuje nagana (*vituperatio*), temat sądu Bożego jest obecny w każdym argumencie. Motyw sądu wykorzystany zostaje przez autora Listu Judy na wiele sposobów. Przede wszystkim służy do budowania logicznej linii argumentacji, czyli wykazania, jakie racje stoją za tym, aby podjąć walkę o zachowanie prawdziwej wiary.

<sup>8</sup> Teza dowodzenia zakorzeniona jest w kulturowym wzorcu agonistycznych zachowań społecznych, charakterystycznych dla kultury hellenistycznej z obszaru basenu Morza Śródziemnego, gdzie kultura sporu politycznego i sądowego była jednym z elementów agonu, obok rywalizacji sportowej.

<sup>9</sup> Dla komentatorów sformułowanie to nie jest łatwe do wytłumaczenia. Zazwyczaj podaje się kilka możliwości. Najbardziej przekonująca jest hipoteza, że jest to nawiązanie do przekazu z Tradycji, gdzie została objawiona wola Boga co do postępujących niegodziwie i sprzeciwiających się Bogu. Ta koncepcja dobrze odnosi się do dalszej części argumentacji, w której autor przywołuje konkretne przykłady Bożego sądu. Inną możliwością interpretacji „zapisania od dawna na ten sąd” jest nawiązanie do przekazu o niebiańskich księgach, w których zapisane są ludzkie czyny i odpłata za nie. Na taką możliwość wskazywali już niektórzy pisarze wczesnochrześcijańscy. Inną interpretacją jest przyjmowanie, że jest to nawiązanie do jakiegoś znanego adresatom listu, w którym była już o tym mowa (utożsamianego przez badaczy z 2 Listem Piotra). Por. P.H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, s. 43.

<sup>10</sup> Por. D.J. Harrington, *Jude and 2 Peter*, Sacra Pagina Series 15, Liturgical Press: Collegeville 2003, s. 190.

<sup>11</sup> Por. R. Bauckham, *Jude. 2 Peter*, s. 37.

Motyw sądu jest zdecydowanie widoczny w pierwszym dowodzie, rozciągającym się od w. 5 do w. 10<sup>12</sup>. Dowód ten ma złożoną strukturę logiczną, za podstawy wykorzystującą sylogizm (wnioskowanie na podstawie przesłanek). Dowód ten to rozbudowana struktura epichejrematu. Cztery przesłanki dowodu znajdują się w wersetych 5, 6, 7 i 9. Motyw sądu Bożego jest podstawą dla każdej z przesłanek. Nie oznacza to, że autor powtarza tę samą treść dotyczącą tematu sądu Bożego. Wszystkie przesłanki są przykładami znanymi odbiorcom z tradycji kanonicznej i pozakanonicznej i chociaż przekazywana w nich treść częściowo się pokrywa, to każda z przesłanek wydobywa nieco inny aspekt związany z Bożym sądem.

W trzech pierwszych (w. 5-7) autor przedstawia wyroki Boga<sup>13</sup> związane z osądem konkretnych postaw i czynów<sup>14</sup>. Pierwszym przykładem (w. 5) jest brak wiary u Izraelitów podczas wędrówki przez pustynię. Postawa braku prawdziwej wiary przyczyniała się do buntowania się przeciwko Bogu, ponieważ prawdziwa wiara powinna wyrażać się w pełnym ufności posłuszeństwie Bogu. Postawa uporczywego buntu wobec Boga prowadzi do wydania przez Boga wyroku wytracenia na pustyni tych, którzy Mu nie zaufali. Ten przykład może odnosić się zarówno do buntowniczej postawy Izraelitów, którzy „szemrali przeciwko Panu”, widocznej przez cały okres ich drogi do Kanaanu, jak też do konkretnego wydarzenia buntu po powrocie zwiadowców z Kanaanu. Lud postanowił ukamienować Mojżesza i Aarona, wybrać samodzielnie swojego przywódcę i powrócić do Egiptu (Lb 14,1-5), co spotkało się z gniewem Boga. Po mowie obrończej Mojżesza (Lb 14,13-19) Boży wyrok obejmuje karę pozbawienia buntowników możliwości wejścia do ziemi obietnicy, błądzenia na pustyni i śmierci na niej (Lb 14,27-35)<sup>15</sup>.

Kolejnym przykładem (w. 6) jest postawa aniołów, którzy opuścili wyznaczone im miejsce bytowania, a wyrokiem na nich wydanym jest zachowanie ich w ciemnościach do sądu wielkiego dnia. Istotą tej przesłanki jest więc także bunt przeciw Bogu, tym razem aniołów, którzy sprzeniewierzyli się Bogu, odrzucając swoje miejsce i zadania wyznaczone im przez Boga. Powodem tego buntu nie jest brak wiary i zaufania postanowieniom Bożym, ale pycha popychająca aniołów do kreowania swojego jestestwa według własnych reguł i pożądań, czyli odrzucenia Bożego porządku stwórczego. Przesłanka ta swoje źródło ma w tradycji pozakanonicznej, w której rozwijano motyw buntu aniołów w ramach tekstów wyjaśniających pochodzenie zła oraz wyjaśniano reakcje Boga, który nie pozostawał obojętny wobec zła (np. 1 Hen 6–36, Księga Jubileuszy 5,1-2, 2 Księga Barucha 56,10-16)<sup>16</sup>. Ze względu na wspólne motywy

<sup>12</sup> W.F. Brosend, *James and Jude*, s. 166, strukturę tego argumentu widzi w dwóch częściach: 1. trzy dowody z tradycji i ich podsumowanie, 2. przykład sądu i wniosek. W rozdziale następnym wykazemy bardziej rozbudowaną strukturę tego argumentu.

<sup>13</sup> W 28. wydaniu krytycznym Nestle-Alanda greckiego tekstu NT w w. 5 to Jezus jest sprawcą wydanych wyroków. Jezus, w uprzednim wersie nazwany Panem, ukazany jest jako Ten, któremu powierzono władzę sądu, którą sprawował także przed Wcieleniem.

<sup>14</sup> Sięgnięcie po te przykłady może być wynikiem wykorzystania znanych w haggadycznej tradycji „archetypów” grzechów i kary. Por. S.J. Joubert, *Trans textual Relationships and Historical Understanding in the Letter of Jude*, „Biblische Zeitschrift” 42(1998), s. 58.

<sup>15</sup> Podobnie tekst ten interpretują np. R. Bauckham, *Jude. 2 Peter*, s. 49–50; D.J. Harrington, *Jude and 2 Peter*, s. 195–196; W.F. Brosend, *James and Jude*, s. 173; G.L. Green, *Jude and 2 Peter*, s. 65.

<sup>16</sup> G.L. Green, *Jude and 2 Peter*, s. 66–67.

związania w ciemnościach i sądu wielkiego dnia za wiarygodne źródło można uznać szczególnie fragment z 1 Hen 10,4-6, dotyczący wyroku na Azaela, którego winą było zwiedzenie ludzi i nauczenie ich niegodziwości (1 Hen 9,6). Wyrok zachowania w ciemności jest tożsamy z brakiem dostępu do światła i możliwości działania<sup>17</sup>. W wypadku tego wyroku w Liście Judy zatrzymanie w ciemnościach jest ograniczone momentem „sądu wielkiego dnia”, kiedy zostanie wydany wyrok ostateczny. Autor Listu Judy nie wspomina o tym, jaki to będzie wyrok. Potencjalne teksty źródłowe opisują go jako „wrzucenie w ogień” (w odniesieniu do skazanego Azaela, zob. 1 Hen 10,6) lub jako pozbawienie możliwości wstąpienia do nieba i związanie w ciemnościach na wszystkie dni wieczności (ogólnie w odniesieniu do zbuntowanych aniołów, zob. 1 Hen 14,5)<sup>18</sup>. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć poprzez ten fragment, czy autor Listu Judy rozumiał tę karę dla aniołów jako pozbawienie możliwości działania („związanie wiecznymi więzami”), czy też jako stan niszczenia w ogniu, co sugerują konteksty z 1 Księgi Henocha opisujące w ten sposób wyrok wielkiego dnia.

Trzecim przykładem jest wyrok zniszczenia ogniem Sodomy i Gomory oraz okolicznych miast, spowodowany szerzącym się tam nierzędem<sup>19</sup>. Sodoma i Gomora oraz ich zniszczenie funkcjonowały w tradycji jako symbol grzeszności i sądu Bożego<sup>20</sup>. Katalogi win Sodomitów były obszerne. Autor Listu Judy ogranicza się do wskazania na rozwiązłość seksualną (Jud 7: ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας), co pozwala wnioskować, że właśnie ten aspekt był istotny ze względu na poddawane krytyce czyny ludzi bezbożnych<sup>21</sup>. Zniszczenie tych miast według autora Listu Judy jest także obrazem kary przyszłego wyroku Bożego sądu, co może wska-

<sup>17</sup> W 1 Hen, w greckojęzycznej wersji Księgi Czuwających (*Codex Panopilitanus*) użyty jest czasownik związać – δέω, który funkcjonuje także jako termin techniczny oznaczający uniemożliwienie działania. Związywanie w ciemnościach to wyrażenie obrazowo oddające znaczenie uwięzienia, które wyrastało z praktyki pętania więźniów w pozbawionych dostępu do światła miejscach, np. cysternach, jaskiniach, rozpadlinach skalnych, gdzie byli przetrzymywani do dnia skazania i które używane było także na opisanie rzeczywistości Szeolu. Por. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-13; 81-108*, Hermenia, Fortress Press: Minneapolis 2001, s. 221.

<sup>18</sup> W 1 Hen 14,5 wyrok zostaje zadekretowany w odpowiedzi na petycję przeniwiercznych aniołów, którzy prosili Henocha o wstawiennictwo u Boga. Wyrok uwięzienia na wieki, bez możliwości wstąpienia do nieba, jest odpowiedzią na uprzednie świadome opuszczenie nieba. Por. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, s. 253.

<sup>19</sup> D. Lockett, *Purity and Polemic: Reassessment of Jude's Theological World*, w: *Reading Jude with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of Jude*, ed. R.L. Webb, P.H. Davids, T & T Clark: London 2008, s. 16, rozważając List Judy z perspektywy języka charakterystycznego dla funkcjonowania w mentalności prawa dotyczącego czystości i nieczystości, zwraca uwagę, że zachowania seksualne mieszkańców Sodomy postrzegano jako łamanie wszelkich norm dotyczących czystości, także utrzymywania stosunków seksualnych zakazanych przez Prawo (Pwt 18,22; 20,13).

<sup>20</sup> W tradycji biblijnej zniszczenie Sodomy często jest używane jako metonimia symbolizująca wyrok sądu ostatecznego na niegodziwych i zwodzicieli, np. Pwt 29,23; Iz 34,9-10; Jer 49,17-18; Ez 38,22; Ap 19,3; Ap 20,10.

<sup>21</sup> Por. M.A. Kruger, *Toutois in Jude 7*, „Neotestamentica” 27(1993), s. 119–132.

zywać na przekonanie, że rozumie on wyrok na bezbożnych jako karę niszczenia przez ogień<sup>22</sup>.

We wszystkich tych przesłankach wydany przez Boga – Sędziego wyrok skazujący (śmierć, zachowanie w ciemności, zniszczenie w ogniu) to efekt uprzedniego trwałego sprzeciwu wobec Boga, Jego woli, zasad, porządku stwórczego. Każda z tych przesłanek oparta jest na związku przyczynowo-skutkowym. Przyczyną jest sprzeciw wobec Boga w różnych jego przejawach, skutkiem zaś jest skazujący wyrok. Z przesłanek tych można wyczytać, że Bogu (Jezusowi) przynależna jest sędziowska władza. Jest On Sędzią, który karze zło. Złem takim jest każdy przejaw buntu wobec Boga, który świadczy o odrzucaniu Boga, zatem jest bezbożnością. Wskazanymi przykładami bezbożności są brak wiary i zaufania, pycha, odrzucanie Bożych praw i woli Boga oraz podążanie za własną wolą, nierząd i rozwiązłość seksualna.

W tym samym dowodzie, w kolejnej przesłance (w. 9), zostaje podany przykład postawy archanioła Michała, antytetyczny do wcześniejszych przykładów z przesłanek. Narracja o Michale, który toczy spór z szatanem o Mojżesza, także ma źródło w tradycji pozakanonicznej, a biblijną kanwą tej przesłanki może być tekst z Księgi Zachariasza 3,2. Prowadzenie sporu, gdzie szatan jest w roli oskarżyciela, a anioł Pański w roli obrońcy, już samo w sobie może być obrazem toczącej się rozprawy sądowej. W tej przesłance motyw sądu nie dotyczy tylko sądu Bożego. Sąd Boga widoczny jest w wypowiedzi Michała, który sąd nad diabłem i wyrok całkowicie oddaje Bogu (Jud 9: Ἐπιτιμήσαι σοι κύριος.). Bóg więc jest pokazany jako jedyny prawy Sędzia, mający władzę sądu i mogący wydawać wiążące wyroki. To jednak jest koncepcja kontynuowana, bo widać ją także w poprzednich przesłankach. Natomiast odmienna od postępowania opisanego w poprzednich przesłankach jest właśnie postawa Michała. Zatem opisane wcześniej naganne postępowanie także wiąże się z jakimś procesem osądu, rozstrzygania, które dokonywane jest nie według kryteriów Bożych, ale własnych. Archanioł Michał jest przykładem postawy godnej pochwały. Nie usurpuje sobie władzy Boga i nie osądza spierającego się z nim diabła. Pokora i posłuszeństwo, respektowanie władzy i praw Bożych Michała są przeciwieństwem pychy zbuntowanych Izraelitów, aniołów i Sodomitów odrzucających Bożą wolę. Archanioł nie rozsądza niczego według własnego uznania, nie feruje wyroków w przeciwieństwie do buntowników na pustyni<sup>23</sup>. Nie dopuszcza też do zhańbienia Mojżesza, w przeciwieństwie do postępowania mieszkańców Sodomy i Gomory, którzy hańbili samych siebie praktykowaniem nierządu, ignorując wszelkie normy.

W epichejremacie figura retoryczna synkrezys (*synkrisis*) przesłanek (zestawienie przeciwieństw: postępujący bezbożnie – archanioł Michał) ważna jest ze względu na wykorzystanie wnioskowania przez analogię. Autor wyciąga wnioski z trzech pierwszych przesłanek, wskazując na podobieństwo pomiędzy postępowaniem pod-

<sup>22</sup> Nie jest klarowne, co autor Listu Judy uznawał za karę ognia i jak ją definiował. Skutki całkowitego zniszczenia Sodomy i Gomory sugerują, że wyrok ten będzie się wiązał z unicestwieniem. Zniszczenie Sodomy symbolizowało w tradycji żydowskiej także pozbawienie życia. Możliwe więc, że autor czerpiąc ze znanej symboliki apokaliptycznej, mówiąc o karze ognia, miał na myśli stan, który jest przeciwieństwem stanu radości życia.

<sup>23</sup> Więcej na temat funkcji motywu archanioła Michała w Liście Judy, zob.: D. Muszytowska, *The Meaning of the Motif of Michael the Archangel's Dispute with the Devil (Jude 9). A Socio-Rhetorical Perspective*, „Biblical Annals” 10/4(2020), s. 677–706.

danych krytyce bezbożnych we wspólnocie Kościoła a postępowaniem opisanym w przesłankach (w. 8). To podobieństwo prowadzi odbiorców do wniosku, że dotyczy ono także i skutków – skoro postępowanie w podanych przykładach spotkało się ze skazującym wyrokiem Bożego sądu, to tak samo postępowanie cechujące „jakichś ludzi”, których autor listu zidentyfikował jako ludzi postępujących bezbożnie, spotka się z analogicznym wyrokiem. To celowe przeciwstawienie postawy archanioła Michała suponuje też wniosek przeciwny co do skutku – wyrok Bożego sądu dla tych, którzy postępują analogicznie do archanioła Michała, będzie także przeciwieństwem wyroku wydanego na bezbożnych.

Autor Listu Judy, posługując się w tym epichejremacie figurą synkrezys (*synkrisis*) w przesłankach, tzn. zestawiając antytetycznie trzy pierwsze przykłady z czwartym, po pierwsze – intensyfikuje wnioski dotyczące postawy rozsądnego i jej skutków, po drugie zaś – daje dwustronne spojrzenie na problem i jasno wykazuje, co jest złe i zasługuje na naganę, a co jest dobre i zasługuje na pochwałę. Jest to ważne z punktu widzenia całej argumentacji, która ma przecież charakter deliberacyjny, wiodący adresatów do dokonania właściwego wyboru i podjęcia właściwych działań. Już pierwszy dowód argumentacji autora wykazuje, że to postawa analogiczna do postawy archanioła Michała jest godna naśladowania i godna wyboru.

Dowód ten może jeszcze nie być wystarczający dla uzasadnienia, dlaczego konieczne jest podjęcie walki o wiarę, ale przykłady wyroków Bożego sądu z trzech pierwszych przesłanek prowadzą do bardzo prostego wniosku, że nie ma znaczenia, kto i kiedy postępuje bezbożnie. Boży osąd takiej postawy nie pozostawia wątpliwości. Adresaci już po tym pierwszym argumencie dowodzenia mogą zweryfikować swoje postępowanie, czy nie przejawia ono cech bezbożności, bo przypomniano im prawdę o wyroku wydawanym przez Boga na postępujących bezbożnie.

W kolejnym argumencie dowodzenia (w. 10-11) motyw sądu nie zostaje bezpośrednio wyeksponowany. Werset dziesiąty, logicznie silnie związany z ósmym i dziewiątym, będący jednym z wniosków pośrednich przypisanych do epichejrematu (ww. 5-10), można powiązać także z kolejnym wersem. Konstrukcja logiczna tego argumentu zasadza się na wykazywaniu analogii z negatywnymi konsekwencjami. Najpierw autor, sięgnąwszy po wniosek z poprzedniego dowodu, wykazuje negatywne postępowanie bezbożnych poddawanych przez niego krytyce: bluźnią temu, o czym nie mają pojęcia, i dają się niszczyć temu, co wynika z naturalnego popędu<sup>24</sup>. W domyśle pozostaje nasuwające się stwierdzenie, że nieuprawnione, bezpodstawne rozsądzanie i decydowanie, pomimo ignorancji, niesie negatywne konsekwencje, i tak samo – działanie pod wpływem naturalnego popędu, pozbawione rozumowania. Porównanie z w. 11 do przywołanych w nim trzech postaci: Kaina, Balaama, Korego (Koracha) wykorzystuje również, jak w epichejremacie, wnioskowanie przez analogię. Wskazanie na negatywne konsekwencje czynów tych osób, które były podyktowane niewłaściwym osądem, pomaga adresatom listu w zrozumieniu natury postępowania krytykowanych w Liście bezbożnych działających we wspólnocie.

Motyw sądenia, rozstrzygnięcia można odnaleźć w pierwszej przesłance opisującej czynności bezbożnych, którzy dokonują osądu w sprawach, o których nie są w stanie rozstrzygać. Najwyraźniej autor dostrzegwał, że bezbożni roszczą sobie takie prawo,

<sup>24</sup> Por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 99.

ale konsekwencją ich przekonania i postępowania w rzeczywistości jest bluźnierstwo „Chwałom”. Podobna zależność zachodzi w sytuacji, kiedy mając zdolność do właściwej oceny, nie dokonują jej, lecz kierują się w wyborach popędami, niszcząc samych siebie<sup>25</sup>. Motyw sądu nie jest tu wprost związany z Bożym sądem. Odnosi się do procesu rozsądzania, jakiego dopuszczają się krytykowani bezbożni, i na tej podstawie decydowania, które w rezultacie jest niezgodne z Bożym porządkiem. Pokazanie negatywnych konsekwencji tego procesu wskazuje na zło powiązane z takim nieuprawnionym sądem. Poza tym motyw sądu ukryty jest w trzech egzemplach osobowych.

Narracje o tych postaciach w miejscach źródłowych związane są z procesem Bożego sądu i wydanego wyroku, który jest odpowiedzią Boga na konkretne postępowanie i czyny tych postaci<sup>26</sup>. Motyw sądu we wniosku tego argumentu dotyczy więc procesu sądu Bożego, a wymienione postaci są przykładami osób, które także dokonały jakiegoś osądu według własnych kryteriów, rozstrzygnięcia, które przyniosło złe konsekwencje: Kain osądził z zazdrością brata i pchnęło go to do bratobójstwa, Balaam osądził sytuację prorokowania o Izraelu według własnych korzyści, a wbrew słowu Bożemu, i prawie stracił życie, Korach zaś osądził swoją świętość i świętość ludu według własnych kryteriów i zbuntował się przeciwko wybranym przez Boga Mojżeszowi i Aaronowi, pociągając w tym innych, i poniósł śmierć on i jego poplecznicy. Wszystkie te trzy postaci są przykładem chodzenia drogami sprzecznymi z wolą Boga, przykładem uzurpowania sobie prawa do rozstrzygnięcia, co jest słuszne, ale nie według zasad ustalonych przez Boga, lecz własnych<sup>27</sup>. Należy zwrócić uwagę, że w tym wypadku sąd Boga kończy się śmiercią tylko dla Koracha i dla tych, którzy za nim poszli. W przypadku Kaina i Balaama surowy wyrok zostaje złagodzony – Kain ucieka się do miłosierdzia Boga i otrzymuje znak ochrony od Pana, aby nikt nie mógł go zabić, Balaam zaś przyznaje się do winy przed Bogiem i ma nakaz wygłoszenia prorocтва dotyczącego Izraelitów zgodnego z wolą Boga, co posłusznie wypełnia. Kain i Balaam podlegają Bożemu osądowi więcej niż raz. W przypadku Kaina najpierw Bóg osądza jego postawę w składanej Mu ofierze – efektem jest odrzucenie przez Boga jego ofiary. Kolejny sąd ma miejsce po bratobójstwie, którego dopuszcza się Kain – wyrokiem jest los tułacza i zbiega, w trzecim zaś sądzie sentencja wyroku obejmuje okazanie łaski – znamię chroniące Kaina<sup>28</sup>. W przypadku Balaama najpierw zostaje wydany wyrok śmierci (anioł z mieczem), a po wyznaniu winy – nakaz pójścia i wygłoszenia słowa Pańskiego. Przykłady Kaina i Balaama wnoszą pośrednio do

<sup>25</sup> Najczęściej słowa tej nagany interpretowane są jako krytyka przekonania owych bezbożnych o swoich szczególnych duchowych predyspozycjach, poznaniu, „uduchowieniu”, którymi uzasadniali swoje rozwiąże praktyki seksualne. Por. P.H. Davids, *The Letters 2 Peter and Jude*, s. 63. Nagana ta powiązana jest więc także z przykładem przeniewierczych aniołów z w. 6 oraz z przykładem rozpusty seksualnej wśród Sodomitów.

<sup>26</sup> Por. J.D. Charles, *‘Those’ and ‘These’: the Use of the Old Testament in the Epistle of Jude*, „Journal for the Study of the New Testament” 38(1990), s. 116–117.

<sup>27</sup> Por. F. Mickiewicz, *List Świętego Judy*, s. 101.

<sup>28</sup> Komentatorzy dostrzegają u Judy możliwość przypisywania bezbożnym losu Kaina, którego ofiarę Bóg odrzucił jako ofiarę niegodziwą. Por. T. Wolthius, *Jude and Jewish Traditions*, „Calvin Theological Journal” 22(1987), s. 32.



argumentacji także przypomnienie, że Boży sąd to nie tylko jednorazowy moment, ale proces, podczas którego brane są pod uwagę wszystkie czyny.

Te trzy przykłady osób, z którymi wiąże się wydanie wyroku Bożego, wnoszą nowy aspekt dotyczący sądu Bożego, który nie został podniesiony w pierwszym argumencie dowodzenia. Autor, wykazując negatywne konsekwencje złego postępowania Kaina, Balaama i Koracha, niejako rozszerza semantykę dowodzenia, ponieważ patrząc na te postaci i ich historię, można dostrzec też zmianę konsekwencji, którą przynoszą skrucha i uznanie swojej winy przez winowajcę. To pokazuje miłosierną postawę sądującego i wydającego wyroki Boga, który choć zasądza karę, to łagodzi jej wymiar. Z argumentu tego może więc wynikać, że postępujący bezbożnie nie muszą być skazani jak bezbożnicy, jeśli zwrócą się do Boga. Uznanie swojej winy przed Bogiem autor Listu Judy widzi jako odwrócenie się od swojej bezbożności, jednak nie mówi o tym wprost. Przeciwnie, w ostrzeżeniu dla bezbożnych koncentruje się na negatywnych konsekwencjach postępowania tych biblijnych bohaterów, co może oznaczać, że mówiąc o grzesznym postępowaniu krytykowanych ludzi, postrzega ich postawę jako trwanie w bezbożności.

Chociaż autor Listu Judy w treści nie opisuje sądu Bożego powiązanego z przykładowymi postaciami biblijnymi, można przyjąć, że zakłada, iż jest to oczywisty element tych przykładów. Tradycje interpretacyjne związane z tymi postaciami znacznie częściej koncentrują się na symbolizowaniu win (np. Kain – bratobójstwo, chciwość, zazdrość, gniew, symbol grzesznika; Balaam – chciwość, kłamstwo dla własnych korzyści, skłanianie Izraela do idolatrii; Korach – żądza władzy, zazdrość, odrzucanie Prawa Bożego) niż na karze, jaka ich spotkała<sup>29</sup>. Winy rozpoznawane w postępowaniu tych postaci dają się uśrednić przez określenie kierowania się własnym osądem i negowaniem władzy Boga. W tym dowodzie motyw sądu jest więc rozbudowany o konotacje nieuprawnionego osądu ludzkiego prowadzącego do postępowania według własnych zamysłów.

Sąd Boga w tym dowodzie może nieść jednocześnie pozytywne konotacje, jest sądem łaskawym wobec tych, którzy uznają swoją winę. Brak jednoznacznego wskazania na sąd Boga i koncentracja na winie wymienionych postaci skupia jednak uwagę odbiorców bardziej na osądzie ludzkim i jego konsekwencjach niż na karze za takie postępowanie. Ma to znaczenie dla zrozumienia winy bezbożnych poddanych krytyce w Liście Judy.

W następnej części dowodzenia, w wersetych 12-16, również zostaje wykorzystany motyw sądu Bożego. Najpierw mowa jest o karze wyroku zachowania bezbożnych w ciemnościach na wieki (w. 13), a następnie (w. 14-15), w zacytowanym fragmencie z 1 Hen 1,9, zostaje opisany moment przyjścia Pana na sąd.

W tym fragmencie sąd Pański<sup>30</sup> ukazany jest jako rzeczywistość, której nie można uniknąć<sup>31</sup>. Sąd ten dotyczy całego stworzenia, obejmuje wszystkie czyny i dzieła

<sup>29</sup> Por. J.H. Neyrey, *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37C, Yale University Press: New Haven 1993, s. 72–73; S.J. Joubert, *Transtextual Relationships*, s. 62.

<sup>30</sup> W porównaniu do greckojęzycznej wersji przekazanej przez *Codex Panopolitanus*, Juda zmienia tekst, wprowadzając rzeczownik κύριος, co wskazuje, że interpretuje on Jezusa Chrystusa jako Sędziego. Por. S.J. Joseph, *‘Seventh From Adam’ (Jude 1:14-15)*, s. 473.

<sup>31</sup> Por. R.L. Webb, *The Eschatology*, s. 148.

ludzkie. W wybranym przez autora Listu Judy fragmencie 1 Hen wyeksponowana jest przede wszystkim idea sądu nad wszystkim, co jest bezbożne, i nad grzesznikami. Mamy tu do czynienia ze zjawiskiem rekontekstualizacji. Autor listu tak dobiera cytat, aby wskazać, że bez względu na to, co sądzą krytykowany bezbożni, zostaną oni poddani Bożemu osądowi (w. 14a). Kontekst źródłowy wyraźnie pokazuje wynik sądu Bożego, który jest inny dla prawych i inny dla grzeszników. Autor pomija nagrodę dla sprawiedliwych (1 Hen 1,7-8), bo w kontekście, w którym posłużył się cytatem, ten aspekt sądu Bożego nie był dla niego ważny. Słowa cytatu są odniesione szczególnie do krytykowanych bezbożnych, stąd skupienie uwagi na sędzie dzieł bezbożności<sup>32</sup>. Nie zostaje też wyraźnie wypowiedziany wyrok na bezbożnych, bo wynik sądu Boga za czyny bezbożności autor wykazał we wcześniejszych dowodach, zwłaszcza w pierwszym, stąd nie ma potrzeby rozwijać tego ponownie. Oznacza to, że tu temat sądu Bożego służy autorowi przede wszystkim za formę ostrzeżenia, które przypomina bezbożnym, że są osądzani przez Boga za wszystkie swoje czyny.

Przyjście Pana na sąd zostaje przez autora pokazane jako już dokonane (Jud 14: ἤλθεν κύριος), co oznacza, że autor traktuje rzeczywistość sądu Bożego jako proces, który już się rozpoczął i jest w toku<sup>33</sup>. Widać to także dobrze w dalszej części argumentacji (w. 17-23) o protreptycznym pozytywnym tonie.

W drugiej części dowodzenia (w. 17-23) temat sądu Bożego nie jest już tak eksponowany, ponieważ argumentacja tej części jest logicznie powiązana z uprzednim dowodzeniem i wnioskami zeń wynikającymi. Oznacza to, że kwestia sądu Bożego nadal jest ważna, ale przyjmuje się, że to, co już zostało wykazane, pozostaje w pamięci odbiorców mowy argumentacyjnej, która zmienia ton z nagany na zachętę.

W pierwszym argumencie tej części dowodzenia motyw sądu powiązany jest z kategorią czasu (w. 17-19). Autor zwraca się ponownie bezpośrednio do adresatów, aby przy pomocy autorytetu apostołskiego nauczania przypomnieć im, że „ostatni czas” to czas doświadczania bezbożności. Działania bezbożnych we wspólnocie Kościoła autor traktuje jako znak, że „ostatni czas” dzieje się teraz. Jest to więc czas bezpośrednio poprzedzający moment paruzji Chrystusa i sądu ostatecznego z rozstrzygającym wyrokiem<sup>34</sup>. Buduje to szczególne napięcie, wynikające z oczekiwania na dopełnienie sądu i świadomości toczącego się procesu sądowego.

Wnioski z całego dowodzenia (w. 20-23) są mocno powiązane z tematem sądu i stanowią punkt kulminacyjny argumentacji<sup>35</sup>. Wskazane adresatom zadania, jak zachowanie samych siebie w Bożej miłości (Jud 21: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε) i oczekiwanie na moment ostatniego dnia sądu w nadziei na doświadczenie litości od Jezusa Chrystusa, są dla nich zachętą do przygotowania się na moment spotkania z Sędzią ogłaszającym ostateczny wyrok. Jednocześnie jest to ponowne przypomnie-

<sup>32</sup> Por. C.D. Osburn, *The Christological*, s. 338.

<sup>33</sup> Por. P.H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude*, s. 79; S.J. Joseph, 'Seventh From Adam' (*Jude 1:14-15*), s. 473, sąd Jezusa rozumie w kategoriach paruzji i nie notuje zachodzącej zmiany także w tym miejscu, pomiędzy przekazem Kodeksu Panopolitańskiego (czas teraźniejszy – przychodzi) a wersją Listu Judy (czas przeszły – przyszedł).

<sup>34</sup> Por. D.J. Harrington, *Jude and 2 Peter*, s. 216.

<sup>35</sup> Por. D. Lockett, *Objects of Mercy in Jude: The Prophetic Background of Jude 22-23*, „Catholic Biblical Quarterly” 77(2015), s. 336.

nie, że czas przyjścia Jezusa Chrystusa zakończy toczący się proces sądowy, a wyrok zostanie wydany.

W końcowej zachęcie do adresatów (w. 22-23) temat sądu służy do zobrazowania właściwych działań, które są odzwierciedleniem działania Jezusa jako Sędziego: okazywanie litości, miłosierdzia, „wrywanie z ognia” (to znaczy ratowanie tych, którzy podpadają pod wyrok skazujący na karę wiecznego ognia), brak współdziałania w czynach bezbożności. Ta seria wezwań zachęcających adresatów do konkretnego wysiłku koresponduje z treścią adresu listu i określeniem, którym autor się posłużył, nazywając adresatów wezwanymi i zachowanymi przez i dla Jezusa Chrystusa. Te działania mają pomóc tym, którzy błędzą w swoim bezbożnym postępowaniu, aby uniknęli skazującego wyroku kary ognia, o czym autor przypominał bezpośrednio na samym początku dowodzenia, w przykładzie zniszczenia Sodomy i Gomory (w. 7), co jest równoznaczne z karą potępienia. Świadomość przyszłego wyroku, który jest konsekwencją ludzkiego postępowania, jest zachętą dla adresatów, aby wytrwali w wierze i zwalczali w sobie samych wszelkie przejawy bezbożności, ale zarazem powinna ich motywować do pomagania tym, którzy błędzą i sprzeciwiają się Bogu, w zmianie ich postępowania<sup>36</sup>.

Jednocześnie autor, mówiąc o zadaniach dla adresatów, ponownie zwraca uwagę na tych, którzy „rozsądzają”. Użyty tu termin *diakrinomenous* (διακρινομένου) przysparza tłumaczom niemało problemów, podobnie jak egzegeza całego passusu w. 22-23. Możliwe jest znaczenie „mający wątpliwości” lub „rozpatrujący” jako określenie jakiejś podgrupy wśród krytykowanych przez autora listu bezbożnych<sup>37</sup>. Termin ten może jednak odnosić się do całej grupy krytykowanych bezbożnych, których tym razem autor charakteryzuje właśnie jako kwestionujących w znaczeniu rozsądzających według własnych kryteriów<sup>38</sup>, do których odnosi się zapowiedź kary ognia. Można go też rozumieć jako opis osób różnych od krytykowanych w liście bezbożnych, co jest równie częstym wyborem tłumaczy<sup>39</sup>.

## 5. MOTYW SĄDU W ZAKOŃCZENIU ARGUMENTACJI

Zakończenie argumentacji listu (Jud 24) wyjaśnia i dopełnia specyfikę Jezusowego sądu, do jakiej aluzje autor poczynił w adresie listu, w proemium swojej retorycznej argumentacji. Zamiast standardowych pożegnalnych korespondencyjnych pozdrowień na zakończenie są słowa modlitwy, w której autor wyraża nadzieję, że Pan ochroni, ustrzeże adresatów od upadku (użyty jest czasownik φυλάσσω, *phylassō* a nie τηρέω, *tēreō*, ale czasowniki te uznawane są za synonimiczne, zwłaszcza w kontekstach dotyczących eschatologii, przy czym φυλάσσω używany jest często w pozytywnych odcieniach znaczeniowych, jak „chronić”) i uzna ich za niewinnych<sup>40</sup>. Autor charak-

<sup>36</sup> Por. K. Wojciechowska, M. Rosik, *A Structural Commentary on the So-Called 'Antilegomena' . The Letter of Jude: Expecting Mercy*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2021, s. 404.

<sup>37</sup> Por. J.S. Allen, *A New Possibility for the Three-Clause Format of Jude 22-3*, „New Testament Studies” 44(1998), s. 136.

<sup>38</sup> Por. D. Lockett, „Objects of Mercy”, 327.

<sup>39</sup> Por. K. Wojciechowska, M. Rosik, *A Structural Commentary*, s. 368–372.

<sup>40</sup> G.L. Green, *Jude and 2 Peter*, s. 132.

teryzuje tym samym sposób i cel sprawowanego sądu Jezusa. Wskazuje, że w czasie ponownego przyjścia Jezusa toczący się proces sądowy zostanie dokończony i wydany będzie prawomocny wyrok. Jak specyficzne nazwanie adresatów na początku, tak i pożegnalne słowa autora listu do nich są wyrazem przekonania, że adresaci są w grupie zachowanych na sąd, aby otrzymać nagrodę radości chwały Jezusa.

Motyw sądu Bożego w zakończeniu odnosi się bezpośrednio do głównego celu argumentacji – wezwania do walki o wiarę. W słowach zakończenia autor antycypuje wybór adresatów – swoje przekonanie o obdarowaniu ich chwałą w dniu sądu opiera właśnie na pewności, że zmagania o prawdziwą wiarę zostały podjęte. Motyw Bożego sądu, dokonywanego przez Jezusa Chrystusa, tworzy w zakończeniu wraz ze wstępem inkluzję, która zamyka wykorzystującą ideę sądu Bożego argumentację, nastawioną na przekonanie adresatów do podjęcia walki o wiarę<sup>41</sup>.

## WNIOSKI

Motyw sądenia i sądu Bożego jest kluczowy w Liście Judy. Autor listu wykorzystuje ten motyw zarówno do strukturyzowania treści argumentacji, jak i do uwypuklenia logiki perswazji. Obecność tego elementu jest widoczna nie tylko w poszczególnych punktach porządku argumentacji, ale także na poziomie wykorzystanych retorycznych figur myślowych i językowych.

Zarówno we wstępie argumentacji, jak i w zakończeniu motyw sądu Jezusa Chrystusa jest elementem konstrukcyjnym (inkluzja) dla całej linii perswazyjnej. Tworzy też jednocześnie pewien rodzaj napięcia, ponieważ niesie bardzo pozytywny przekaz dotyczący sądu Jezusa Chrystusa. Adresatom wezwanym do walki o wiarę sąd Jezusa ukazany jest w kategoriach nadziei na otrzymanie łaski zbawienia. Tworzy to wyraźny kontrast z przekazem dotyczącym sądu Bożego w argumentacji, gdzie dominuje obraz sądu powiązanego z wyrokiem skazującym i karą, jednoznacznie kojarzonych z postawą bezbożności. Ten prosty zabieg swoistej synkrezji, na której zostaje oparta linia argumentacyjna listu, wydobywa przede wszystkim prawdę dotyczącą sądu Bożego związanego z osądem ludzkich czynów i postaw, co jest jednoznaczne z tym, że wydawany wyrok może być pozytywny (uznanie niewinności, okazanie miłosierdzia) albo negatywny (skazanie).

W części obejmującej dowodzenie motyw sądu służy autorowi przede wszystkim do zdefiniowania pojęcia bezbożności oraz wykazania, że postępowanie ludzi, których poddaje krytyce, jest w rzeczywistości postawą bezbożności. W poszczególnych argumentach autor listu wykazuje konkretne przejawy dostrzeganej bezbożności, która jest zagrożeniem nie tylko dla samych bezbożnych, ale również dla całej wspólnoty.

Ponadto motyw ten pozwala autorowi na wyrażenie jednoznacznie negatywnej oceny wszelkich przejawów bezbożności. Wyrok sądu Bożego na bezbożnych jest klarownym wskaźnikiem do nagany bezbożnego postępowania. Nagana ta pełni w argumentacji funkcje dydaktyczne i podporządkowana jest celowi perswazji, którym jest zachęta do walki o prawdziwą wiarę (wpisująca się w retorykę doradczą). Tak

<sup>41</sup> A. Robinson, *The Enoch Inclusio in Jude: A New Structural Possibility*, „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism” 9(2013), s. 198, zauważa inną, zbudowaną na odniesieniu do sądu Bożego, inkluzję pomiędzy w. 4 a w. 14-15.

nakierowana perswazja Listu Judy prowadzi do wskazania adresatom przedmiotu ich właściwego wyboru. Zmaganie o prawdziwą, przekazaną wiarę ma być wyborem i wytrwaniem w postawie przeciwnej temu wszystkiemu, co reprezentują sobą krytykowani bezbożni. Motyw sądu nie tylko obnaża negatywne konsekwencje bezbożnego postępowania, ale także pomaga dostrzec zło z nią powiązane.

Autor listu wykorzystuje więc retorykę epideiktyczną z charakterystycznymi dla niej sposobami argumentowania (nagana i pochwała), aby wskazać odbiorcom, że bezbożność, w pełni zasługująca na naganę, jest złym wyborem, a wyrok Boży obnaża wszelki brak korzyści z takiego wyboru. Godne pochwały, a więc i słusznym wyborem, jest postępowanie przeciwne temu, co reprezentują bezbożni. Daje to nadzieję, że wyrok Bożego sądu będzie radością dla osądzanych.

## FUNKCJA RETORYCZNA MOTYWU SĄDU W ARGUMENTACJI LISTU JUDY

### STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy wykorzystania motywu sądu w doradczej perswazji Listu Judy. Ma na celu wykazanie funkcji, jaką spełnia ten motyw w argumentacji skoncentrowanej na zachęceniu adresatów do zmagania o przekazaną im wiarę. W artykule zostały przeanalizowane wystąpienia motywu sądu w strukturze perswazyjnej listu. Dokonano oceny tego, jak ten motyw wpływa na siłę perswazyjną poszczególnych elementów struktury, a w szczególności poszczególnych argumentów dowodzenia. Wykazano, jak przekłada się użycie tego motywu w argumentacji na główny, zamierzony przez autora Listu Judy, cel perswazji.

## THE RHETORICAL FUNCTION OF THE JUDGMENT MOTIF IN THE ARGUMENTATION OF THE LETTER OF JUDE

### SUMMARY

The article concerns the use of the judgment motif in the advisory persuasion of the Epistle of Jude. Its purpose is to demonstrate the function of this motif of argumentation, which is focused on encouraging the addressees to fight for the faith that has been passed on to them. The article dissects the occurrence of the judgment motif in the persuasive structure of the letter. It evaluates how this motif influences the persuasive power of individual elements of the structure and, specifically, of individual arguments. It illustrates how the use of this motif in argumentation aligns with the author's primary goal of persuasion, which is to inspire the addressees to defend the faith.

## DIE RHETORISCHE FUNKTION DES URTEILSMOTIVS IN DER ARGUMENTATION DES JUDASBRIEFES

### ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel befasst sich mit der Verwendung des Urteilsmotivs in der beratenden Überzeugung des Judasbriefes. Ziel ist es, die Funktion dieses Argumentationsmotivs aufzuzeigen, das darauf abzielt, die Adressaten zum Kampf für den ihnen vermittelten Glauben zu ermutigen. Der Artikel analysiert das Vorkommen des Urteilsmotivs in der Überzeugungsstruktur des Briefes. Es wurde bewertet, wie sich dieses Motiv auf die Überzeugungskraft einzelner Elemente der Struktur und insbesondere einzelner Argumente auswirkt, und es wurde gezeigt, wie sich die Verwendung dieses Motivs in der Argumentation in das vom Autor beabsichtigte Hauptziel der Überzeugung umsetzt der Judasbrief.

### BIBLIOGRAFIA

- Allen J.S., *A New Possibility for the Three-Clause Format of Jude 22-3*, „New Testament Studies” 44(1998), s. 133–143.
- Alomia M., *Cristología en la Epístola de Judas*, „Davar Logos” 7(2008), s. 73–99.
- Bauckham R., *Jude. 2 Peter*, Word Biblical Commentary 50, Zondervan: Grand Rapids 1983.
- Brosend W.F., *James and Jude*, Cambridge University Press: Cambridge 2004.
- Charles J.D., *‘Those’ and ‘These’: the Use of the Old Testament in the Epistle of Jude*, „Journal for the Study of the New Testament” 38(1990), s. 109–124.
- Charles J.D., *Literary Strategy in the Epistle of Jude*, University of Scranton Press: Scranton –Associated University Presses: London 1993.
- Davids P.H., *The Letters of 2 Peter and Jude*, The Pillar of New Testament Commentary, Eerdmans: Grand Rapids – Apollos: Nottingham 2006.
- Green G.L. *Jude and 2 Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Baker Academic: Grand Rapids 2008.
- Harrington D.J., *Jude and 2 Peter*, Sacra Pagina Series 15, Liturgical Press: Collegeville 2003.
- Joseph S.J., *‘Seventh From Adam’ (Jude 1:14-15): Re-Examining Enochic Traditions And The Christology of Jude*, „Journal of Theological Studies” 64(2013), s. 463–481.
- Joubert S.J., *Transtextual Relationships and Historical Understanding in the Letter of Jude*, „Biblische Zeitschrift” 42(1998), s. 56–70.
- Kruger M.A., *Toutois in Jude 7*, „Neotestamentica” 27(1993), s. 119–132.
- Lockett D., *Purity and Polemic: Reassessment of Jude’s Theological World*, w: *Reading Jude with New Eyes: Methodological Reassessments of the Letter of Jude*, ed. R.L. Webb, P.H. Davids, T & T Clark: London 2008, s. 5–31.
- Lockett D., *Objects of Mercy in Jude: The Prophetic Background of Jude 22–23*, „Catholic Biblical Quarterly” 77(2015).
- Lockett D., *Jude’s Christology*, w: *The Catholic Epistles: Critical Readings*, ed. D. Lockett, T & T Clark: London 2021, s. 369–390.

- Mazich E., *'The Lord Will Come with His Holy Myriads'. An Investigation of the Linguistic Source of the Citation of 1 Enoch 1, 9 in Jude 14b-15*, „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 94(2003), s. 276–281.
- Mickiewicz F., *List Świętego Judy. Drugi List Świętego Piotra. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, Nowy Komentarz Biblijny NT/18, Edycja św. Pawła: Częstochowa 2018.
- Muszytowska D., *The Meaning of the Motif of Michael the Archangel's Dispute with the Devil (Jude 9). A Socio-Rhetorical Perspective*, „Biblical Annals” 10/4(2020), s. 677–706.
- Neyrey J.H., *2 Peter, Jude. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 37C, Yale University Press: New Haven 1993.
- Nickelsburg G.W.E., *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-13; 81-108*, Hermeneia, Fortress Press: Minneapolis 2001.
- Osburn C.D., *The Christological Use of 1 Enoch 1, 9 in Jude 14, 15*, „New Testament Studies” 23(1977), s. 334–341.
- Reicke B., *The Epistles of James, Peter, and Jude. Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible 37, Doubleday: Garden City 1964.
- Reese R.A., *2 Peter and Jude*, Eerdmans: Grand Rapids 2007.
- Robinson A., *The Enoch Inclusio in Jude: A New Structural Possibility*, „Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism” 9(2013), s. 196–212.
- Watson D.F., *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, Scholars Press: Atlanta 1988.
- Webb R.L., *The Eschatology of the Epistle of Jude and Its Rhetorical and Social Functions*, „Bulletin for Biblical Research” 6(1996), s. 139–151.
- Webb R.L., *The Use of 'Story' in the Letter of Jude: Rhetorical Strategies of Jude's Narrative Episodes*, „Journal for the Study of the New Testament” 31(2008), s. 53–87.
- Wojciechowska K., Rosik M., *A Structural Commentary on the So-Called 'Antilegomena'. The Letter of Jude: Expecting Mercy*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2021.
- Wolthius T., *Jude and Jewish Traditions*, „Calvin Theological Journal” 22(1987), s. 21–45.





## **JESUS THE EDUCATOR AND FORMATOR OF HIS DISCIPLES IN THE SYNOPTIC GOSPELS**

**Keywords:** Jesus, upbringing, disciple, New Anthropology, New Israel

**Schlüsselwörter:** Jesus, Erziehung, Jünger, Neue Anthropologie, Neues Israel

**Słowa kluczowe:** Jezus, wychowanie, uczeń, nowa antropologia, Nowy Izrael

All of Jesus' invitations can be limited to one: "Come to me, all you who are weary and burdened, and I will give you rest. Take my yoke upon you, learn from me, for I am meek and lowly in heart, and you will find rest for your souls. Indeed, my yoke is sweet and my burden is light" (Mt 11:28-30). We propose precisely this sentence of Jesus as a starting point in thinking about Jesus' educational dimension in the formation of students, taking into account the synoptic report (the Gospels according to Matthew, Mark and Luke). As a concluding sentence in the formative dimension of Jesus' disciples, we suggest the call from Luke's Gospel 9:23 "Whoever wants to come after me, let him deny himself". Let him take up his cross every day and follow me!"

Regardless of the person called, every call of Jesus is the beginning of spiritual formation and building of an individual in the community. This educational function and the teaching of those who believed that Jesus Christ is the son of the living God (cf. Mk 15:39) is transferred by Jesus to his apostles, which is reported together by the synoptics and the author of the fourth gospel (cf. Mt 16:19, 28, 19; Mk 16: 14-18; Lk 22,32; Jn 21: 15-17). The formation of new disciples "by the hands of the apostles" is visible after the resurrection. The Church continues Jesus' mission of education and teaching.

---

\* Prof. dr. Arkadiusz Krasicki CSSp – Associate Professor, Department of Religious Sciences, University of Zadar, a member of the Bible Institute of the KBF in Zagreb (2016) and of the Society of Polish Biblical Scholars (2023), ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6229-5233> , e-mail: [akrasicki@unizd.hr](mailto:akrasicki@unizd.hr)

## 1. THE VERB *TO RAISE* IN THE BIBLE

We notice that the verb *to raise* (Hebrew. *mûsâr*, Greek. *trefo* and *paodeo*)<sup>1</sup> is present in different forms in the text of the Holy Scriptures. We only take into account texts that refer to the educational dimension in the formation of the Chosen People and Jesus' disciples.

### 1.1 Old Testament texts

In English the verbs like : “discipline”, “love”, “teach”, “led” and so on are forms of the Hebrew verb “*mûsâr*” (*to raise*) at first glance they are not related. In the text, we denote the Hebrew word “*mûsâr*” as “bold”, a diverse meaning of one Hebrew verb. Accordingly, one verb has several meanings that may not fit into the whole, that is why they are incomprehensible. Forms of the verb *to raise* can be found in the following places:

- Deuteronomy 8:5-6 (two times) So know in your heart that just as a man **disciplines** his son, so the LORD your God **disciplines** you. Therefore you shall keep the commandments of the LORD your God, walking in His ways and fearing Him.
- Hosea 11:1-4 “When Israel was a child, I **loved** him...It was I who **taught** Ephraim to walk, taking them by the arms...I **led** them with cords of human kindness, with **ties of love**. To them I was like one who **lifts** a little child to the cheek, and I bent down **to feed** them.
- 2 Maccabees 6,16 He never withdraws his mercy from us. Although he **disciplines** us with misfortunes, he does not abandon his own people.
- Psalm 94,10.12 Does the one who **guides** nations not **rebuke**? The one who teaches man not have knowledge? Blessed the one whom you guide, LORD, whom you teach by your instruction.
- Sirach 18:13 Merciful to those who accept his guidance, who are diligent in his precepts. Reproving, **admonishing, teaching**, as a shepherd guides his flock.

Other biblical places in which the word *raise* is mentioned, but not in the direct context of God's educational dimension towards Israel, are: 2 Kgs 10:6; Est 2,7; 1 Mac 6,17,55; 11,39; Wise 7:4; Sir 4:11; 10.1; 30.2; 37.23; Isa 23:4; Day 1.5.

We notice that God's educational dimension is most often expressed through the father-son allegory, raising children. Other biblical passages can also be understood in the context of God's intervention: As God raises Israel, so a father raises his son. Other translations are also associated with the term *to raise*, such as: to punish, to teach, to feed. Of course, all in a very positive context of the preserved Father and Son relationship.

<sup>1</sup> Cf. The Hebrew word *mûsâr* also means the gift of wisdom as well as discipline. By means of metaphors, biblical writers and Prophets portray God's educational dimension towards Israel. The Greek word *trefo* and *paideu*,w can be understood in two contexts: nourished, to feed, support, and to raise, shape, form. Cf. *Wielki Słownik greco-polski Nowego Testamentu*, ed. R. Popowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”: Warszawa, 1995, p. 40. 456.

## 1.2 New Testament texts

Looking for the word *to raise* among individual lines, we found several places. Of course, it should have taken into account all the different variants of verb forms and nouns (education). According to the introductory note on the syntagm of the word *to raise*, in the New Testament texts we are talking about the Greek *trefo* and *paideo*.

The expression *trefo* takes the following forms: *auantrefo* (to feed: Acts 7:20; *to raise*: Acts 7:21; 22:3; *to raise* and feed: Lk 4:16 - about the raising and feeding of Jesus; to feed, support someone, God thus gives food according to Mt 6:26; Lk 12:24; breastfeeding Lk 23:29); *euktrefo* (to feed, to nourish: Eph 5:29; *to raise*: Eph 6:4); *evntrefomai* (to bring up with something: 1 Tim 4:6); *paideu,w* (bring up, shape, teach: Acts 7:23; 22:3; exercise, correct: 2Tim 2:25; punish, whip: Heb 12:6,7; 1Cor 11:32; 3:16; Lk 23:16,22 Rev. 3:19); *trefo* (to feed and raise Lk 4:16)<sup>2</sup>.

On the basis of New Testament texts, we notice that the verb *to raise* appears more often in the Old Testament, while in the New Testament it is indirectly connected with the educational mission of Jesus Christ and His revelation. Education in the New Testament, and especially in the Synoptic Gospels, takes on a new meaning. Jesus is the one who teaches, feeds, and also introduces discipline among His disciples. This is all a fact of Jesus' special upbringing.

## 2. GOD THE EDUCATOR OF ISRAEL

A significant role in the communication between God and man is played by the educational dimension of the Chosen People, that is, Jesus' disciples. Using an allegory or metaphor, man remains in relation to God as a child and a parent or as a student and a teacher. From God's side, this relationship is characterized by great love for man. God implements His plan of salvation through the education of individuals and nations.

### 2.1 Yahweh Educates his people

Based on the analysis of biblical texts, God's preoccupation with the growth of the Chosen People is obvious. The educational dimension is called the economy of salvation, especially by St. Paul (cf. Gal 4:1-7; 3:24 ff). He connects upbringing with the metaphor of the role of father and child. God educates His people not only with lessons but also with trials. It is a special kind of upbringing, typical in God's actions. That is how God becomes the model of an educator.<sup>3</sup>

God breathes into a human being His Spirit (Heb. רוח Gen 1:2) and raises a person according to This Holy breathe gives the soul life, restores it, shapes it. God's Spirit harmonizes human life with God's educational dimension, that is, with the com-

<sup>2</sup> Cf. *Wielki Słownik greco-polski Nowego Testamentu*, p. 828.

<sup>3</sup> Cf. *Rječnik biblijske teologije*, ed. X. Léon-Dufour, transl. M. Križman, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1980, p. 750-751.

mandments. The Holy Spirit cleanses man from sin and thereby makes him capable of submission to God<sup>4</sup>.

The biblical writer emphasizes God as the only educator of man and the entire Chosen People. The prophets emphasize this role the most, although it is visible during the reading of certain Old Testament writings. "While Israel was a child, I kissed him... And I taught Ephraim to walk, holding his hands... I drew them with ropes for people, with ropes of love... I bent over him and gave him food" (Hos 11:1-4). "Acknowledge then in your heart that Yahweh, your God, is raising and correcting you, just as a man raises his son. And keep the commandments of Yahweh, your God, walking in his ways and fearing him!" (Deut 8:5). Also, the prophetic speech about raising up Israel is expressed in an allegory. Ezekiel talks about a child found by the side of the road (Ezek 16). The word "educate" does not appear in the text, however, the context allows us to guess the intention of the author.

In order to understand the contextual speech about the upbringing of children in Israel compared to the upbringing of the Chosen People, one must definitely know the culture of that country and time. Education is characterized by two features: wisdom - the teacher teaches the child wisdom, discernment and lessons about life, and family pedagogy. Parents played a big role in raising children. Education is a difficult skill, therefore whipping was allowed (Sir 22:6; Prov 23:13)<sup>5</sup>.

Education understood as wisdom or as a discipline takes on a revelatory sign, and the meaning of education in the context of discipline becomes a kind of pedagogy<sup>6</sup>. This is exactly how the Lord is raising Israel.

## 2.2 Jesus Christ the educator of the New Israel

God's plan for raising Israel as a parent and teacher is focused on the revelation of Jesus Christ - the Only Begotten. Through Jesus, who acts like a Jewish teacher, God announces the fulfilment of His plan. He takes upon Himself the whips (punishments) that man has deserved. According to the textual analysis, we did not come across the verb *to raise* which would be related to Jesus in the sense of raising disciples. Therefore, we can guess by synthesizing biblical texts that it is about Jesus' formation of disciples, which in its essence takes on an educational dimension. "There is, of course, no specific vocabulary that would support this dual aspect"<sup>7</sup>.

According to Xavier Léon - Dufour, although there is no verb to *educate* in the Gospels, Jesus is the educator of the New Israel. These are His apostles and disciples. In this context, Jesus Christ is the Revealer and Redeemer. Jesus raises His disciples in faith, slowly leading them to know and accept Him as the Messiah. Jesus teaches as one Who has authority (Mt 7:28; Mk 1:27) and works miracles (Mt 8:27; Lk 4:36). Furthermore, He reveals to them the mystery of the cross, and His upbringing becomes

<sup>4</sup> Cf. A. Rebić, *Središnje teme Staroga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1996, p. 63-64.

<sup>5</sup> Cf. *Rječnik biblijske teologije*, p. 751-752.

<sup>6</sup> Cf. *Biblijski Leksikon*, eds. M. Grgić, J. Kolanović, M. Žagar, Zagreb: Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1972, p. 233.

<sup>7</sup> *Rječnik biblijske teologije*, p. 754.

more and more demanding. All He asks of his disciples is faith, trust and love in the service of God's kingdom (cf. Jn 21:15)<sup>8</sup>.

### 3. JESUS' EDUCATIONAL DIMENSION IN THE FORMATION OF DISCIPLES

In the biblical text, we can find Jesus' invitation addressed to the first disciples or apostles: "Follow me and I will make you fishers of men" (Mk 1:17), "come to me" (Mt 11:28), "learn from me" (Mt 11:29). As we have noticed, the word "educate" does not appear in these passages, but they belong to the texts that talk about the formation of disciples in the context of God's kingdom.

The response of the invited is the beginning of their spiritual formation. Formation also includes the human dimension of education. The formation is for the sake of God's kingdom (cf. Mt 6:33; Lk 17:20-25), and as Jesus would say in the fourth gospel, "entering the kingdom of God" (cf. Jn 3:3). It is also the educational dimension of God towards man.

Throughout the Gospel, the theme of education and formation of students is reflected. We dare to say that the entire gospel is permeated with a collection of Jesus' teachings and instructions spoken not only to the first disciples, but also to the current reader. The Gospel bridges the teaching of Jesus through literary forms, but primarily through inspiration, and modernizes the principles of Jesus' formation. Accordingly, the educational dimension of Jesus in the formation of the first disciples affects new disciples from generation to generation. The goal is one: God's kingdom!

The formation of Jesus is demanding and exceeds the well-established religiosity and way of life of the people of that time. Sometimes it causes astonishment (cf. Mk 10:26), sometimes admiration (Lk 2:18), and in the confrontation of individual students it becomes the reason for leaving (Mk 10:17-22; Jn 6:66-68). However, his formation is based on love for God and for other people (Mt 22:34-40). This fact is confirmed by all the evangelists.

In the multitude of Jesus' words, it seems convenient to determine in the biblical text the limits of speaking about the educational dimension of Jesus' disciples. We suggest narrowing down the research to the synoptic gospels, taking as a starting point Jesus' sentence: "Come to me, all you who are weary and burdened, and I will refresh you." Take my yoke upon you and learn from me, for I am meek and lowly in heart. And you will find rest for your souls" (Mt 11:28-29) and the final sentence: "Whoever wants to come after me, let him deny himself, take up his cross daily and follow me" (Lk 9:24). In the framework of these two calls, we will look for Jesus' dimension of the formation of his disciples.

---

<sup>8</sup> Cf. *Rječnik biblijske teologije*, p. 755.

### 3.1 Arrival, receiving, learning - jesus' dimension of upbringing

“Come to me, all you who are tired and burdened, I will refresh you. Take my yoke upon you and learn from me, for I am meek and lowly in heart. And you will find rest for your souls” (Mt 11:28-29).

Jesus is a demanding teacher. Requirement soaked in God's love and busyness for man comes on God's initiative. It is offered in the order of grace and leaves open the perspective of human response. God gradually raised the nation of Israel. This role is assumed by Jesus in raising and forming the New Israel. As already mentioned, the educational dimension of Jesus goes in two directions: revelation and redemption.

It is worth pointing out that Jesus' call “Come to me” reveals the educational dimension of the Teacher from Nazareth. It was on Jesus that the prophecies were fulfilled (cf. Jn 1:45). The Old Testament is fully revealed in the New Testament (DV 19). The role of Yahweh as the educator of the Israelite nation is identified with Jesus. In His appearances, Jesus speaks as personified Wisdom (Prov. 8). This bridges the educational role. The invitation is open to all, especially to those whom the Pharisees wrote off ('am ha-'arec), but also to the Pharisees themselves<sup>9</sup>.

Jesus' call is open to anyone who is weary and burdened in spirit. With this, Jesus invites every human being into a true educational dimension<sup>10</sup>. It is God's calling that is associated with the feeding and formation of disciples. Education also includes the dimension of taking over obligations and instructions from the teacher. In this particular case, Jesus calls for the taking of the yoke and the burden for the purpose of education<sup>11</sup>. Learning is also included in the education process. These two dimensions' complement each other and shape the disciple of Jesus. Although in this place, according to the indications of the meaning of the expression *paideo* it is not a matter of whipping for the purpose of shaping, still a dose of Jesus' severity intertwined with love can be seen. Coming and taking the yoke of Jesus on the disciple becomes a special form of teaching, which is reminiscent of Sir 6:24-3. The term yoke is identified with wisdom. Only then will students be able to find the spiritual peace they are looking for. Yoke can also mean an oppressed person (Isa 9:4; 58:6; Jer 27-28), but it was also used in the good sense of service to God (Jer 2:20; Lam 3:27)<sup>12</sup>. He truly becomes a symbol of the upbringing of the new Israel. On the one hand, it seems like a big negativity, but on the other hand, it becomes sweet and easy. Taking upon oneself the offer of the Educator ensures peace and rest which is associated with the eschatological and apocalyptic dimension as indicated by the expression *anapauein*. Jesus points out that this peace can only be achieved through His words, by coming to Him and obeying His words. This was conditioned by the severance of relations with other educators and teachers<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Cf. B.T. Viviano, *Evandjelje po Mateju*, in: *Komentar evandelja i Djela apostolskih*, VKT: Sarajevo 1997, p. 196.

<sup>10</sup> Cf. C. Mitch, E. Sri, *The Gospel of Matthew*, Baker Academic: Denver 2010, p. 160.

<sup>11</sup> Cf. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Pallotinum: Poznań 1999, p. 73.

<sup>12</sup> Cf. R.T. France, *Evandjelje po Mateju*, Logos: Daruvar 1997, p. 208-209.

<sup>13</sup> Cf. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, Pallotinum: Poznań-Warszawa 1970, p. 202.

### 3.2 Following Jesus and carrying the cross in personal renunciation

“If anyone wants to follow me, let him deny himself, take up his cross daily and follow me” (Lk 9:23).

Although neither the verb *to raise* nor its verb form appears in this place, we can still conclude that it is a disciple of Christ who is completely devoted to the education of his Master. Education at Jesus School is completely open and free. Everyone has access to it. However, the decision always depends on the student... “Who wants” or “If he wants”. The greatest value of that decision is Jesus Himself Who emphasizes “because of me”. The student decides to be educated not for himself but for the sake of the Educator. This assumes spiritual formation, which is contained in all Greek and Hebrew forms of the expression *to raise* (Heb. *mūsār*, Greek. *trefo* and *paideo*). Jesus’ request is very serious “Whoever wants to save his life will lose it; and whoever loses his life for my sake will save it” (Lk 9:24). Let’s recognize in this a very radical upbringing addressed to the disciples. Evangelists Mark and Luke point out that this request was not directed exclusively to the apostles, but to everyone<sup>14</sup>.

Being a Christian does not mean indulging yourself. The first disciples had the opportunity to see what it means to carry the cross<sup>15</sup>. They saw their townspeople carrying the cross accompanied by Roman soldiers and never returned. Following Jesus and carrying the cross requires complete self-denial. This indicates a very demanding way of education the Teacher from Nazareth, because here is the call to follow Jesus completely until death. This is a life-threatening requirement that has eliminated the desire to avoid suffering. It is indispensable<sup>16</sup>.

In this place, the cross does not mean weaknesses, troubles or accidents of life, but an invitation to everyone to take part by word and deed in the presence of the kingdom of God like Jesus. This is actually expressed by the expression *every day*, which underlines not a one-time martyrdom but the daily dimension of the upbringing of the one who followed Jesus<sup>17</sup>. Interesting because in this place Luke uses the word “cross” for the first time, emphasizing a very powerful effect. Following Jesus and carrying the cross is, therefore, a daily decision characterized by the expression of following Jesus<sup>18</sup>. According to what has been said, upbringing in the school of Jesus is truly every day and very serious until the loss of life, regardless of the consequences.

The teaching of Jesus, as well as his form of raising the New Israel, is, without a doubt, true in everything, because behind the request stands Jesus Himself, Who walked the path to which He calls<sup>19</sup>. The educator does not demand impossible things from His formed ones. He Himself went that way before them.

<sup>14</sup> Cf. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, p. 322.

<sup>15</sup> Cf. L. Morris, *Evandjelje po Luki: uvod i komentar*, transl. R. Gajer, Logos: Daruva 1997, p. 181.

<sup>16</sup> Cf. P.T. Gadenz, *The Gospel of Luke*, Baker Academic: Michigan 2018, p. 181.

<sup>17</sup> Cf. R.J.Karris, *Evandjelje po Luki*, in: *Komentar evandelja i Djela apostolskih*, ed. T. Vukšić, VKT: Sarajevo 1997, p. 325.

<sup>18</sup> Cf. L. Morris, *Evandjelje po Luki: uvod i komentar*, p. 181.

<sup>19</sup> Cf. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, Pallotinum: Poznań- Warszawa 1974, p. 194.

#### 4. EDUCATION AND FORMATION OF JESUS' DISCIPLES

It is worth gathering all the observations in one place and looking at the educational dimension of Jesus in the formation of the disciples reported by the synotypes. We should always read the educational dimension from the context of certain biblical events. First of all, Jesus' words were addressed to specific disciples. But there are also assumed disciples. These are today's listeners and readers of the gospel. Jesus' speech refers to the "inappropriate" of the first disciples, that is, the apostles. For example, a student quarrel over who is the biggest among them. Of course, this is not only a characteristic of the man of the Old Testament environment, but it also concerns the man of today. Even today Jesus' disciples argue about who is the greatest among them (cf. Mk 9:30-32). It seems that a "whip" would be welcome in this place, because this possibility is also assumed by the word *paideo* (cf. Lk 23,16,22; 1Cor 11,32; 3,16; Heb 12,6,7; Rev 3,19).

Jesus takes the educational role in the formation of the New Israel from the Father. He performs in front of His students at that time, but also now as a rabbi. He is the famous Teacher from Nazareth whom many admired (Lk 4:25). He taught them as one Who has authority, not as their scribes (Mk 1, 21-28). Thus through Him God personally announces the fulfilment of His purpose. In addition, the Teacher becomes a servant in the school of raising and forming his students, He takes on Himself all the beatings and punishments<sup>20</sup>. Old Testament prophecies were also fulfilled in Jesus' educational task. He takes upon Himself the "educational measure", that is, the punishment that threatens the students (Is 53:5). He carries on Himself the illnesses of His children (Mt 8:17) and takes on Himself all the guilt and sin (Jn 1:29)<sup>21</sup>.

Due to the uniqueness of Jesus' method of education in the formation of disciples, we suggest that we combine not only the process of education, but also the formation of Jesus' disciples, with the open anthropology proposed by Božo Lujčić<sup>22</sup> in his research. The novelty of the new or open anthropology is precisely contained in the key call to follow Jesus. First of all, at the centre of Jesus' teaching is a man (disciple). Any request does not exceed his capabilities<sup>23</sup>. The student is always invited to answer in complete freedom. Even though the evangelist Mark emphasizes that between the students and their Educator, not only normal human communication was broken, but also a state of fear reigned. Fear and insecurity always came from the students<sup>24</sup>. Of course, Jesus' educational instructions are very demanding, but they should not accidentally cause fear of Jesus among the disciples. In defence of this claim, the facts of Jesus' concern for man, which we have just talked about, speak for themselves. He is a teacher and educator who stands behind his every word, which is confirmed by the testimony of his life.

---

<sup>20</sup> Cf. *Rječnik biblijske teologije*, p. 754.

<sup>21</sup> Cf. *Rječnik biblijske teologije*, p. 756.

<sup>22</sup> B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 2005.

<sup>23</sup> Cf. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, p. 473.

<sup>24</sup> Cf. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, p. 258.



In the researched context, the imperative of self-denial in case of commitment to Jesus is very sharp and unusually strong. Denying oneself is paradoxical in itself because it lies in opposition to loving oneself, but if we understand this imperative differently than Peter, we will get the true outcome. Therefore, to renounce oneself means to renounce one's human plans<sup>25</sup>. Every disciple is invited to that. This request of Jesus presupposes also a departure from oneself, from one's own framework. In this context, carrying the cross becomes an understandable request: to give up yourself for the sake of Jesus and your neighbours<sup>26</sup>.

Once again, the student is left with the fundamental freedom of choice: to want to follow Jesus. The Greek term θέλω (I want, I will) has several meanings in the biblical language. First of all, it is about the attitude that leads to the meeting. But it is also the motive of desire: wanting to desire (intention). And in the third semantic meaning, the Greek term θέλω means: I decide<sup>27</sup>.

Coming to Jesus presupposes a certain attitude of wanting and intending to change one's identity - and this is called *metanoia*. The educational dimension serves exactly that: the conversion of disciples.

## CONCLUSION

Our research has led us to the following conclusions: The verb to educate (Heb. *mūsār*, Greek. *trefo* and *paideo* is present in different forms in the text of the Holy Scriptures. In the literal sense, it is represented in the Old Testament, while in the New Testament it appears indirectly with a certain context. The Hebrew word *mūsār* also means the gift of wisdom as well as discipline. By means of metaphors, biblical writers and prophets portray God's educational dimension towards Israel. The Greek words *trefo* and *paideo* can be understood in two contexts: to feed, support, and to raise, shape, form. Most of the places where the mentioned verbs are found are in the Wisdom literature and in the prophets. We notice that God's educational dimension is most often expressed through the father-son allegory, raising children. God is raising Israel.

The Old Testament texts are also the basis for Jesus' formation of disciples. Jesus continues to do what His Father does - He raises the New Israel. Although the verb *to raise* does not appear in the Gospel, we have noticed that it is about raising. The role of educator is assumed by Jesus as the Father's messenger among people. Jesus' invitation is addressed to everyone: "come to me, all of you" (Mt 11:28), "learn from me" (Mt 11:29), but it primarily concerns the apostles. However, the formation of Jesus' disciples includes everyone who is "tired and burdened" (Mt 11:28) and who wants to follow Jesus. "If anyone will follow me" (Lk 9:24).

The educational dimension is focused on the formation of a new person. That is why, according to B. Lujčić, we can talk about the New Anthropology. That is, New Testament anthropology at the school of Jesus of Nazareth.

<sup>25</sup> Cf. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, p. 477.

<sup>26</sup> Cf. B. Lujčić, *Isusova otvorena antropologija*, p. 479.

<sup>27</sup> Cf. B. Lujčić, *Božja vladavina kao svijet Novog čovjeka*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 2010, p. 315-317.

We also conclude that the formation of Jesus' disciples is closely related to the freedom of choice and following the only Master. Jesus' upbringing is demanding. Every connotation of the Greek expressions of the verb *to raise* is contained in the speeches of Jesus. Although we are talking about upbringing in love, there is still a lack of elements related to "stick", of course, with a certain context.

Jesus' educational dimension of disciples is above all time. The answer remains for the student whether he wants to follow Jesus and surrender to His education.

### **JESUS THE EDUCATOR AND FORMATOR OF HIS DISCIPLES IN THE SYNOPTIC GOSPELS**

#### SUMMARY

The paper points to the educational dimension of Jesus in the formation of Jesus' disciples. With special attention, it is narrowed down to the synoptic gospels. In the research, the author of the article took into account the Old Testament context of the texts in which the verb 'to raise' is used. Jesus continues the work of His Father in the process of forming and raising the New Israel. The invitation to go to the school of Jesus is addressed to everyone. The student always has a free answer.

### **JESUS ALS ERZIEHER UND FORMATOR SEINER JÜNGER IN DEN SYNOPTISCHEN EVANGELIEN**

#### ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag zeigt die erzieherische Dimension Jesu bei der Formung der Jünger Jesu auf. Mit besonderer Aufmerksamkeit wird auf die synoptischen Evangelien eingegrenzt. Bei der Recherche berücksichtigte der Autor des Artikels den alttestamentlichen Kontext der Texte, in denen das Verb 'erheben' verwendet wird. Jesus setzt die Arbeit seines Vaters fort, indem er das neue Israel formt und erhebt. Die Einladung, in die Schule Jesu zu gehen, richtet sich an alle. Der Student hat immer eine kostenlose Antwort.

## JEZUS JAKO WYCHOWAWCA I FORMATOR SWOICH UCZNIÓW W EWANGELIACH SYNOPTYCZNYCH

### STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł ukazuje wymiar wychowawczy Jezusa w formacji Jego uczniów. Szczególną uwagę poświęcono ewangeliom synoptycznym. W swojej analizie autor artykułu wzięt pod uwagę starotestamentowy kontekst tekstów, w których użyty jest czasownik 'wychowywać'. Jezus kontynuuje dzieło swojego Ojca, formując i wychowując nowego Izraela. Zaproszenie do pójścia do szkoły Jezusa jest skierowane do każdego. Uczeń zawsze ma wolną odpowiedź.

### BIBLIOGRAPY

- Biblijski Leksikon*, eds. M. Grgić, J. Kolanović, M. Žagar, Zagreb: Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1972.
- Rebić A., *Središnje teme Staroga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1996.
- Rječnik biblijske teologije*, ed. X. Léon-Dufour, transl. M. Križman, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 1980.
- Mitch C., Sri E., *The Gospel of Matthew*, Baker Academic: Denver 2010.
- Romaniuk K., Jankowski A., Stachowiak L., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Pallotinum: Poznań 1999.
- France R.T., *Evandjelje po Mateju: uvod i komentar*, Logos: Daruvar 1997.
- Homerski J., *Ewangelia według św. Mateusza*, Pallotinum: Poznań-Warszawa 1970.
- Morris L., *Evandjelje po Luki: uvod i komentar*, transl. R. Gajer, Logos: Daruvar 1997.
- Gadenz P.T., *The Gospel of Luke*, Baker Academic: Michigan 2018.
- Karris R.J., *Evandjelje po Luki*, in: *Komentar evandjelja i Djela apostolskih*, ed. T. Vukšić, VKT: Sarajevo 1997, p. 256-386.
- Gryglewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza*, Pallotinum: Poznań-Warszawa 1974.
- Lujć B., *Isusova otvorena antropologija*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 2005.
- Lujć B., *Božja vladavina kao svijet Novog čovjeka*, Kršćanska sadašnjost: Zagreb 2010.
- Viviano B.T., *Evandjelje po Mateju*, in: *Komentar evandjelja i Djela apostolskih*, ed. T. Vukšić, VKT: Sarajevo 1997, p. 129-255.
- Wielki Słownik greco-polski Nowego Testamentu*, ed. R. Popowski, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”: Warszawa 1995.



## MODI DI TRADURRE CORRETTAMENTE IL TESTO BIBLICO SECONDO GIROLAMO. SULLA BASE DELLE SUE *EPISTOLE*

- Parole chiave:** Girolamo di Stridone, traduzione delle Scritture, esegesi delle Scritture, Lettere di Girolamo di Stridone
- Keywords:** Jerome of Stridon, translation of Scripture, exegesis of Scripture, Letters of Jerome of Stridon
- Schlüsselwörter:** Hieronymus von Stridon, Übersetzung der Heiligen Schrift, Exegese der Heiligen Schrift, Briefe des Hieronymus von Stridon
- Slowa kluczowe:** Hieronim ze Strydonu, tłumaczenie Pisma Świętego, egzegeza Pisma Świętego, *Listy* Hieronima ze Strydonu

Avendo vissuto in vari luoghi e avendo avuto l'opportunità di conoscere molte persone di estrazione culturale diversa, e avendo inoltre una conoscenza perfetta del latino, come anche del greco e dell'ebraico<sup>1</sup>, Girolamo si rattristava nel vedere che nessuna delle traduzioni disponibili rendeva il significato esatto dell'originale ebraico<sup>2</sup>. Cominciò così a sviluppare una propria teoria della traduzione, mirante a rendere il testo ebraico il più fedelmente possibile. E spiegò le basi di questa sua teoria in una lettera a Pammachio intitolata *Sul miglior metodo di traduzione*<sup>3</sup>. Questo documento risale all'inizio della controversia origeniana; non è solo una risposta data per soddisfare le esigenze erudite del suo amico, ma è anche una confutazione delle accuse dei suoi avversari che cercavano di dimostrare che Girolamo aveva commesso errori nelle sue traduzioni<sup>4</sup>. L'epistola è in realtà un piccolo trattato e mostra quello che, per lui, è il modo migliore di tradurre e a cui si atteneva non solo quando traduceva lettere private, soddisfacendo così le richieste dei suoi amici, ma anche quando traduceva trattati teologici o singoli libri della Scrittura.

---

\* Rev. dr. Michał Łukaszczyk, Diocesi di Calisia (Polonia), laureato presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino "Angelicum" di Roma (Dottorato in Patrologia 2023), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3321-039X>, e-mail: [x.michal.lukaszczyk@gmail.com](mailto:x.michal.lukaszczyk@gmail.com)

<sup>1</sup> Cf. D. Brown, *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

<sup>2</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 27, 3, CSEL 54, 286-289; 57, 7, CSEL 55, 512-516.

<sup>3</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 57, 1-11, CSEL 54, 503-526.

<sup>4</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 57, 2, CSEL 54, 504-505.

Nel revisionare la traduzione della Bibbia, e poi nel tradurre il testo ebraico, Girolamo adottò con rigore il metodo da lui stesso sviluppato. Malgrado l'ostilità e persino la condanna di Origene, l'Esimio Asceta seguì le indicazioni dell'Alessandrino secondo cui la Scrittura deve essere intesa come un certo segno o mistero riguardante la creazione e, soprattutto, la redenzione compiuta da Cristo. Questo mistero dev'essere decifrato in chiave cristologica. Origene afferma addirittura che tutta la Bibbia è piena di mistero<sup>5</sup>.

*Nelle sue Lettere*, Girolamo cerca la soluzione al mistero di cui parla Origene e lo fa in due modi: da un lato, si tratta di singole parole<sup>6</sup>, e dall'altro, del testo nella sua interezza che, ovviamente, Girolamo considera più importante. Egli si riferisce a Cicerone e al principio da lui descritto nel *De optimo genere interpretandi*<sup>7</sup>; seguendo le indicazioni dell'Arpinate, afferma che occorre rifiutare la traduzione letterale, fatta parola per parola, perché si deve rendere il discorso razionale per mezzo di altri discorsi razionali<sup>8</sup>. Giustifica il proprio ragionamento citando esempi di altri autori antichi come Orazio, Terenzio, Plauto, Cecilio Stazio. L'Autore della *Vulgata* sottolinea soprattutto le difficoltà che accompagnano il traduttore. Spesso è molto difficile trovare il traduttore giusto per un termine: non sempre significa la stessa cosa. Tra le altre difficoltà Girolamo menziona nelle sue *Lettere* quelle derivanti dalle gradazioni, dalle differenze dei casi, dalle diverse figure retoriche, dal diverso ordine delle parole e dallo stile proprio dello scrittore<sup>9</sup>. Tutto questo crea una notevole problematica per il traduttore che, nel cercare di rendere il testo, non deve trascurare nessuno dei punti menzionati da Girolamo. Ecco come l'Esimio Asceta giustifica la sua opinione:

“Una traduzione letterale da una lingua all'altra copre il contenuto e, come l'erba rigogliosa, soffoca il grano. Perché quando il discorso è il servo dei casi e delle figure, allora ciò che potrebbe essere detto brevemente difficilmente può essere spiegato in dichiarazioni lunghe e contorte. E così, evitando questo, ho, su vostra richiesta, tradotto la Vita del Beato Antonio in modo tale che nulla manchi al contenuto. Anche se ci sono delle lacune nelle parole. Lascia che gli altri catturino sillabe e lettere, tu cerca le frasi”<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Cf. Origenes, *In Leviticum* 3, 8, Sch 286, 154: “Sentio quod in explanando vires nostras mysteriorum superat magnitudo. Sed quamvis non valeamus cuncta disserere, tamen sentimus cuncta repleta esse mysteriis”.

<sup>6</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 30, 1-13, CSEL 54, 243-249.

<sup>7</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 57, 5, CSEL 54, 508-511.

<sup>8</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.*: “Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor, me in interpretatione Graecorum, absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu”; cf. anche M. Józwiak, *Językoznawcze próby św. Hieronima. Na podstawie niektórych jego listów*, “Wrocławski Przegląd Teologiczny” 20/2(2012), p. 60-65.

<sup>9</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.*; cf. W. Stade, *Hieronymus in proemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostock 1925.

<sup>10</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 57, 6, CSEL 54, 511-512: “Ex alia in aliam linguam expressa ad verbum translatio, sensum operit; et veluti laeto gramine, sata strangulat. Dum enim casibus et figuris sevit oratio, quod brevi poterat indicare sermone, longo ambitu circumacta vix explicat. Hoc igitur ego vitans, ita beatum Antonium, te petente, transposui, ut nihil desit ex sensu, cum aliud desit ex verbis. Alii syllabas aucupentur et litteras, tu quaere sententias”.

Nella stessa epistola, Girolamo indica l'apostolo Marco e San Paolo, che hanno seguito anch'essi la regola di cui sopra.

Il principio secondo cui un testo va colto nel suo insieme viene quindi inteso dal Dalmata come la traduzione non di singole parole, ma di concetti specifici, in modo da rendere il senso proprio del testo stesso. Non si tratta, perciò, tanto di esegesi del testo, quanto piuttosto della sua corretta traduzione. Questo ragionamento viene confermato dalla *Lettera 106*, in cui Girolamo richiama l'attenzione sull'importantissimo, secondo lui, principio di conservare l'eleganza dello stile nella traduzione proposta, a condizione, certo, che essa non perda il suo senso proprio e il suo valore<sup>11</sup>. Egli afferma: "Perciò mi attengo sempre al principio che se non c'è cambiamento nel senso, l'eleganza del discorso latino deve essere conservata"<sup>12</sup>.

Dall'analisi dei frammenti delle *Lettere*, notiamo che, per fare una traduzione adeguata, Girolamo ha prestato attenzione anche alla corretta formulazione del testo. Se il senso non subisce danni, si dovrebbe, secondo lo Stridonense, conservare l'*eufonia* e le proprietà della lingua in cui si traduce<sup>13</sup>. Per eufonia l'Esimio Asceta intendeva il suono piacevole di una frase. Pertanto, con il pretesto di una malintesa precisione, si rifiutava di privare la traduzione di ogni fascino stilistico e sottolineava che un buon traduttore dovrebbe esprimere le espressioni della lingua straniera attraverso la ricchezza della propria<sup>14</sup>. Siccome il testo latino era caratterizzato da una tendenza alle frasi lunghe, così come alle ripetizioni, che erano particolarmente importanti per i semiti, Girolamo fece del suo meglio per riprodurre queste caratteristiche costruendo lunghe frasi subordinate nelle quali, tuttavia, eliminava la monotonia sostituendo le parole ripetute con vari sinonimi<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 26, CSEL 55, 259.

<sup>12</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 54, CSEL 55, 274-275: "Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla est de sensu mutatio, Latini sermonis elegantiam conservemus"; cf. G.Q.A. Meershoek, *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, Latinitas Christianorum Primaeva 20, Nijmegen-Utrecht 1966; J.A. Wojtczak-Szyszkowski, *De Hieronymo Stridonensi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)*, «Vox Patrum» 76(2020), p. 157-168; G. Stoico, *L'Epistolario di san Girolamo: Studio critico-letterario di stilistica latina*, Napoli 1972. Sullo stile delle *Lettere* di Girolamo, cf. J. Hritz, *The Style of the Letters of St Jerome*, Washington 1939; R. Gründel, *Des Hieronymus Briefe: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit*, Leipzig 1958; F. Trisoglio, *Note stilistiche sull'epistolario di Girolamo*, "Vetera Christianorum" 30(1993), p. 267-288; K. Kritzinger, *Jerome on Letters and Letter-writing*, "Scriinium" 6(2010), p. 77-95.

<sup>13</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 55, CSEL 55, 275. Girolamo usa il termine greco εὐφωνία per indicare la dicitura propria della traduzione; cf. A. Penna, *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, "Rivista Biblica Italiana" 1(1949), p. 149-158; A. Eckmann, *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, "Ateneum Kapłańskie" 422(1979), p. 422-429; M. Meiser, *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, p. 256-271. L. Gamberale, *San Gerolamo. Intellettuale e filologo, Storia e Letteratura* 282, Roma 2013.

<sup>14</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 106, 3, CSEL 55, 250.

<sup>15</sup> Cf. C. Paucker, *De latinitate b. Hieronymi observationes ad nomen verborumque usum pertinentes*, apud S. Calvary eiusque socium, Berlini 1880; M. Cimosà, *Guida allo studio della*

Nelle sue *Lettere*, il Monaco di Betlemme fa osservare che ci sono due tipi di errore derivanti da un'errata interpretazione della Scrittura. Il primo consiste nel fraintendere *tout court* il significato della Scrittura; in questo caso, l'autorità della Scrittura ne esce particolarmente compromessa:

“Se vorrai leggerli, troverai quanto sia difficile capire le Scritture, specialmente i profeti, e come, a causa di una traduzione difettosa, ciò che nell'originale scorre con il ritmo più puro del discorso, da noi brulica di errori”<sup>16</sup>.

Il traduttore ha perciò il compito, estremamente importante, di assicurare che il testo originale non venga distorto o corrotto durante la traduzione, prassi questa che esisteva anche al tempo di Girolamo. Lo Stridonense, consapevole di tutto ciò, sottolinea gli errori che si ritrovano nelle traduzioni delle Sacre Scritture:

“[...] Sono rimasto oltremodo sorpreso che l'eloquente marito – tra le altre assurdità – abbia ritenuto che la parola *tharsis* significhi la città di Tarso, dove è nato l'apostolo Paolo, e abbia pensato che l'oro *ofaz* significhi una dimora, poiché Kephas nel Vangelo è menzionato come Pietro (cfr. Gv 1,42). E ha incontrato, del resto, in Ezechiele la stessa parola, dove sono menzionate le quattro bestie: “E le forme delle ruote come le forme di tharsis” (Ez 10,9), e in Daniele sul Signore: *E il suo corpo come tharsis* (Dan 10,6), che Aquila traduce con *crisolito*, e Symmach con *giacinto*; e nei salmi: *Con un vento violento schiaccerà le navi di Tharsis* (Sal 47,8). E tra le pietre che adornano il sacerdote, sulle quali erano incisi i nomi delle generazioni, c'è il nome di questa pietra, e quasi tutta la Scrittura è piena di questa parola. Ma cosa devo dire *diaz*, quando il suddetto profeta Daniele, nel terzo anno del regno di Cirillo, re dei Persiani, dopo tre settimane di digiuno e dolore, dice: *Alzai gli occhi, ed ecco un uomo vestito di baddim, e le sue reni cinte d'oro diaz* (Dan 10,5). Perché negli Ebrei ci sono molti tipi di oro; perciò *ofaz* è usato ora per distinguerlo, per evitare che qualcuno lo confonda con *zaab*, che è menzionato nella Genesi con la pietra del *carbonchio* (Gn 2,11-12) [...] Ci sono innumerevoli cose che mi hanno colpito come sciatte nei suoi commenti. Il discorso è, infatti, sintattico e come su un divano gallicano, ma cosa importa questo al traduttore, il cui compito non è quello di mostrare quanto sia eloquente lui stesso, ma di permettere al lettore di capire il pensiero dello scrittore?”<sup>17</sup>.

*Bibbia latina: dalla Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, vol. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008.

<sup>16</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 48, 4, CSEL 54, 349-350: “Quae si legere volueris, probabis, quantae difficultatis sit divinam scripturam et maxime prophetas intellegere, et interpretum vitio, quae apud suos purissimo cursu orationis labuntur, apud nos scaterere vitiiis”.

<sup>17</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 37, 1. 3, CSEL 54, 286-287. 288: “[...] vehementer miratus sum, virum eloquentem praeter ineptias sensuum caeterorum *harsis urbem* putasse Tarsum, in qua Paulus apostolus natus sit, et aurum *Ophaz* Petrum significare, quia Cephass in Evangelio id Petrus sit appellatus. Habuerat utique et in Ezechiele idipsum verbum ubi de quatuor animalibus scribitur: “Et species rotarum sicut species tharsis” (Ez 10,9), et in Daniele de Domino: *Et corpus eiusdem ut tharsis* (Dn 10,6). Quod Aquila *chrysolitum*, Symmachus *hiacintum* interpretantur. Et in psalmo: *In spiritu violento conteres naves Tharsis* (Sal 47,8). Et inter lapides qui in ornatu sacerdotis, triuum nominibus sculpti sunt, eiusdem lapidis nomen inseritur, et omnis fere Scriptura hoc vocabalo



Un altro errore che Girolamo sottolinea è la scorrettezza delle traduzioni bibliche:

“Anche in Matteo, dopo che il traditore Giuda restituisce i trenta pezzi d’argento e compra con essi il ruolo del vasaio - è scritto: “Allora si adempì ciò che è scritto dal profeta Geremia, dicendo: *E presero i trenta pezzi d’argento, il salario di quello stimato dai figli d’Israele, e li diedero al campo del vasaio, come il Signore mi aveva ordinato* (Mt 27,9-10). Questo non si trova affatto in Geremia, ma in Zaccaria, e questo con parole molto diverse e in un ordine abbastanza diverso; perché nell’edizione comunemente usata la cosa è dichiarata così:

*E io dirò loro: Se è una buona cosa per voi, datemi il pagamento o rifiutate. E mi diedero il mio salario, trenta pezzi d’argento, e il Signore mi disse: Mettilo nel fuoco, e vedi se è provato, come io sono provato da loro. E presi i trenta pezzi d’argento e li gettai nel fuoco nella casa del Signore* (Zc 11,11-12). Si può vedere come la traduzione dei Settanta differisce dalla testimonianza dell’evangelista. Ma anche nell’ebraico, sebbene il significato sia lo stesso, le parole, però, ricorrono nell’ordine opposto e sono quasi diverse: E io dissi – dice – a loro. Se è una cosa buona ai tuoi occhi, porta la mia ricompensa; altrimenti, smetti. E pesarono il mio salario, trenta pezzi d’argento. E l’Eterno mi disse: Gettare nello stampo del vasaio, le belle paghe a cui sono stato stimato da loro. E presi i trenta pezzi d’argento e li gettai nello stampo del vasaio nella casa del Signore. Che accusino l’Apostolo di falsità, che non è d’accordo né con l’ebraico né con i settanta traduttori, e, per di più, sbaglia il nome – perché ha inserito Geremia al posto di Zaccaria”<sup>18</sup>.

---

referta est. De Ophaz vero quid dicam, cum supra dictus Daniel propheta in tertio anno Cyri regis Persarum, post tres hebdomadas ieiunii atque tristitiae dicat: *Extuli oculos meos, et vidi, et ecce vir unus vestitus baddim, et renes eius cincti auro Ophaz* (Dn 10,5). Plura quippe apud Hebraeos auri sunt genera. Unde ob distinctionem, nunc *Ophaz* positum est, ne quis *zaab* putaret, quod in Genesi cum lapide *carbunculo* praedicatur (cf. Gen 2,11-12). [...] Innumerabilia sunt, quae in illius mihi commentariis sordere visa sunt. Est quid sermo compositus, et Gallicano cothurno fluens: sed quid ad interpretem, cuius professio est, non quo ipse disertus appareat, sed quo eum, qui lecturus est, sic faciat intelligere, quomodo ipse intellexit qui scripsit?”

<sup>18</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 57, 7, CSEL 54, 512-516: “Rursum in Matthaeo redditus ab proditore Iuda triginta argenteis: et empto ex eis agro figuli, scribitur, “Tunc impletum est quod scriptum est per Ieremiam Prophetam, dicentem: et acceperunt triginta argenteos pretium appetiati, quod appetiaverunt a filiis Israel: et dederunt eos in agrum figuli, sicut constituit mihi Dominus” (Mt 27,9-10). Hoc in Ieremia penitus non invenitur, sed in Zacharia, aliis multo verbis, ac toto ordine discrepante: vulgata quippe Editio ita se habet: “Et dicam ad eos: si bonum est coram vobis, date mercedem mihi, aut renuite. Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. Dixitque Dominus ad me: Pone illos in conflatorium et considera si probatum sit, sicut probatus sum ab eis. Et tuli triginta argenteos, et misi eos in domo Domini in conflatorium” (Zc 11,11-12). Quantum distet ab Evangelistae testimonio Septuaginta translatio, perspicuum est. Sed et in Hebraeo cum sensus id sit, verba praepostera sunt, et pene diversa. Et dixi, inquit, ad eos: Si bonum est in oculis vestris, afferte mercedem meam: et si non, quiescite. Et appenderunt mercedem meam triginta argenteos. Et dixit Dominus ad me: Proieci illud ad statuarium: decorum pretium, quod appetiatus sum ad eis. Et tuli triginta argenteos, et proieci eos in domo Domini ad statuarium. Accusent Apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico, nec cum Septuaginta congruat translatoribus: et quod his maius est, erret in nomine, pro Zacharia quippe, Ieremiam posuit”. Altri errori nella traduzione delle Scritture sono elencati da Girolamo nello stesso paragrafo e nei paragrafi seguenti (paragrafi 7-12). Per una lista di errori nella traduzione dei Salmi presenti nella *Septuaginta*, cf. *ibid.*, 106, CSEL 55, 247-289.

Questo è un problema importante per Girolamo, poiché gli errori di traduzione, o nei commentari biblici, portano di conseguenza a un'esegesi errata. Da qui nascono ulteriori malintesi che sono il risultato di errori di commento o di traduzione che, a loro volta, portano a travisare la dottrina cristiana o addirittura a modificarla<sup>19</sup>. Di fronte ad accuse così gravi come quelle riferite nelle *Lettere*, Girolamo si assunse l'arduo compito di ripristinare il valore originale del testo biblico. L'amore per Cristo portò Girolamo prima a correggere la traduzione latina delle Scritture e poi, sulla base dell'originale ebraico, a tradurre *ex novo* singoli libri selezionati. L'Esimio Asceta lo fece non per danaro, o per la carriera, o per farsi pubblicità, bensì per riscoprire la presenza di Cristo nella Parola di Dio; egli riteneva che la grazia di trovare Gesù nelle Sacre Scritture dovesse essere concessa a tutti. Ecco perché ha condannato con tanta fermezza gli errori nella traduzione della Bibbia, perché è stato così sensibile da mostrare agli altri il valore di una traduzione proveniente direttamente dalla lingua originale, perché ha sopportato così tanti insulti ed accuse. Girolamo voleva che la Parola di Dio, così riscoperta, risuonasse con grande potenza grazie ad una predicazione efficace<sup>20</sup>.

Un esempio di interpretazione corretta, secondo i principi sviluppati dal Monaco di Betlemme, è la *Lettera 78*, che è indirizzata a Fabiola, una delle sue allieve; poiché tuttavia il testo fu completato dopo la sua morte, l'epistola è stata poi indirizzata ad Oceano<sup>21</sup>. Questa lettera conferma chiaramente la distinzione tra interpretazione letterale e allegoria che risulta dalla ricerca del Dalmata della verità. Si tratta del passo che descrive le soste degli israeliti nel deserto durante il loro viaggio verso la Terra Promessa (cfr. Nm 33,1-49); si distingue particolarmente per l'interrelazione tra esegesi, linguistica, spiritualità ed etimologia<sup>22</sup>.

L'esegesi del passo biblico riguarda l'itinerario degli israeliti, che consisteva di quarantadue tappe di peregrinazioni nel deserto<sup>23</sup>. Girolamo usa una spiegazione di tipo spirituale per mostrare che le varie tappe del peregrinare degli israeliti nel deserto non hanno un significato meramente geografico, ma costituiscono soprattutto una dimensione spirituale, poiché riguardano l'esistenza di ogni uomo che è in pellegrinaggio nella vita. In questo passo di significazione spirituale, detta parte del testo significa il deserto. Per un cristiano, il viaggio verso la Terra Promessa indica il vivere in modo tale da raggiungere, alla fine, la terra promessa, vale a dire il Paradiso. Ancora una volta, quindi, è evidente il motivo della Terra Promessa che risulta estremamente importante sia nell'esegesi, che nella cristologia e nell'escatologia, che hanno nella prima le loro fonti.

<sup>19</sup> Cf. R.E. Brown, J.A. Fitzmyer, R.E. Murphy (ed.), *The Jerome biblical commentary*, London 1970.

<sup>20</sup> Cf. T. Špidlík, I. Gargano, V. Grossi, *Historia duchowości*, vol. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, trans. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004, p. 337-340.

<sup>21</sup> Cf. Hieronymus Stridonensis, *Epistula 77*, 1-12, CSEL 55, 37-49.

<sup>22</sup> Cf. B. Degórski, *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la "Lettera 78" di san Girolamo*, "Dissertationes Paulinorum" 13(2004), p. 5-7.

<sup>23</sup> Per i luoghi di sosta degli israeliti nel deserto, cf. H. Cazelles, *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, "Revue Biblique" 62(1955), p. 321-364; G. Ricciotti, *Storia d'Israele*, Società editrice internazionale, Torino 1947.

La *Lettera 78* è particolarmente interessante per cogliere il metodo esegetico che il Monaco di Betlemme seguiva nell'interpretare il testo biblico. Nella spiegazione di ogni tappa, l'Esimio Asceta inizia spiegando il nome e poi discute il significato teologico e ascetico che si trova nel testo; grazie a tale procedimento, ottiene un'esegesi veramente originale che si manifesta in un approccio multiforme al testo biblico. Ciò si può vedere soprattutto negli studi toponomastici, che richiedevano allo Stridonense di investire molto tempo in ricerche e studi minuziosi; la competenza di Girolamo nello svolgere queste ricerche è davvero elevatissima e si manifesta sia nell'analisi, che nell'argomentazione. È infine tipico di Girolamo l'uso dello spazio esegetico, in cui le altre scienze, compresa la toponomastica, vengono riunite per giungere alla migliore interpretazione possibile<sup>24</sup>.

Nelle sue riflessioni, l'Esimio Asceta procede consapevolmente con un'analisi etimologica dei luoghi geografici che ricorrono nel testo; ciò consente da un lato, di conoscere i luoghi in cui gli israeliti soggiornarono nel deserto e, dall'altro, di cogliere il significato di quegli stessi luoghi. I loro nomi derivano da termini ebraici molto rilevanti. Questo fatto mostra il valore che Girolamo attribuisce all'analisi etimologica, importante per lui per poter poi svolgere l'esegesi in modo completo ed esaustivo.

L'interpretazione fatta da Girolamo include e conferma significati già presenti nella tradizione; nel far ciò, lo Stridonense si lascia guidare soprattutto principalmente dalle conoscenze etimologiche disponibili al grande pubblico, che vengono confermate da altri autori<sup>25</sup>. Ci sono però anche ulteriori casi in cui l'Esimio Asceta non segue l'interpretazione generalmente accettata, e questo avviene specialmente per la sua profonda conoscenza della lingua ebraica; per tale motivo, egli è in grado di contraddire le spiegazioni delle Sacre Scritture accettate da altri in precedenza, e si lascia andare spesso a commenti sarcastici davanti agli errori altrui, al fine di fare uno studio approfondito secondo lo spirito della Chiesa. Ciò viene fatto di solito sulla base di uno studio attento dell'ortografia ebraica; si tratta, quindi, di un esame linguistico del testo per dimostrare, grazie ad esso, la necessità di apportare una correzione. Diamo qui, a modo di esempio, la descrizione della quarta tappa, che consiste in tre nomi, uno dei quali viene corretto dal monaco di Betlemme:

“La quarta fermata è Pihahiroth, questo nome significa la *bocca del nobile*, ed è scritto con la lettera *heth*. Alcuni fraintendono la parola *hiroth* come *villaggi*, e l'errore evidente è che leggono *ai* invece della lettera di cui sopra. *Beelsephon* è tradotto nella nostra lingua con *Pan del nord*, o l'*ingresso della torre di guardia*, o *avere un segreto*; *Magdal* significa *grandezza o torre*”<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Cf. B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78: a guisa di saggio di ermeneutica*, in *XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, SEA, 68, 2, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, p. 449-452.

<sup>25</sup> Cf. B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78*, p. 452-468.

<sup>26</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep. 78*, 6, CSEL 55, 55-56: “[...] Phiahiroth, quae interpretatur *os nobilem*, scribiturque per litteram heth. Quidam male hiroth *villas* putant, errorque manifestus, quod pro supra dicto elemento ai litteram legant. *Beelsephon* in linguam nostram vertitur *Dominus aquilonis* aut *ascensus speculae* aut *habens arcana*, porro *Magdol* *magnitudo* vel *turris*”; cf. anche B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78*, p. 468.

Una situazione simile si trova nella descrizione della tappa di Thare (cfr. Nm 33,27):

“Questa è la ventiquattresima fermata, che alcuni spiegano con la *malizia* o il *divorare*. Non ci si sbaglierebbe se questa parola fosse scritta con la lettera *ain*; ma quando c’è un doppio respiro sull’ultima clausola, è chiaro qual è l’errore. Ho trovato che con la stessa parola e le stesse lettere è stato scritto il nome del padre di Abramo, che nel suddetto *libro* apocrifo *della Genesi*, dopo aver scacciato i corvi che razziano i raccolti degli uomini, gli fu dato il nome di *cacciatore* o *protettore*”<sup>27</sup>.

Girolamo, tuttavia, non ha paura di confutare le opinioni di altri esegeti, usando espressioni come “la maggior parte degli esegeti” o “la maggioranza” (cfr. Nm 33,37-40):

“C’è la trentaquattresima fermata, che molti traducono con *luce*, e non si sbaglierebbero se questa parola fosse scritta con la lettera *aleph*. Altri traducono con *pelle*, e avrebbero ragione se fosse scritto con *ain*; alcuni con *hole*, che potrebbe essere assunto se ci fosse una lettera *heth* nella parola. Ma quando è letto con *lui*, significa piuttosto una *montagna* e può essere letto in questo modo: il sacerdote Aronne salì alla montagna, cioè alla sua cima. Da questo vediamo che il sommo sacerdote non morì semplicemente sul monte, ma sulla sua cima, per indicare un luogo degno dei suoi meriti”<sup>28</sup>.

La visione, spiegata ed elaborata in maniera meticolosa, ha il fine di sostenere la propria tesi. In questo modo, Girolamo cerca di confermare il proprio punto di vista e lo fa per amore di Dio, per conoscere meglio le sue parole e poi trasmetterle agli altri.

L’analisi dell’esegesi di Girolamo, dal punto di vista sia etimologico che testuale, permette di cogliere la grande sensibilità dello Stridonense nel tradurre al meglio il testo biblico. A tal fine, fa uso di tutti gli strumenti a sua disposizione: la traduzione dalla lingua originale, l’uso delle conquiste della retorica e il ricorso ai mezzi linguistici, per indicare solo i principali. Per sottolineare la sua posizione, Girolamo critica la mancanza di una preparazione adeguata da parte delle persone che, quando traducono il testo ispirato, dimenticano l’importanza di una preparazione linguistica e, di conseguenza, fanno errori per quanto riguarda la corretta comprensione del testo biblico (cfr. Nm 33,12):

<sup>27</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 78, 26, CSEL 55, 70: “Vicesima quarta mansio, quam nonnulli vertunt in *malitiam* vel in *pasturam*, nec errarent, si per *ain* litteram scriberetur; nunc vero, cum adspiratio duplex in extrema sit syllaba, erroris causa manifesta est. Hoc eodem vocabulo et isdem litteris scriptum inuenio patrem Abraham, qui in supra dicto apocrypho *Geneseos* volumine, abactis corvis, qui hominum frumenta vastabant, *abactoris* vel *depulsoris* sortitus est nomen”; cf. anche B. Degórski, *L’esegesi geronimiana di Num. 33, 1-49 nella Epistula 78*, p. 469-470.

<sup>28</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 78, 36, CSEL 55, 77: “Tricesima quarta mansio est, quam plerique interpretantur *lumen*, nec errarent, si per *Aleph* litteram scriberetur; alii *pellem*, et ipsi verum dicerent, si esset *Ain* positum; nonnulli *foramen*, quod posset accipi, si *Heth* haberet elementum. Cum autem legatur per *He*, magis *mons* intellegitur et legi potest: ascendit Aaron sacerdos in montis montem, id est in verticem eius. Ex quo animadvertimus non in monte simpliciter, sed in montis monte pontificem mortuum, ut dignus locus meritis illius monstraretur”.

“Il nono digiuno. Il nome significa per gli Ebrei bussare. Di conseguenza, il Signore dice: “Bussate e vi sarà aperto” (Mt 7,7). Ma nel libro *Sui nomi ebraici* l’ho tradotto come *aderenza e abbandono*, il che non dovrebbe allarmare il lettore. E che non pensi che io stia scrivendo una contraddizione, perché ho scritto come è comunemente accettato, se la parola centrale è scritta con la lettera *beth*; questa, d’altra parte, ho trovato nel libro *Sui nomi ebraici* una diversa ortografia con la lettera *phe*, che significa *bussare* piuttosto che *aggrapparsi*. Il significato è chiaro: dopo le risposte del Signore, dopo l’ottavo numero della resurrezione di Cristo, si comincia a bussare ai sacramenti. Vorrei avvertire il lettore prudente e desideroso di sapere che sto traducendo i nomi secondo la verità ebraica. D’altra parte, ho trovato che nei codici greci e latini, con poche eccezioni, tutto è rotto. E mi sorprende che anche alcuni studiosi della Chiesa abbiano voluto tradurre ciò che non c’è nel testo ebraico, e sulla base di cattive traduzioni trovano spiegazioni inventate, come in questo caso hanno letto *Refk* invece di *Defk*, mettendo una lettera al posto di un’altra, perché *res* e *deleth* differiscono solo per un piccolo trattino. Perciò lo traducono per *trattamento* e da questo derivano poi una tropologia simile”<sup>29</sup>.

Nel suo studio della Parola di Dio, Girolamo non si ferma a illustrare correttamente il risultato delle sue ricerche per quanto riguarda l’aspetto etimologico, linguistico e topografico, ma va oltre presentando un’interpretazione del passo in questione, di cui dà anche una spiegazione (cfr. Nm 33,3-4):

“*Ramesse* alcuni traducono con *tumultuoso aumento* o *l’amarezza e l’emozione del molo*; ma io penso che la parola esprima il *tuono della gioia*. In questa città ai confini dell’Egitto, si era riunito un popolo che voleva uscire nel deserto: lasciando il rumore del mondo, si allontanava dai suoi vecchi errori e dal mulino del peccato che lo aveva divorato prima, per trasformare ogni amarezza in dolcezza e prepararsi ad ascoltare la voce di Dio che tuonava dal monte Sinai. Il salmista spiega che le parole di Dio e gli enunciati della Scrittura sono chiamati tuoni sul cerchio della terra in questo tempo (cfr. Sal. 76,19) [...]”<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 78, 11, CSEL 55, 60: “Nona mansio. Hoc nomen apud Hebraeos κροῦσμα, id est pulsatio, dicitur: iuxta quod et Dominus ait: “Pulsate et aperietur vobis” (Mt 7,7). In libro autem *Hebraicorum Nominum, adhaesionem remissionemque* transtulimus, quod lectorem turbare non debet. Nec putet nos dissonantia scribere; ibi enim iuxta id, quod vulgo habetur, edidimus, si medium verbum scribatur per *beth* litteram; hic autem in Hebraico volumine scriptum reperit per *phe*, quod elementum magis *pulsationem* quam *glutinum* sonat. Prudentem studiosumque lectorem rogatum velim, ut sciat me vertere nomina iuxta Hebraicam veritatem; alioquin in Graecis et Latinis codicibus praeter pauca omnia corrupta reperimus. Et miror quosdam eruditos et ecclesiasticos viros ea voluisse transferre, quae in Hebraico non habentur, et de male interpretatis fictas explanationes quaerere, ut in praesenti pro *Dephca* legunt *Raphaca* litteram ponentes pro littera, eo quod *res* et *daleth* parvo apice distinguantur, et interpretantur *curationem* atque exinde tropologiam similem prosequantur”.

<sup>30</sup> Hieronymus Stridonensis, *Ep.* 78, 3, CSEL 55, 53: “*Ramesse* a quibusdam interpretatur *commotio turbulenta* aut *amaritudo commotioque tineae*: nos autem verius aestimamus exprimi *tonitruum gaudii*. Ad hanc urbem, quae in extremis Aegypti finibus erat, populus congregatus est, qui in desertum exire cupiebat, eo quod tumultum saeculi derelinquens movebatur a vitiiis pristinis et ab excomedente se prius tinea peccatorum et omnem amaritudinem vertens in dulcedinem ut Dei vocem in Sina monte desuper tonantis audiret. Quod autem verba divina et eloquia Scripturarum, in

Nel passo presentato, oltre a stabilire la corretta topografia del luogo, si può vedere anche la grande cura, ma anche il suo senso di responsabilità nel portare avanti la corretta interpretazione delle Scritture; la sua vastissima erudizione non si limita alla ricostruzione del testo. Per Girolamo, l'essenza dell'esegesi è dare una corretta interpretazione teologico-spirituale. A dire il vero, la sua esegesi non è originale; egli deriva i suoi principi interpretativi dalla tradizione della Chiesa, soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione delle figure dell'Antico Testamento che si riferiscono al Nuovo. Il metodo esegetico di Girolamo consiste sia nella scelta appropriata degli strumenti interpretativi che nel corretto approccio spirituale alle esigenze della Bibbia. Il compito più importante, per lui, è quello di comprendere correttamente il mistero di Cristo, che permea di sé tutta la Scrittura, e poterne rilevare la presenza, perché è la montagna giusta da scalare ed è il mistero da scoprire e l'unica guida. Senza di Cristo non c'è esegesi valida e completa<sup>31</sup>.

In conclusione, bisogna dire che, per lui, ciò che è fondamentale nella traduzione è trasmettere il senso del testo tradotto, e rimanere fedeli ad esso; solo così si può comprendere la ricerca erudita dello Stridonense, che non era soddisfatto del testo greco della *Septuaginta* come la traduzione più fedele. La fedeltà ai principi accettati lo spinse ad adottare la *veritas hebraica*, vale a dire a cercare il senso del testo originale. Questa ricerca, tuttavia, non è mai andata oltre l'esegesi del testo. Girolamo rimase fedele anche al principio da lui adottato, che aveva descritto in precedenza, cioè il considerare il contesto storico, senza il quale non sarebbe stato possibile elaborare una traduzione adeguata.

## **MODI DI TRADURRE CORRETTAMENTE IL TESTO BIBLICO SECONDO GIROLAMO. SULLA BASE DELLE SUE EPISTOLE**

### SOMMARIO

Questo articolo presenta il modo in cui il testo biblico è stato tradotto da una delle massime autorità della Chiesa in materia, Girolamo di Stridone. L'analisi traduttiva di Girolamo dal punto di vista etimologico e testuale rivela la grande sensibilità dello Stridonense nel tradurre il testo biblico nel miglior modo possibile. A tal fine, egli si avvale dei possibili mezzi a disposizione, come la traduzione dalle lingue originali, l'uso di artifici retorici e il ricorso a mezzi linguistici. Per rendere correttamente la traduzione, lo Stridonense ha reso con attenzione più il senso del testo tradotto che le sue parole e ha tenuto conto del contesto storico. Nel suo studio della Parola di Dio, Girolamo non si ferma a una corretta rappresentazione del risultato della sua ricerca, cioè l'ambito etimologico, linguistico e topografico, ma va oltre, perché vuole scoprire soprattutto la profondità spirituale del testo tradotto. Il monaco di Betlemme evita anche di andare oltre la base dell'esegesi del testo tradotto. Le procedure sopra descritte hanno

---

istius saeculi et mundi rota, tonitrus appellentur, Psalmista declarat (cf. Sal 76,19) [...]". Per il resto dell'argomentazione che mostra la cura dell'esegesi teologico-spirituale del testo, cf. B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78*, 475-479.

<sup>31</sup> Cf. B. Degórski, *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78*, p. 479-482.

fatto sì che la sua traduzione sia stata utilizzata nella Chiesa per centinaia di anni. Questo è stato possibile grazie alla fedeltà di Girolamo al testo tradotto della Scrittura. Senza di essa, non sarebbe stata possibile alcuna traduzione adeguata.

### **WAYS OF PROPERLY TRANSLATING THE BIBLICAL TEXT ACCORDING TO JEROME. BASED ON HIS EPISTLES**

#### **SUMMARY**

This article presents the way in which the biblical text was translated by one of the Church's greatest authorities on the subject, Jerome of Stridon. Jerome's translational analysis from an etymological and textual point of view reveals the great sensitivity of the Strydonian in translating the biblical text in the best possible way. To this end, he makes use of the possible means available, such as, translation from the original languages, the use of rhetorical devices and recourse to linguistic means. In order to render the translation correctly, Stridonian carefully rendered the sense of the translated text rather than its words and took into account the historical context. In his study of the Word of God, Jerome does not stop at a proper representation of the result of his research, namely the etymological, linguistic and topographical spheres, but goes further because he wants to discover above all the spiritual depth of the translated text. The monk from Bethlehem also avoids going beyond the pose of exegesis of the translated text. The above-mentioned procedures meant that his translation was used in the Church for hundreds of years. This was possible thanks to Jerome's fidelity to the translated text of Scripture. Without this, no proper translation would have been possible.

### **WEGE ZUR RICHTIGEN ÜBERSETZUNG DES BIBLISCHEN TEXTES NACH HIERONYMUS. BASIEREND AUF SEINEN BRIEFEN**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

In diesem Artikel wird die Art und Weise vorgestellt, wie der biblische Text von einer der größten Autoritäten der Kirche, Hieronymus von Stridon, übersetzt wurde. Die Übersetzungsanalyse des Hieronymus unter etymologischen und textlichen Gesichtspunkten zeigt die große Sensibilität des Stridoniers bei der bestmöglichen Übersetzung des biblischen Textes. Zu diesem Zweck nutzt er alle ihm zur Verfügung stehenden Mittel, wie die Übersetzung aus den Originalsprachen, die Verwendung rhetorischer Mittel und den Rückgriff auf sprachliche Mittel. Um die Übersetzung korrekt wiederzugeben, hat Stridonian sorgfältig den Sinn des übersetzten Textes und nicht seine Worte wiedergegeben und den historischen Kontext berücksichtigt. In seinem Studium des Wortes Gottes bleibt Hieronymus nicht bei einer angemessenen Darstellung des Ergebnisses seiner Forschungen stehen, d. h. der etymologischen, sprachlichen und topographischen Sphäre, sondern er geht noch weiter, weil er vor allem die geistige Tiefe des übersetzten Textes entdecken will. Der Mönch von Bethlehem vermeidet es auch, über die

Pose der Exegese des übersetzten Textes hinauszugehen. Die oben genannten Vorgehensweisen haben dazu geführt, dass seine Übersetzung in der Kirche jahrhundertlang verwendet wurde. Dies war möglich dank der Treue, die Hieronymus dem übersetzten Text der Heiligen Schrift entgegenbrachte. Ohne sie wäre keine angemessene Übersetzung möglich gewesen.

## SPOSOBY WŁAŚCIWEGO TŁUMACZENIA TEKSTU BIBLIJNEGO WEDŁUG HIERONIMA. NA PODSTAWIE JEGO *LISTÓW*

### STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia sposób tłumaczenia tekstu biblijnego przez jednego z największych autorytetów Kościoła w tej dziedzinie – Hieronima ze Strydonu. Analiza translatorska Hieronima pod względem etymologiczno-tekstualnym pozwala dostrzec wielką wrażliwość Strydończyka w jak najlepszym przełożeniu tekstu biblijnego. W tym celu korzysta on z dostępnych możliwych środków, takich jak, tłumaczenie z języków oryginalnych, korzystanie ze zdobyczy retoryki oraz odwołanie się do środków lingwistycznych. Aby właściwie oddać tłumaczenie Strydończyk starannie oddawał sens przekładanego tekstu a nie jego wyrazów oraz brał pod uwagę kontekst historyczny. W swoich badaniach nad Słowem Bożym Hieronim nie poprzestaje na właściwym przedstawieniu rezultatu jego badań, chodzi tu o sferę etymologiczną, lingwistyczną oraz topograficzną, ale idzie dalej, ponieważ chce odkryć przede wszystkim duchową głębię tłumaczonego tekstu. Mnich z Beteljem unika również wykraczania poza egzegezę tłumaczonego tekstu. Wspomniane zabiegi sprawiły, że jego tłumaczenie było używane w Kościele przez setki lat. Było to możliwe dzięki dochowaniu przez Hieronima wierności tłumaczonemu tekstowi Pisma Świętego. Bez tego nie byłoby możliwe dokonanie właściwego przekładu.

### BIBLIOGRAFIA

#### **La Fonte:**

Hieronimus Stridonensis, *Epistulae*, I. ed. Hilberg, CSEL 54-56, Vindobonae-Lipsiae 1910-1918.

#### **Gli Studi:**

Brown D., *Vir trilinguis: a study in the biblical exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.

Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E. (ed.), *The Jerome biblical commentary*, London 1970.

Cazelles H., *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, "Revue Biblique" 62(1955), p. 321-364.

Cimosà M., *Guida allo studio della Bibbia latina: dalla Vetus Latina, alla Vulgata, alla Nova Vulgata*, vol. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2008.

Degórski B., *Il cammino degli Israeliti dall'Egitto verso la Terra Promessa secondo la "Lettera 78" di san Girolamo*, "Dissertationes Paulinorum" 13(2004), p. 5-45.



- Degórski B., *L'esegesi geronimiana di Num. 33,1-49 nella Epistula 78: a guisa di saggio di ermeneutica*, in *XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 6-8 maggio 1999, SEA, 68, 2, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, p. 449-485.
- Eckmann A., *Hieronim ze Strydonu. Nauka w służbie rozumienia i interpretacji Pisma Świętego*, "Ateneum Kapłańskie" 422(1979), p. 422-429.
- Gamberale L., *San Gerolamo. Intellettuale e filologo*, *Storia e Letteratura* 282, Roma 2013.
- Gründel R., *Des Hieronymus Briefe: Ihre literarische Bestimmung und ihre Zusammengehörigkeit*, Leipzig 1958.
- Hritz J., *The Style of the Letters of St Jerome*, Washington 1939.
- Jóźwiak M., *Językoznawcze próby św. Hieronima. Na podstawie niektórych jego listów*, "Wrocławski Przegląd Teologiczny" 20/2(2012), p. 57-66.
- Kritzinger K., *Jerome on Letters and Letter-writing*, "Scrinium" 6(2010), p. 77-95.
- Meershoek G.Q.A., *Le latin biblique d'après saint Jérôme*, *Latinitas Christianorum Primaeva* 20, Nijmegen-Utrecht 1966.
- 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, p. 256-271.
- Paucker C., *De latinitate b. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes*, Berlin 1880.
- Penna A., *Conferenze bibliche di S. Girolamo*, "Rivista Biblica Italiana" 1(1949), p. 149-158.
- Ricciotti G., *Storia d'Israele*, Società editrice internazionale, Torino 1947.
- Špidlík T., Gargano I., Grossi V., *Historia duchowości*, vol. 3: *Duchowość Ojców Kościoła*, trans. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004, p. 331-344.
- Stade W., *Hieronymus in proemiis quid tractaverit et quos auctores quasque leges rhetoricas secutus sit*, Rostock 1925.
- Stoico G., *L'Epistolario di san Girolamo: Studio critico-letterario di stilistica latina*, Napoli 1972.
- Trisoglio F., *Note stilistiche sull'epistolario di Girolamo*, "Vetera Christianorum" 30(1993), p. 267-288.
- Wojtczak-Szyszkowski J.A., *De Hieronymo Stridonensi stilum et linguam antiquorum auctorum in epistulis secuto (epistulae et problemata selecta)*, "Vox Patrum" 76(2020), p. 157-168.



## CHRYSOLOGIA W *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* JANA Z KWIDZYNA<sup>1</sup>

**Słowa kluczowe:** Jan z Kwidzyna, późne średniowiecze, Biblia, chrystologia, soteriologia

**Keywords:** John of Kwidzyn, late medieval, Bible, Christology, soteriology

**Schlüsselwörter:** Johannes Marienwerder, Spätmittelalter, Bibel, Christologie, Soteriologie

Dzieło Jana z Kwidzyna<sup>2</sup>, zatytułowane *Wykład Symbolu Apostolskiego*, w języku łacińskim *Expositio Symboli Apostolorum*, powstało najprawdopodobniej w Kwidzynie między rokiem 1399 a 1401<sup>3</sup>. Oryginał jest przechowywany do dzisiaj w Bibliotece Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk<sup>4</sup>. Przekładu dzieła dokonał bp Julian Wojtkowski. Autorzy wstępu do *Wykładu* zauważają, że obecna publikacja manuskryptu jest wydarzeniem szczególnym przynajmniej z kilku powodów. Po pierwsze, otrzymujemy całość tekstu łacińskiego dzieła oraz jego przekład na język polski. Po drugie, dzieło

---

\* Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży, przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5337-0329>, e-mail: [artemiukprzemek@gmail.com](mailto:artemiukprzemek@gmail.com).

<sup>1</sup> Artykuł jest rozszerzoną wersją tekstu: P. Artemiuk, *Wybrane motywy chrystologiczne w „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna*, „Forum Teologiczne” 25(2024), s. 247–259.

<sup>2</sup> Szczegóły biograficzne zob. M. Borzyszkowski, *Jan z Kwidzyna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 913–914; A. Mentzel-Reuters, *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Fall des Prager Magisters Johannes Marienwerder*, w: *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, red. R. G. Päsler – D. Schmidtke, Heidelberg 2006, s. 157–175; J. Kaliszuk, *Johannes Marienwerder*, w: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, red. G. Dunphy, Brill, Leiden, Boston 2010, s. 1081; M. Glauert, *Pomezaniańska kapituła katedralna w czasach średniowiecza (1284–1527)*, przekład i redakcja naukowa R. Biskup, Pelplin 2021, s. 515–523.

<sup>3</sup> Szczegóły na temat edycji dzieła oraz bibliografia dotycząca Jan z Kwidzyna zob. M. Karczewski, K. Parzych-Blakiewicz, *Wprowadzenie do transliteracji rękopisów i przekładu polskiego*, w: Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, przekład J. Wojtkowski, Olsztyn 2023, s. 3–5.

<sup>4</sup> J. Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk, nr katalogowy Ms 1977.

ki tej edycji zyskujemy dostęp do teologii, która odgrywała istotną rolę do końca XV wieku, o czym świadczy chociażby streszczenie *Wykładu* dokonane przez Konrada Dinckmuta z Ulm w 1485 roku. Po trzecie, publikacja otwiera nowe możliwości badawcze w kontekście studiów nad późnośredniowieczną teologią. Po czwarte, zyskujemy dostęp nie tylko do poglądów mistrzów czeskiej teologii przedhusyckiej, takich jak Konrad Waldhauser, Jan Milicz z Kromieryża, Maciej z Janowa, Henryk Totting z Oyty, Mateusz z Krakowa czy Konrad ze Słotowa, do których należał Jan z Kwidzyna, ale jego myśl rzuca też światło na drogę duchową Doroty z Mątów (zm. 1394), mistyczki pomezkańskiej, której kult kwidzyński teolog propagował<sup>5</sup>.

Dzieło Mistrza Jana stanowi wyjątkowe źródło późnośredniowiecznej teologii, które domaga się dostrzeżenia i analizy<sup>6</sup>. Celem niniejszego artykułu są odnalezienie kluczowych motywów chrystologicznych zawartych w *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, ich prezentacja i analiza. Sformułowane w ostatniej części artykułu wnioski będą próbą scharakteryzowania chrystologii uprawianej przez Jana z Kwidzyna ze szczególnym odniesieniem do jej współczesnej postaci fundamentalnoteologicznej.

Jan z Kwidzyna (1343–1417) był katolickim teologiem i zarazem zakonnikiem krzyżackim. Pochodził z Kwidzyna, ale kształcił się w Pradze na tamtejszym uniwersytecie. W roku 1367 otrzymał bakalaureat, a dwa lata później magisterium sztuk. Następnie rozpoczął studia teologiczne, które zwieńczył w roku 1384 tytułem magistra teologii. Będąc profesorem teologii (od 1384), musiał jednak opuścić praski uniwersytet z powodu sporu (1384–1387) między nacją czeską i niemiecką, dotyczącego obsadzania miejsc w kolegiach. W roku 1387 wstąpił do zakonu krzyżackiego, następnie został kanonikiem pomezkańskim, a potem dziekanem kapituły w Kwidzynie (1388). Przeszedł do historii przede wszystkim jako spowiednik towarzyszący bł. Dorocie z Mątów. Nie można jednak zapomnieć o jego wkładzie w kształtowanie się późnośredniowiecznej teologii<sup>7</sup>. Zmarł w Kwidzynie w roku 1417, tam też został w katedrze pochowany.

## ODRĘBNOŚĆ OJCA I SYNA

Artykuł drugi komentarza Jana z Kwidzyna rozpoczyna się od następującej kwestii: „po upadku człowieka konieczny był lek, aby człowiek został odkupiony przez Pana naszego Jezusa Chrystusa, *Pośrednika między Bogiem i ludźmi*, który nie zo-

<sup>5</sup> Zob. K. Parzych-Blakiewicz, *Wprowadzenie*, w: M. Borzyszkowski, *Pielgrzymowanie Błogosławionej Doroty z Mątów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych idealów duchowości religijnej Nadrenii*, cz. 1: *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich, jej życie religijne i duchowe*, „Forum Teologiczne” t. 19 (2018), s. 251–252.

<sup>6</sup> Na temat późnośredniowiecznej filozofii zob. G. D’Onofrio, *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, Kraków 2010, s. 407–573; D. Ansorge, *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*, Kraków 2021, s. 221–242.

<sup>7</sup> Zob. M. Karczewski, „*Expositio Symboli Apostolorum*” Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną, „*Studia Elbląskie*” 22/2021, s. 329–346; tenże, *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, „*Studia Warmińskie*” 59/2022, s. 241–260.

stałby wcielony, jak pobożnie się wierzy, gdyby człowiek nie upadł”<sup>8</sup>. Grzech zatem spowodował wcielenie, zgodnie z przywołanymi przez Mistra słowami św. Augustyna: „usuń chorobę, a nie będzie żadnej potrzeby lekarstwa”<sup>9</sup>.

Po tym krótkim wprowadzeniu Jan z Kwidzyna przechodzi do wyjaśnienia artykułu: „Wierzę w Jezusa Chrystusa, Syna jego jedyne, Pana naszego”. Zaczyna od wykazania odrębności Syna od Ojca, dodając przy tym, że chrześcijanin, wierząc w Syna, „nie wierzy w Boga innego od Boga Ojca, gdyż obaj są jednym Bogiem”<sup>10</sup>. Kim zatem jest Jezus? Po pierwsze, Zbawicielem, co wskazuje na jego naturę Bożą, który zbawi lud od grzechów (por. Mt 1,21), ale równocześnie „przez Chrystusa pojmuje się naturę ludzką”, ponieważ termin Mesjasz, po grecku Chrystus, przekładamy jako Namaszczony. Oznacza to, że „Chrystus Pan namaszczony jest olejem łaski Bożej w takiej pełni, by mógł łaskę innym wlewać”<sup>11</sup>. Mistrz wyjaśnia następnie, iż człowieczeństwu Chrystusa została udzielona trojaka łaska: wolności od winy, zjednoczenia i udziału. „Przez pierwszą łaskę miał od początku swego poczęcia wolność od wszelkiej winy, gdyż nigdy nie zgrzeszył i nigdy zgrzeszyć nie mógł. I tak miał łaskę go uświęcającą i utwierdzającą go w świętości, by był zdolny i wystarczający do pojednania rodzaju ludzkiego”<sup>12</sup>. Łaska druga dotyczy zjednoczenia, „ponieważ boska natura i ludzka natura są w Chrystusie złączone, godny jest nie tylko szczęśliwości chwały, lecz także uwielbienia, które jest czią uszanowania Bogu samemu należnego, i to jest łaska nad łaską, że natura ludzka przez to błogosławione i niewymowne zjednoczenie tak bardzo jest wzniesiona, że wyżej wzniesiona być nie może”<sup>13</sup>. Trzecia łaska dotyczy wierzących, którym zostaje ona udzielona. „Przez trzecią łaskę, mianowicie głowy, Chrystus wlewa ruch i myślenie we wszystkich, którzy do niego przychodzą przez szczerą wiarę, albo przez sakramenty wiary, czy poprzedzili przyjście Chrystusa, czy następują, albo nastąpili, bo wszyscy są członkami Chrystusa, a on ich głową”<sup>14</sup>.

*Credo* określa Jezusa Chrystusa w tym samym artykule mianem Syna. Interpretując tę prawdę, Jan z Kwidzyna zaczyna od uwagi wstępnej dotyczącej podobieństwa i niepodobieństwa i dalej wymienia szereg określeń chrystologicznych. „Syn, druga Osoba w Bogu, nazywana jest wielu imionami, byśmy z wielu podobieństw mogli dojść do jakiejś Bożej znajomości. Jedno bowiem, ani wszystkie, nie wystarczą, bo każde podobieństwo znalezione w stworzeniach jest większym niepodobieństwem do twórcy niż podobieństwem. Mianowicie gdyż Stwórca i stworzenie odstają od siebie nieskończenie, zaiste nie odległością miejsc lecz w doskonałości i mocy”<sup>15</sup>. W kontekście relacji Ojciec – Syn pierwszym tytułem oddającym ten związek pozostaje wyrażenie „obraz”: „aby więc Syn Boży ukazany był całkiem podobny Nie-

<sup>8</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, s. 93; na temat teologii św. Augustyna zob. J. Salij, *Dziela wybrane*, t. I: *Święty Augustyn*, Warszawa 2020, s. 45–344; szczególnie s. 45–58.

<sup>9</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 93.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 94.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 95.

<sup>15</sup> Tamże.

bieskiemu Ojcu, nazywany jest: Obraz<sup>16</sup>. Po drugie, Syn zgodnie z intencją Listu do Hebrajczyków zostaje nazwany Jasnością Ojca (Hbr 1,13). Trzecim terminem jest Słowo, wskazujące na niematerialne zrodzenie (J 1,1). Podsumowując te trzy określenia, Jan z Kwidzyna zauważa: „A żeby ukazany był Ojcu współistotny, i że jest tej samej z nim natury, nazwany jest: Syn. Znow «Obraz» nazywa Syna jako podobieństwo Ojca, Ojcu współkształtne. «Słowo» jako podobieństwo umysłowe. Syn jako podobieństwo współnaturalne<sup>17</sup>.”

Oczywiście teolog z Kwidzyna zna także inne imiona Syna: substancjalne, przymiotne, przyswojone. Nie ma jednak zamiaru o nich mówić. Skupia się za to na odwieczności Słowa i tę kwestię zamierza wyjaśnić.

### POCHODZENIE SŁOWA<sup>18</sup>

Mistrz Jan zaczyna od stwierdzenia pochodzącego z tradycji augustiańskiej: „Bóg jest naturą umysłową i swobodnie działającą, która siebie samą najprostszym czynem zawsze pojmowała, a pojmując się wydała Słowo i podobnego sobie we wszystkim zrodziła<sup>19</sup>. I kontynuuje: „A ponieważ pojmując siebie, poznaje siebie najwyżej dobrego oraz dobro najwyższe, podobnie poznaje że i Syn jest najwyżej dobry i dlatego najwyżej go miłuje i wzajem przez Syna najwyżej jest miłowany. A tak są jedną, lub jakby jedną zasadą, wydającą Ducha Świętego, który jest węzłem miłości Ojca i Syna<sup>20</sup>. Pochodzenie Syna i Ducha Jan wyjaśnia następująco: „Ojciec przeto wydaje Syna z natury, bo z natury poznaje siebie samego, a Ducha Świętego wydaje z woli, bo wydaje miłując, a umiłowanie jest aktem woli<sup>21</sup>.”

Kwidziński teolog dokonuje także rozróżnienia w samym słowie stworzonym na myślnie, głosowe i byt uczyniony albo też możliwy do uczynienia. Precyzuje te wymiary słowa w następujący sposób: „słowo myślnie jest wewnętrznym pojęciem umysłu, doskonale uformowanym i określonym, a to lub takie zwane jest przez filozofów określeniem rzeczy, u teologów zaś nazywa się słowem<sup>22</sup>. Słowo głosowe z kolei „nazywa się omownie, o ile oznacza słowo wewnątrznie w duszy uformowane. Jak moc nazywa się zdrowy, bo wskazuje zdrowie, chociaż niewłaściwie. Tak słowo głosowe nazywa się słowem<sup>23</sup>. Trzeci wymiar słowa związany jest z działaniem. Mistrz stwierdza: „słowo uczynione lub zdziałane nie czym innym jest, niż rzeczą przez słowo po pierwsze lub po drugie oznaczone<sup>24</sup>.”

Jeśli chodzi o słowo myślnie, funkcjonuje ono w kontekście ludzkim, anielskim i Boskim. W każdym z tych odcieni jest inne. Jan z Kwidzyna wyjaśnia to, używa-

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 96.

<sup>18</sup> Na temat preegzystencji *Logosu* zob. P. Artemiuk, *Chrystologia „zstępująca” kard. Christoph Schönborna*, Tarnów 2011, s. 65–124; tam również stosowna bibliografia.

<sup>19</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 96.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 97.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

jąc cytatów biblijnych: „o ludzkim powiedziane jest w Psalmie: *Rzekł głupi w sercu swoim*. O anielskim mowa Za 1 i Łk 1 oraz na wielu miejscach Pisma Świętego: *Rzekł anioł*. O słowie Boskim w Rdz 1: *I rzekł Bóg, Niech się stanie światłość*”<sup>25</sup>. I puentuje: „Bóg wypowiedział Słowo Odwieczne, niestworzone i zawsze doskonałe. I to jest pojęcie Boga Ojca, jedyne i doskonałe, którym siebie, i wszystko inne od siebie, doskonale pojmuje i rozumie, przez jedyny, najprostszy, jednak wewnętrzny czyn”<sup>26</sup>. Teolog kwidzyński podkreśla, że „Słowo boskie pochodzi od Ojca aktualnie, zawsze trwa i na wieczność, z Ojcem tej samej substancji czyli natury, trwałe. I to dobrze widać z owego J 1: Na początku było Słowo itd.”<sup>27</sup>.

Między Słowem Boskim i słowem stworzonym rysuje się wyraźna różnica, którą Jan oddaje trzema dystynkcjami. Po pierwsze, w człowieczym słowie jest wielość, bo „tyle jest u nas słów, ile jest pojęć doskonałych i uformowanych”<sup>28</sup>. W Słowie Bożym zaś jest jedność, „gdyż tam nie może być, jak tylko jedno pojęcie, którym Pan Bóg najdoskonalej pojmuje siebie i wszystko inne od siebie”. Po drugie, słowo ludzkie zawsze następuje po słowie je formującym. Słowo Boskie z kolei „jest współwieczne z Bogiem Ojcem je formującym, czy pojmującym”<sup>29</sup>. Po trzecie, ludzkie słowo jest przypadłością, Boskie zaś „substancją, gdyż tożsame jest według natury z Ojcem”<sup>30</sup>.

Kolejne rozróżnienie dotyczy podziału, który pochodzi z istoty Słowa Bożego. Po pierwsze, Słowo „jest doskonałym podobieństwem tego, czym jest słowem i dlatego Słowo w Bogu i Syn w Bogu są tym samym ma wszelki sposób”<sup>31</sup>. Syn Słowo „pochodzi jako żyjący od żyjącego w tożsamości natury, nie tylko gatunkowej, lecz także liczbowej”<sup>32</sup>. Po drugie, słowo jako pojęcie pochodzi od pojmującego, to znaczy od tego, czym jest słowem. Oznacza to, że „nie jest całkiem i na wszelki sposób tym samym z tym, którego jest słowem. Bo umysł nie pojmuje, że pochodzący jest tym samym na wszelki sposób z tym, od kogo pochodzi. A więc jest rzeczowa różnica między Ojcem i Synem, czyli Słowem w Bogu. Jednak nie czymś innym niż Syn, lecz zaiste kimś innym jest Ojciec niż Syn jego, albo niż Słowo jego”<sup>33</sup>.

Można także, co zauważa Mistrz Jan, wykazać pochodzenie Syna, także Ducha Świętego, z dobra. „W Bogu, który jest Najwyższym dobrem, od wieczności była najwyższa radość i szczęście, inaczej nie jest i nie byłby On najwyższym dobrem. Lecz gdzie jest najwyższa radość, tam najwyższa miłość, a ta może być tylko wśród wielu. Przeto od wieczności istniało więcej osób, między którymi była wzajemna miłość. (Miłość) ta była najdoskonalsza, ponieważ w dobru najwyższym nie ma nic niedoskonałego. Taka zaś miłość wzajemna i najdoskonalsza między wieloma nie może mnożyć się więcej niż trzema sposobami, więc nie mogą tam istnieć więcej niż trzy osoby, wzajemnie się najwyższej miłujące, mianowicie gdyż jest to: pierwsze, miłość darmowa i należna; drugie, miłość darmowa i nienależna; trzecie, miłość nie

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 97–98.

<sup>27</sup> Tamże, s. 98.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 98–99.

<sup>32</sup> Tamże, s. 99.

<sup>33</sup> Tamże.

darmowa lecz należna; więcej sposobów to nie może się zmieniać<sup>34</sup>. Przekładając to na relacje między Osobami Trójcy Świętej, należy zauważyć, że „Pierwsza miłość jest w Ojcu, który darmo miłuje Syna i Ducha Świętego, a nie z powinności, bo nie pochodzi od nich, lecz oni od niego. Druga miłość jest w Synu. Darmo i nie z powinności miłuje Ducha Świętego, a z powinności i nie darmo miłuje Ojca, od którego pochodzi. Trzecia miłość należy się Duchowi Świętemu, który nie darmo, lecz z powinności miłuje obu, mianowicie Ojca i Syna, bo od obu pochodzi i jest tchniony, a żadna osoba nie pochodzi, ani nie wyłania się z niego<sup>35</sup>. Kwidzyński teolog inspirację dla tych rozróżnień znajduje u Piotra Lombarda oraz u Ryszarda od św. Wiktora.

W tym samym artykule Jezus zostaje nazwany Synem Jedynym oraz Panem. Uzasadnienie dla jedyności Mistrz Jan znajduje w Ewangelii według św. Jana (3,16; 1,12). Dopowiada przy tym, że mówimy w *Credo* „Jedyny”, „gdyż Syn Boga Ojca z natury jedyny jest” zgodnie z powyższymi cytatami<sup>36</sup>. Bycie Panem z kolei oznacza, że „jedno jest trzech Osób panowanie”. Potwierdzeniem stają się słowa Nowego Testamentu, które wskazują, iż „Nasz Pan” lud swój wykupił krwią swoją (1 Kor 6,20; 1 P 1,18-19; Mt 28,18; Ap 19,16; Dz 4,12). Wyznanie wiary w Jedynego Pana jest: po pierwsze, odparciem herezji ariańskiej, która pozbawiała Jezusa synostwa Bożego i czyniła z Niego kogoś, kto nie był równy Ojcu Niebieskiemu, lecz był mniejszy i pozostawał stworzeniem; po drugie, odrzuceniem herezji, która pozbawiała Jezusa istnienia przed Maryją, co sugerowałoby, że Chrystus nie był Synem Boga ani Współodwiecznym Ojcu; po trzecie, negacją herezji, która Jezusowi przypisywała tylko jedną, ludzką naturę; po czwarte, niezgodą na herezję, która mówiła, że istnieje niepodobieństwo między Synem i Ojcem oraz Duchem Świętym i Synem; po piątą, odparciem herezji Sabeliusza, który uważał, że Osoby w Bogu „nie różnią się rzeczowo, lecz jedna jest osoba, tak jak jedna jest istota, przez co czasem mówi się Ojciec, czasem Syn, a niekiedy Duch Święty itd. itd.”<sup>37</sup>.

## WCIELENIE I NARODZENIE

Tajemnica Wcielenia nie dokonana się bezpośrednio po upadku człowieka<sup>38</sup>. Odstęp czasowy Jan z Kwidzyna uzasadnia w następujący sposób: „Skoro więc dobrodzieństwo Wcielenia jest najdroższe, powinno być najpierw długo przed i po Prawie utęsknione i wypatrywane, nim wyświadczone<sup>39</sup>. Ponadto, „ponieważ wiara w nie była wzniosła i głęboka, dlatego trzeba było, by najpierw wierzone było z wiarą najmocniejszą a miłowane miłością najgorętszą, jako tajemnica ukryta i najbardziej

<sup>34</sup> Tamże, s. 99–100.

<sup>35</sup> Tamże, s. 100.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 101.

<sup>37</sup> Tamże, s. 102.

<sup>38</sup> Na temat apologetycznego charakteru tradycji dotyczącej Wcielenia w początkach Kościoła zob. M. Knapp, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau, 2009, s. 18–28; L. Misiarczyk, *Teologia Wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „Vox Patrum” 20/2000, s. 41–70.

<sup>39</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 103–104.



zbawienna”<sup>40</sup>. Czas oczekiwania na przyjscie Chrystusa, wyjaśnia Jan, wypełniły świadectwa proroków i głosy świętych, które przygotowały ludzkość oraz wzbudziły w niej tęsknotę za zbawieniem. Wcielenie nie mogło jednak dokonać się zbyt późno, ponieważ „wypadało Zbawicielowi świata wprowadzić czas lekarstwa, między czasem choroby, a czasem sądu, by wypatrując nie załamali się z utrapienia, albo od wiary w tę obietnicę nie odpadli”<sup>41</sup>. Wcielenie zatem, podkreśla kwidzyński teolog, ma wymiar zbawczy, czyli soteriologiczny. Jan nazywa je Uczłowieniem. I dokonało się ono w następujący sposób: „Skoro przez Boga posłany został anioł Gabriel, jak mowa w pierwszym rozdziale Łukasza, i Maryja Panna uwierzyła oraz Matką tak wielkiego Syna być zapragnęła i zgodziła się, wtedy Duch Święty zstąpił na nią, uświęcił ją i zapłodnił, wynosząc i krzepiąc jej moc, że dziewica mogła być płodna. W chwili tej ukształtował ciało z najczystszej krwi Maryi Panny, lub jak inni mówią «wilgotności», i w tej samej chwili dusza została złączona z ciałem ukształtowanym, a tych dwoje: ciało i dusza, razem złączone, zaraz zjednoczone zostały z Bóstwem i Osobą Syna Bożego, do której Wcielenie było skierowane”<sup>42</sup>.

Tajemnica Wcielenia chociaż zwykle jest łączona z Duchem Świętym, to należy widzieć w niej działanie całej Trójcy<sup>43</sup>. Mistrz Jan podkreśla, że „dzieła Trójcy na zewnątrz są niepodzielne”<sup>44</sup>. Jest zatem w tej tajemnicy i Duch, i Ojciec, i Syn, ponieważ „nie on [czyli Duch] sam tego dokonał, lecz dla znaczenia najwyższej miłości, z której dokonało się Wcielenie, czyli ucłowienie Chrystusa, bo on jest miłością Ojca i Syna”<sup>45</sup>. Ponadto nie można zapomnieć o Świętej Dziewicy, która „poczęła ciało ożywione duszą, zjednoczone z Synem Boga w jedności Osoby, w żaden sposób nie podlegające grzechowi, lecz całkiem święte i niepokalane”<sup>46</sup>. Dlatego Maryję określa się Matką Boga. „Nie tylko poczęła ciało ożywione duszą, lecz także poczęła i urodziła Syna Bożego”<sup>47</sup>.

Jan z Kwidzyna, wyjaśniając tajemnicę Wcielenia, zwraca uwagę na fakt zjednoczenia dokonujący się w niej. Stwierdza: „w tym zjednoczeniu natury ludzkiej i Boskiej dane zostało duszy Chrystusa, że zaraz miała pełnię łaski w woli, pełnię wiedzy i mądrości w umyśle, oraz pełnię zasługi w czynie i skutku. Bo zaraz w chwili poczęcia Chrystusa, Chrystus zasłużył sobie wszystko, co mógł zasłużyć dla siebie i nie mógł potem postępować w świętości, ponieważ od samego początku był Najświętszy”<sup>48</sup>. I dalej wyjaśnia: „również w tej samej chwili poczęcia dokonało się tak wielkie zjednoczenie dwóch natur, mianowicie Boskiej i ludzkiej, że cokolwiek rzekłoby się o Synu Bożym, powiedziane byłoby też o Synu Człowieczym i odwrotnie, z nielicznymi wyjątkami, w których zawiera się jakaś sprzeczność, jak: «zaczynać»,

<sup>40</sup> Tamże, s. 104.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 104–105.

<sup>43</sup> Zob. L. Misiarczyk, *Początki chrześcijańskiej nauki o wcieleniu w pismach Ojców Apostolskich*, „Vox Patrum” 20/2000, s. 21–40

<sup>44</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 105.

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 105–106.

<sup>48</sup> Tamże, s. 106.

«wcielić» itd.<sup>49</sup>. Kwidzyński teolog dostrzega we Wcieleniu obecność trojakiej mocy: wrodzonej, która dała tworzywo, dalej wlanej w łono Maryi, przysposabiającej ją do poczęcia, oraz niestworzonej, która wszystko uczyniła. I podkreśla, że „natura Boska jest w Synu zjednoczona z człowieczeństwem i jest wcielona, chociaż nie stała się ciałem”<sup>50</sup>.

Według Jana z Kwidzyna narodzenie Syna Bożego jest potrójne. Pierwsze boskie i wieczne, „którym rodzi się w wieczności z Ojca bez matki”<sup>51</sup>. Drugie – ludzkie. „Dokonyje się w czasie z Maryi Dziewicy bez boleści”<sup>52</sup> i bez udziału ojca ziemskiego. Trzecie narodzenie dokonuje się w duszy człowieka na sposób duchowy, zgodnie ze słowami Mt 12,50: „Kto by spełnił wolę Ojca mego, [...] ten jest bratem moim i siostrą oraz matką”. W trzecim rodzaju Syn poczynany jest „przez uzcucie i umysł, przez skutek rodzi się, a przez postępek jest karmiony”<sup>53</sup>. Maryja, co podkreśla Mistrz Jan, „będąc Dziewicą poczęła, Dziewicą porodziła, i po narodzeniu Dziewicą pozostała”<sup>54</sup>. Argumentacją za dziewictwem Maryi teolog z Kwidzyna odnajduje w Piśmie Świętym (argumentacja z Pisma): „Oto Panna pocznie i porodzi syna” (Iz 7,14); „Ta brama zamknięta będzie, nie będzie otworzona i mąż nie wejdzie przez nią, bo Pan Bóg izraelski wszedł przez nią i będzie zamknięta na wieczność” (Ez 44,2) oraz w Tradycji (św. Augustyn, św. Tomasz, św. Ambroży). Odrzuca przy tym szereg herezji i błędów, które tej prawdzie przeczyły (Manesa, Walentyniana, Eunomiusza, Eutychesa, Nestoriusza, Saracenów, Ebionitów)<sup>55</sup>. Stosuje przy tym argumenty zaczerpnięte od Jana Damasceńskiego z jego dzieła *De fide orthodoxa* i z *Sentencji* Piotra Lombarda.

## ŚMIERĆ

W dalszej kolejności Jan z Kwidzyna rozpatruje artykuł czwarty, który brzmi: „Umęczon pod Ponckim Piłatem, ukrzyżowan, umarł i pogrzebion”. Wykład rozpoczyna od uwagi: „tak Jezus Chrystus, Pan nasz, pragnieniem pragnął spożyć Paschę z uczniami swoimi i cierpieć za nas, aby nas odkupić i krwią swoją z grzechów naszych obmyć”<sup>56</sup>. Wskazuje zatem, że śmierć Jezusa ma wymiar zbawczy<sup>57</sup>. Jest w zdaniu tym wyraźny akcent soteriologiczny. Pojawia się równocześnie pytanie o możliwość cierpienia Syna Bożego. Skoro był Bogiem niecierpiętliwym i nieśmiertelnym, to na jakiej podstawie to się dokonało? „Odpowiada się, że dlatego mógł cierpieć i dobrowolnie cierpieć, gdyż przyjmując ludzką naturę, przyjął nie tylko naturę ludzką, lecz także braki dotyczące natury, mianowicie dolegliwości cielesne,

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Tamże, s. 107.

<sup>51</sup> Tamże, s. 108.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Zob. tamże, s. 111–112.

<sup>56</sup> Tamże, s. 115.

<sup>57</sup> Zob. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarb. M. Konrad, H.P. Weber, Paderborn 2002, s. 238–281.

jak głód, pragnienie, zmęczenie. Bo przyjął braki duchowe, jak smutek, ból i lęk<sup>58</sup>. Ponadto w Chrystusie istniało pięć sposobów poznania. Miał On poznanie jako Bóg, jako błogosławiony, jako oświecony łaską, jako ten, który pozostaje w drodze do nieba i w końcu jako człowiek<sup>59</sup>. „I z tego widać, że Chrystus z każdego stanu człowieka przyjął coś w siebie, bo ze stanu niewinności przyjął wolność od grzechu; ze stanu natury upadłej, śmiertelność; ze stanu łaski, pełnię; ze stanu chwały, szczęśliwość doskonałej rozkoszy<sup>60</sup>.”

Jan z Kwidzyna, medytując nad pasją Jezusa, zauważa, że najpierw cierpiał On „mękę najbardziej ogólną, przeciwko powszechnemu zarażeniu ciała i duszy, nie tylko co do wszystkich członków głównego ciała, lecz także co do wszystkich władz duszy, chociaż nie mógł uciec przed co do natury Boskiej<sup>61</sup>”. Po drugie zaś Jezus „cierpiał mękę najsroższą przeciwko lubieżności i rozkoszy, gdyż cierpiał nie tylko bolejąc, jak cierpiący przez rany, lecz także współcierpiąc z powodu naszych przestępstw i z powodu niewdzięczności tych, za których cierpiał<sup>62</sup>”. Teolog przypomina także (za św. Tomaszem i św. Bonawenturą), że „podczas męki Chrystusa w duszy jego był największy smutek i radość<sup>63</sup>”. Smutek wynikał z dramatyzmu sytuacji, zranienia ciała i niewdzięczności tych, dla których to się dokonywało. Radość z kolei nie sprzeciwiała się bólowi, ponieważ dotyczyła tej części duszy, która doznaje Boskiej rozkoszy. „Niemniej jednak trzeba się zgodzić z tym, iż cała dusza Chrystusa co do istoty cierpiała, gdyż cała istota duszy była złączona z ciałem. Gdy ono cierpiała, ona cierpiała<sup>64</sup>”. Po trzecie, męka Jezusa była najhianiebniejsza z trzech powodów: z względu na miejsce, rodzaj śmierci oraz towarzyszy umierania. Po czwarte, „Chrystus cierpiał mękę zabójczą, która go zabiła, duszę od ciała oddzieliła. Bóstwa jednak nie naruszyła, ani go od duszy, ani od ciała, nie oddzieliła, lecz ciało w grobie, a dusza w otchłani, pozostały zjednoczone ze Słowem Boga, czyli z Bóstwem i Dobrem Najwyższym<sup>65</sup>”. Mistrz z Kwidzyna w tym miejscu podkreśla dobrowolność męki Chrystusa. Cierpienie dokonało się „nie wbrew woli, przynajmniej zgodnie z wolą swego Bóstwa, a podobnie zgodnie z wolą rozumu, chociaż męka była wbrew woli ciała, czyli zmysłowości<sup>66</sup> (por. Mt 26,39). Jan ma świadomość realności cierpienia. Podkreśla, że „Jezus prawdziwie lękał się, i prawdziwie bolał, i prawdziwie był smutny<sup>67</sup>”.

Męka Chrystusa nosi znamiona ofiary o czterech podstawowych cechach: komu się ofiarowuje, kto się ofiaruje, co ofiaruje oraz za kogo. W przypadku Jezusa On sam ofiaruje się Ojcu. Osobą cierpiącą jest Syn Boga Nieskończenie Dobrego. „Jeśli ofiarujesz co i jak cierpi, na pewno cierpi pozbawienie rzeczy zewnętrznych, gdyż nagi

<sup>58</sup> Tamże, s. 116.

<sup>59</sup> Zob. Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 118; szerzej zob. tamże, s. 117–118.

<sup>60</sup> Tamże, s. 118.

<sup>61</sup> Tamże, s. 119.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> Tamże, s. 120.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże, s. 122.

<sup>66</sup> Tamże, s. 123.

<sup>67</sup> Tamże, s. 124.

na ciele gorzką udrękę, a w duszy największy smutek”<sup>68</sup>. W czyjej intencji dokonuje się męka? Mistrz z Kwidzyna odpowiada: „jeśli pytasz, za kogo cierpi, znajdujesz, że za grzeszników, niesprawiedliwych, nieprzyjaciół. Jeśli pytasz od kogo, na pewno od książąt i sług i ziomków, od Żydów i pogan”<sup>69</sup>. Pozostaje jeszcze pytanie, dlaczego Jezus cierpiał. Tutaj teolog wskazuje na ludzkie grzechy i pragnienie zbawienia. Czy ktoś Chrystusa zmusił do cierpienia? Odpowiedź Mistrza jest następująca: „nieskończona jego miłość, chociaż bowiem mógł być inny sposób odkupienia, ten jednak, którym nas odkupił, był dla nas najodpowiedniejszy”<sup>70</sup>.

Jan z Kwidzyna wprowadza także motyw zasługi, ponieważ w Jezusie była ona obecna w stopniu doskonałym, „wszystko to w nim było, z czego powstaje wielkość zasługi”<sup>71</sup>. Racji tego motywu jest siedem. Pierwsza wskazuje na osobę, która dokonuje zasługi, jest nie tylko człowiekiem, lecz także Bogiem. „W zasłudze bowiem bardzo zważa się na godność zasługującego”. Druga racja dotyczy czasu. Rozciąga się on od chwili poczęcia do godziny śmierci. Trzecia akcentuje przyczynę: „co do tego, przez co zasługiwano, gdyż miał doskonałą sprawność miłości i doskonałe ćwiczenie cnoty w modlitwie, w cierpieniu i działaniu”<sup>72</sup>. Racja czwarta wskazuje na adresatów, czyli dla kogo dokonano się zasługiwanie. Jan odpowiada: dla wszystkich sprawiedliwych. Kolejna dotyczy, czego zasługiwał Jezus. Nie tylko chwały, ale także łaski i odpuszczenia grzechów, które wiodą do bramy królestwa niebieskiego. „W zasłudze Chrystusa są zakorzenione wszystkie nasze zasługi, czy są zadośćczynne za karę, czy zasługujące na życie wieczne”<sup>73</sup>. Piąta racja dotyczy samego Jezusa, który zasługiwał sobie wprawdzie nie uwielbienia ducha, które posiadał, ale „zasługiwał sobie jednak z pokory męki: duszy niecierpiętlivość, swego ciała uwielbienie, zmartwychwstania przyspieszenie, swego imienia uwielbienie, godność władzy sądowej”<sup>74</sup>. Siódma racja odnosi się do sposobu zasługiwania. Jezus zasługiwał sobie, „gdyż dobro chwały, które było mu należne przez łaskę zjednoczenia, uczynił sobie innym sposobem należne, mianowicie przez zasługę dobrego działania. I tak sobie zasłużył życie wieczne już posiadane, jak nam zasłużył życie wieczne do posiadania”<sup>75</sup>.

Odnosząc się do kwestii usprawiedliwienia, Jan z Kwidzyna pyta, w jaki sposób męka Chrystusa tego dokonuje. I odpowiada: „czyni bowiem to, na ile jest żertwą ofiarną, żertwą wierzoną”<sup>76</sup>, oraz żertwą gorzką”<sup>77</sup>. Teolog kwidzyński podaje następnie dwie racje za tym. Po pierwsze, męka jest przykładem, to znaczy „pobudza nas do miłowania Chrystusa, a dalej wpaja nam, jak mamy umierać grzechom”<sup>78</sup> (por. 1 P 2,21). I dodaje: „jest więc w męce Pana zasługa jako żertwa ofiarowana, na ile jest powierzona prostym, i podnieta, na ile jest gorzka. I tak mówi się, że męka Chrystusa

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże.

<sup>70</sup> Tamże, s. 125.

<sup>71</sup> Tamże, s. 127.

<sup>72</sup> Tamże, s. 127–128.

<sup>73</sup> Tamże, s. 128.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże, s. 129.

<sup>76</sup> Może lepiej byłoby: żertwą wiary.

<sup>77</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 129.

<sup>78</sup> Tamże.

usprawiedliwia przez wiarę i miłość, bo obu tymi cnotami jednoczymy się z męką Chrystusa, jak ze źródłem zbawienia”<sup>79</sup>.

Po drugie, męka Jezusa dokonała wyrwania człowieka z mocy diabła i zniewalającego go grzechu, a także śmierci. Mistrz Jan zauważa, że diabeł przed Chrystusową męką miał dwie ręce, przyciągającą i wpędzającą. „Ręka przyciągająca była jego moc wciągania do otchłani nawet sprawiedliwych i świętych. Ręka wpędzająca była jego moc strącania w zło przez podstęp i przemoc”<sup>80</sup>. W wyniku męki obie ręce diabła zostały odcięte.

Teolog z Kwidzyna zauważa, że w tym kontekście dobrze jest sobie uświadomić, że człowiek sam siebie wpędził w niewolę diabła i sam siebie zaprzedał. Dlatego winien jest kary. Jednak Jezus dokonał odkupienia swoją krwią, ofiarując ją Bogu Ojcu, aby uczynić zadość. „Wybawił nas bowiem zasługą męki swojej od kary wiecznej, od cielesnej kary zadośćczynnej i od kary, która była między nimi pośrednia, to jest pozbawiona oglądu Boga”<sup>81</sup>.

Męka Chrystusa ma wymiar zbawczy. Jest tego świadomy mistrz Jan. Zbawienie, co zauważa, dokonało się trzema sposobami. Wszystkie teolog wyjaśnia, stosując argumentację biblijną. Sposób pierwszy wskazuje na zasługę: „Król nasz przed wiekami, sprawił zbawienie pośród ziemi” (Ps 74,12). Drugi dotyczy zadośćuczynienia: „Czegom nie wydarł, wtedy oddawałem” (Ps 69,5). I wyjaśnia Jan: „To zadośćuczynienie zostało przyjęte w obliczu Boga dla wielkiej miłości Chrystusa, dla godności jego Osoby, i dla goryczy męki”<sup>82</sup>. Sposób trzeci dotyczy ofiary: „Umiłował nas i wydał samego siebie za nas jako obiatę i ofiarę Bogu” (Ef 5,2). Część dotyczącą zbawienia Mistrz z Kwidzyna puentuje stwierdzeniem: „człowiek, na ile jest uwolniony od grzechu przez zadośćuczynienie w męce i śmierci Chrystusa, na tyle jest przez niego odkupiony”<sup>83</sup>.

## ZSTĄPIENIE DO OTCHŁANI I ZMARTWYCHWSTANIE

W piątym artykule obie prawdy zostają potraktowane łącznie. Najpierw Mistrz Jan wyjaśnia kwestię zstąpienia do piekieł, a potem zmartwychwstanie. Jeśli chodzi o pierwszą z prawd, tutaj kwidzyński teolog idzie za św. Tomaszem i przytacza jego rozumienie zstąpienia do otchłani<sup>84</sup>. Akwinata posługuje się kategorią czterech pomieszczeń dusz, znajdujących się w środku ziemi. Pierwsze z nich to piekło potępionych. Drugie nazwane jest otchłanią niemowląt w grzechu pierworodnym umierających. W obu pierwszych pomieszczeniach „są ciemności wewnętrzne i zewnętrzne”<sup>85</sup>. Do nich Jezus nie zstąpił i z nich nikogo nie uwolnił. Trzecie pomieszczenie to czyściec,

<sup>79</sup> Tamże, s. 130.

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> Tamże, s. 131.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Zob. H.U. von Balthasar, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001, s. 139–178; tenże, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008, s. 28–79; J. Salij, *Dzieła wybrane*, t. II: *Święty Tomasz*, Warszawa 2021, s. 97–121.

<sup>85</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 135.

„w którym jest kara zmysłów i odrzucenia na czas określony i skończony”<sup>86</sup>. Ponadto „są tam ciemności zewnętrzne, a nie wewnętrzne, ponieważ mają tam łaskę”<sup>87</sup>. Dusze przebywające w trzecim pomieszczeniu, gdy zostaną wystarczająco oczyszczone, „wylatują i wprowadzane są w chwałę niebieską”<sup>88</sup>. Istnieje jeszcze czwarte pomieszczenie, które Jan nazywa Otchłanią Ojców lub Łonem Abrahama. Byli w nim zmarli odchodzący z tego świata w stanie łaski i z wiarą, już oczyszczeni lub znajdujący się w czyścicu. To do nich zstąpił Chrystus. Najpierw by ich pocieszyć i uwolnić zarazem. Następnie dlatego, by „nieprzyjaciół swoich zawstydzić”<sup>89</sup>. W końcu, by „swych zwolenników i w niego wierzących uwolnić od tego «zstąpienia», bo człowiek z grzechu Pierwszego Człowieka wkroczył nie tylko w śmierć ciała, lecz także w «zstąpienie do piekieł»”<sup>90</sup>. Mistrz z Kwidzyna podkreśla, że z tego miejsca Chrystus uwolnił wszystkich, których tam znalazł, zgodnie z Księgą Ozeasza (13,14): „Będę śmiercią twoją o śmierci ukaszaniem twoim będę, o otchłani”.

Zmartwychwstanie Chrystusa Mistrz Jan rozważa z perspektywy konieczności, jakości i prawdziwości<sup>91</sup>. Powstanie było konieczne, by w ten sposób ujawnić swoje bóstwo. Ponadto Jezus powstał w sposób doskonały, zmierzając ku życiu nieśmiertelnemu. Kwidzyński teolog podkreśla, że nikt wcześniej tego nie dokonał, dlatego Chrystus jest pierworodnym z umarłych (por. 1 Kor 15,20) i On jako pierwszy jest powołany do życia nieśmiertelnego. Wskrzeszeni bowiem ponownie umarli. Zmartwychwstały zaś trwa wiecznie.

Jeśli chodzi o jakość, oznacza ona, że „Chrystus powstał z ciałem prawdziwym, a nie wyobrażonym, całym i chwalebny, mającym blizny”<sup>92</sup>. Mistrz dodaje, że ciało Jezusa było to samo, co przedtem, „mianowicie tej samej natury, lecz innej chwały”<sup>93</sup>, o czym świadczy fakt przechodzenie przez drzwi zamknięte czy zniknięcie z oczu uczniom w Emaus (por. J 20,19; Łk 24,32). Blizny na ciele z kolei, według autora *Komentarza*, Chrystus zachował z pięciu powodów: „by wieczyście obnosił tryumf swego zwycięstwa; by uczniów swoich w wierze umocnił; by za nas u Ojca się wstawiał, ukazując jaki rodzaj śmierci za nas poniósł; by odkupionym swą śmiercią wpoił jak miłosiernie są wsparci; by oznajmić jak sprawiedliwie potępieni są źli”<sup>94</sup>.

Prawdziwość Chrystusowego powstania z martwych Jan z Kwidzyna uzasadnia, powołując się na teksty Ewangelii i słowa samego Jezusa<sup>95</sup>. Dlatego stwierdza: „Pan rozmaicie wykazał” swoje zmartwychwstanie. Najpierw świadectwem aniołów, którzy oznajmili tę nowinę (por. Mt 28,2-8; Mk 16,5-7; Łk 24,4-7; J 20,12-14). Po drugie, wskazując na Pisma, co widać w Ewangelii Łukaszej, kiedy wyjaśnia uczniom

<sup>86</sup> Tamże, s. 136.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Tamże.

<sup>89</sup> Tamże, s. 139.

<sup>90</sup> Tamże.

<sup>91</sup> Zob. tamże, s. 147.

<sup>92</sup> Tamże, s. 148.

<sup>93</sup> Tamże.

<sup>94</sup> Tamże, s. 149.

<sup>95</sup> Na temat historyczności zmartwychwstania zob. G.R. Habermas, M.R. Licona, *O zmartwychwstaniu Jezusa*, Warszawa 2022; P. Kreeft, R.K. Tacelli, *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Warszawa 2020, s. 201–225.

w Emaus teksty zapowiadające zmartwychwstanie. Po trzecie, „wielu dowodami, mianowicie zmysłowymi, wykazał prawdę i chwałę swego z martwych wstania i to dwójako, najpierw od strony ciała, po wtóre od strony duszy”<sup>96</sup>.

Istotnym elementem prawdy o Chrystusowym powstaniu z martwych pozostają chrystofanie. Kwidzyński teolog podkreśla, że Jezus „wielu i wielokrotnie się ukazał”<sup>97</sup>. Już pierwszego dnia aż pięciokrotnie. Najpierw Marii Magdalenie (J 20,11-18), a następnie jej i innym niewiastom (Mt 28,9). Dalej objawił się Piotrowi (Łk 24,34), a potem uczniom na drodze do Emaus (Łk 24,31). W końcu wszystkim zgromadzonym w Wieczerniku (Łk 24,36-43). Kolejne chrystofanie miały miejsce w Jerozolimie, kiedy Tomasz mógł dotkać ran (J 20,24-29), i nad Jeziorem Tyberiadzkim (J 21,1-14). Następnie w Galilei, na górze Tabor (Mt 28,16-20), dalej w Jerozolimie podczas wniebowstąpienia (Mt 28,16-20), na Górze Oliwnej (Dz 1,4-11; Mt 28,16-20)<sup>98</sup>. Podsumowując teksty opowiadające o chrystofaniach, Jan zauważa, że „tylko te ukazania zostały opisane przez Ewangelistów, chociaż było więcej”<sup>99</sup>. Na pytanie, dlaczego Chrystus nie był stale obecny ze swoimi uczniami, Mistrz z Kwidzyna odpowiada w następujący sposób: „prawda zmartwychwstania wystarczająco ukazywała się przez to, że wielekroć się zjawił, poufale z nimi mówił, jadł, pił, i dał się im dotykać. Lecz dla okazania chwały Zmartwychwstałego nie chciał z nimi obcować ciągle, jak czynił uprzednio, by nie zdało się, że do takiego życia zmartwychwstał, jakie miał przedtem”<sup>100</sup>.

Jan doskonale zdaje sobie sprawę z zarzutów wobec tej kluczowej prawdy chrześcijańskiej. Dlatego, argumentując za zmartwychwstaniem, podkreśla, że prawda ta odrzuca trzy błędy. Pierwszy – tych, którzy wykluczali boskość Jezusa i sytuowali Go po stronie stworzeń, widząc Jego miejsce po śmierci w piekle. Teolog z Kwidzyna stwierdza: „jeżeli mógł innych wskrzeszać do życia, jak Łazarza i syna wdowy w Naim, oraz dziewczkę w domu, mógł i siebie”<sup>101</sup>. Drugi polega na tym, że niektórzy wierzą, iż dusza umiera z ciałem. „Gdyby to było prawdziwe, ten sam człowiek nie mógłby z martwych powstać”<sup>102</sup> (por. Mt 10,28; Ap 6,9-10). Trzeci z kolei charakteryzuje tych, którzy – jak Saduceusze – nie wierzą w zmartwychwstanie. Im odpowiada Jan, wskazując na Chrystusowe powstanie z martwych, jako przyczynę naszego zmartwychwstania: „lecz odkąd Chrystus w ciele swoim powstał z martwych i my z martwych wstaniem”<sup>103</sup> (por. 1 Kor 15,20.51).

<sup>96</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 151.

<sup>97</sup> Tamże, s. 153.

<sup>98</sup> Zob. tamże, s. 153–154.

<sup>99</sup> Tamże, s. 154.

<sup>100</sup> Tamże.

<sup>101</sup> Tamże, s. 155.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Tamże, s. 156.

## WNIEBOWSTĄPIENIE

Jest to szósty artykuł komentowany przez Mistrza z Kwidzyna<sup>104</sup>. Zawiera trzy kluczowe kwestie: moc wstępującego, wzniosłość miejsc, gdzie Chrystus wstępuje, oraz wspaniałość chwały, do której Zbawiciel idzie. Jan zauważa, że wniebowstąpienie dokonuje się z ciałem i duszą, obie natury – Boska i ludzka – zgodnie idą do nieba. Chrystus dokonał tego mocą własną. Jeśli chodzi o wzniosłość miejsca, to „niebo jest nad wszystkie inne niebiosa cielesne, i zwie się niebem nad niebami, i w nim jest mieszkanie świętych aniołów oraz świętych dusz, a będzie i jest także chwalebnych ciał”<sup>105</sup>. Tutaj jest też Błogosławiona Dziewica, a ponad Nią wstąpił Jej Syn (por. Ef 1,20-21). „W tym niebie są tylko trzy Osoby, mianowicie: Ojciec i Syn i Duch Święty, którzy są całkowicie i doskonale równi”<sup>106</sup>. Wszystko zaś, co jest stworzone, znajduje się poniżej. Jeśli chodzi o wspaniałość chwały, teolog z Kwidzyna widzi ją jako zasiadanie Chrystusa po prawicy Boga Wszechmogącego, „gdyż razem z Ojcem ma chwałę Bóstwa, szczęśliwość i władzę sądową”<sup>107</sup>. Zasiadanie, będące synonimem wspaniałości, oznacza, że „Chrystus zgodnie z naturą Bożą ma z Ojcem wszystko wspomniane jednakowo, w tej samej wielkości, a wtedy to zdanie wnosi tylko różnicę osobową i porządek pochodzenia, a nie stopień godności, ponieważ żadnego takiego stopnia nie ma w Boskich Osobach, mianowicie żeby jedna Osoba była godniejsza od drugiej. Bo we wszystkim są równe oraz całkiem jednakowo doskonale i godne”<sup>108</sup>. Będący w niebie Chrystus „siedzi na prawicy Ojca, to jest w godniejszych dobrach, przed wszystkimi innymi świętymi. Tak dalece, że sama natura ludzka w Chrystusie jest szczęśliwsza od wszystkich stworzeń, innych od niego oraz ma nad nimi królewską i sądową władzę”<sup>109</sup>. Prawda ta stanowi argument przeciw tym, którzy w Chrystusie widzieli tylko człowieka (Eutyches) lub uważali, że w Jezusie ludzka natura uległa zniszczeniu lub negowali Jego bóstwo<sup>110</sup>.

## WNIOSKI W PERSPEKTYWIE CHRYSTOLOGII FUNDAMENTALNEJ

*Expositio Symboli Apostolorum* zawiera szereg motywów chrystologicznych, które Jan z Kwidzyna rozwija, komentując poszczególne artykuły *Credo*. Dzieło jest świadectwem późnośredniowiecznej teologii, ujawniając zarówno sposób argumentacji charakterystyczny dla tamtego czasu, jak i treść merytoryczną przywoływanych racji. W perspektywie współczesnej chrystologii, szczególnie fundamentalnej, należy zwrócić uwagę na następujące elementy:

<sup>104</sup> Zob. Ch. Schönborn, *Gott sandte seinen Sohn*, s. 308–323; H. Hoving, *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg im Breisgau 2019, s. 117–223.

<sup>105</sup> Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego*, s. 162–163.

<sup>106</sup> Tamże, s. 163.

<sup>107</sup> Tamże, s. 170.

<sup>108</sup> Tamże.

<sup>109</sup> Tamże, s. 170–171.

<sup>110</sup> Zob. tamże, s. 172.



**1. Metoda.** Kwidzyński teolog, komentując poszczególne kwestie chrystologiczne zawarte w *Credo*, czyni to w sposób logiczny i uporządkowany. Najpierw przedstawia dany artykuł w sposób syntetyczny, wyjaśniając sam tytuł. Jeśli zachodzi taka potrzeba, dzieli go na mniejsze jednostki. Następnie wyklada treść artykułu w sposób argumentacyjny, wyciszając poszczególne racje przemawiające za daną prawdę. Metoda Jana jest zatem wyraźnie scholastyczna. Teolog wymienia poszczególne argumenty, posługując się wyrażeniami: po pierwsze, po drugie itd. Taki sposób stosuje, zarówno wykładając daną kwestię, jak również jej broniąc. Zwykle bowiem po wykładzie pozytywnym przechodzi do zarzutów, które odpiera. Apologia, uprawiana przez kwidzyńskiego teologa, pozostaje z pewnością istotna i niezbędna w wyjaśnianiu *Credo*, nie jest już jednak tak rozległa, jak prezentacja poszczególnych kwestii. Czasami adwersarze są przywołani jedynie z imienia, innym razem pojawiają się tytuły ich dzieł, zwykle jednak Mistrz Jan w sposób syntetyczny charakteryzuje poglądy adwersarzy.

**2. Źródła.** Chrystologia kwidzyńskiego teologa jest głęboko biblijna. W każdej z prezentowanych części opiera się na tekstach Pisma Świętego. Mają one wartość fundamentalną. Zasadniczo wykład Jan zaczyna od wybranych biblijnych fragmentów, które komentuje. Na nich głównie buduje argumentację. Teolog z Kwidzyna, swobodnie poruszając się po tekstach Pisma Świętego, ma świadomość sensów, jakie niosą. Dostrzega zarówno metaforykę, jak i dosłowność poszczególnych fragmentów. Ponadto widać w argumentacji jedność obu testamentów. Dla biblijnej chrystologii kwestia zapowiedzi i ich realizacji zdaje się kluczowa, o czym doskonale wie Jan z Kwidzyna. Wpisuje się w ten sposób w tradycję sięgającą czasów Orygenes, który jako pierwszy zwrócił uwagę na wielość sensów w Biblii<sup>111</sup>.

Obok źródeł biblijnych autorytetami, które przywołuje teolog z Kwidzyna, są przede wszystkim dwaj doktorzy Kościoła: św. Augustyn i św. Tomasz. O ile duch pierwszego i jego sposób uprawiania teologii jest wyczuwalny w wielu miejscach komentarzy, szczególnie tam, gdzie jest mowa o preegzystencji Logosu czy o relacjach w łonie Trójcy Świętej, o tyle drugi jest cytowany w partiach dotyczących śmierci Jezusa zawsze w perspektywie soteriologicznej.

Ponadto Jan z Kwidzyna w swoim uzasadnieniu i apologii przywołuje inne autorytety teologiczne, pozostające aktualnymi w poszczególnych zagadnieniach.

**3. Kluczowe wątki.** Kwestia pierwsza to ukazanie odrębności Ojca i Syna, a także preegzystencji Słowa. Opisując to zagadnienie, Jan z Kwidzyna dokonuje najpierw określenia, kim jest Jezus, wskazując na odrębność Syna i Ojca, a także definiując same tytuły, takie jak Mesjasz – Chrystus i Syn. Uzasadnienie ma charakter biblijny, kwidzyński teolog stosuje bowiem głównie argumentację z Pisma. Wyjaśnia ponadto, na czym polega człowieczeństwo Jezusa i w jaki sposób się zrealizowało. Zajmując się preegzystencją Logosu z kolei, zaczyna od fenomenologii ludzkiego słowa, ukazując różne jego rodzaje, by dojść do Jedynego Słowa, posłanego przez Ojca na ziemię.

Tajemnica Wcielenia i Bożego Narodzenia zostaje ukazana w perspektywie historii zbawienia. Jan z Kwidzyna wskazuje na plan Boga wobec ludzi i etapy objawienia, zmierzające ku pełni w Chrystusie. Istotnym akcentem pozostaje zjednoczenie tego, co wieczne i boskie, z tym, co ludzkie, które dokonało się w Jezusie Chrystusie.

<sup>111</sup> Zob. H. Crouzel, *Orygenes*, Kraków 2004<sup>2</sup>, s. 93–119.

W komentarzach Mistra Jana nie brakuje elementów soteriologicznych. Pytanie bowiem o przyczynę Bożego Narodzenia nieuchronnie kieruje uwagę ku zbawieniu, które dotyczy każdego człowieka.

Komentując śmierć Jezusa, Jan z Kwidzyna czyni to w kluczu soteriologicznym, ukazując motywy odkupienia. Kwidzyńskiego teologa nie tyle interesuje przebieg samych wydarzeń, który przecież jest opisany we wszystkich czterech Ewangeliach, a także hymnach chrystologicznych Nowego Testamentu, ile spojrzenie na nie od strony Jezusa, Jego duszy i przeżyć, które ją dotykają.

Wątkami zamykającymi chrystologię komentarza są zstąpienie do otchłani, które Jan z Kwidzyna ukazuje na sposób tomistyczny, sięgając do św. Tomasza z Akwinu, zmartwychwstanie, stanowiące przede wszystkim prezentację tekstów Ewangelii dotyczących chrystofanii, oraz wniebowstąpienie, akcentujące moc wstępującego, wzniosłość miejsc, gdzie Chrystus wstępuje, oraz wspaniałość chwały, do której Zbawiciel idzie.

**4. Istota chrystologii Jana z Kwidzyna.** Jest ona uwarunkowana tematyką *Credo*. Poszczególne artykuły stanowią ramy dla prowadzonych przez kwidzyńskiego teologa analiz, przybierających postać uzasadnienia bądź apologii. Wydobywając z komentarzy wątki chrystologiczne, nietrudno zauważyć, jak różni się wykład Mistra Jana od współczesnej chrystologii zarówno dogmatycznej<sup>112</sup>, jak i fundamentalnej<sup>113</sup>. Średniowieczny teolog prowadzi bowiem analizy chrystologiczne na marginesie komentarzy. Dlatego chrystologia ta nie ma postaci całościowej, ale jest skoncentrowana na motywach obecnych w *Wyznaniu wiary*. Mistrz z Kwidzyna znacznie poszerza jednak tekst *Credo*. Jego uzasadnienia są wieloaspektowe. Jan chce możliwie najdokładniej objaśnić poszczególne artykuły. W jego chrystologii wybrzmiewają wątki charakterystyczne dla późnośredniowiecznej teologii, takie jak motywy Wcielenia czy śmierci Jezusa. Znajdują one zdecydowanie więcej miejsca niż kwestia zmartwychwstania, kluczowa dla współczesnej chrystologii. Kwidzyński teolog nie zajmuje się ziemskim życiem Jezusa. Jego Boska tożsamość, ujawniająca się w historii, nie pojawia się zupełnie. Poza śmiercią i powstaniem z martwych, które to motywy znamionują współczesną chrystologię fundamentalną, inne są nieobecne. Na pewno mocną stroną tej chrystologii jest jej wyraźne nachylenie soteriologiczne<sup>114</sup>. Tutaj Jan jest naśladowcą św. Tomasza z Akwinu<sup>115</sup>. Pojawiają się u teologa z Kwidzyna motywy (zasługi, ofiary, usprawiedliwienia, zbawienie), charakterystyczne dla myśli Akwinaty, oraz argumentacja, którą znamy z *Sumy teologicznej*.

<sup>112</sup> Zob. K.H. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008; *Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk, S. Zatwardnicki, Kraków 2023.

<sup>113</sup> Zob. M. Skierkowski, *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.

<sup>114</sup> Zob. *Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, red. P. Artemiuk, Płock 2015; M. Paluch, *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006. Na temat terminologii soteriologicznej w Piśmie Świętym zob. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 16–22. H. Hoping stwierdza, że w teologii nie brakuje prób, które traktują soteriologię nadrzędnie; w ten sposób chrystologia staje się funkcją soteriologii; por. tenże, *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004, s. 19–22.

<sup>115</sup> Zob. P. Artemiuk, *Zbawienie w ujęciu Marcina Lutra i św. Tomasza z Akwinu. Próba soteriologii porównawczej w perspektywie chrystologii kard. Ch. Schönborna*, „Rocznik Tomistyczny” 9/2020 nr 2, s. 13–39; tam również aktualna bibliografia dotycząca Tomaszowej soteriologii.

Motywy chrystologiczne obecne w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna pozwalają zdefiniować tę postać chrystologii jako głęboko biblijną, integralną, sięgającą do metody scholastycznej, przywołującą takich doktorów Kościoła, jak św. Augustyn czy św. Tomasz, która posiada wyraźną orientację soteriologiczną.

## CHRYSOLOGIA W *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM* JANA Z KWIDZYNA

### STRESZCZENIE

*Expositio Symboli Apostolorum* to dzieło Jana z Kwidzyna (Johannes Marienwerder), stanowiące wyjątkowe źródło późnośredniowiecznej teologii. Celem niniejszego artykułu jest odnalezienie kluczowych motywów chrystologicznych zawartych w *Wykładzie Symbolu Apostolskiego*, ich prezentacja i analiza. Sformułowane w ostatniej części artykułu wnioski są próbą scharakteryzowania chrystologii uprawianej przez Jana z Kwidzyna ze szczególnym odniesieniem do jej współczesnej postaci fundamentalnoteologicznej.

Chrystologia Jana z Kwidzyna jest uwarunkowana tematyką *Credo*. Poszczególne artykuły stanowią ramy dla prowadzonych przez kwidzyńskiego teologa analiz, przybierających postać uzasadnienia bądź apologii. Wydobywając z komentarzy wątki chrystologiczne, nietrudno zauważyć, jak różni się wykład Mistrza Jana od współczesnej chrystologii zarówno dogmatycznej, jak i fundamentalnej. Średniowieczny teolog prowadzi bowiem analizy chrystologiczne na marginesie komentarzy. Dlatego chrystologia ta nie ma postaci całościowej, ale jest skoncentrowana na motywach obecnych w *Wyznaniu wiary*.

Motywy chrystologiczne obecne w *Expositio Symboli Apostolorum* Jana z Kwidzyna pozwalają zdefiniować tę postać chrystologii jako głęboko biblijną, integralną, sięgającą do metody scholastycznej, przywołującą takich doktorów Kościoła, jak św. Augustyn czy św. Tomasz, która posiada wyraźną orientację soteriologiczną.

## CHRISTOLOGY IN JOHN OF KWIDZYN'S *EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM*

### SUMMARY

*Expositio Symboli Apostolorum* is a work by John of Kwidzyn (Johannes Marienwerder), which is a unique source of late medieval theology. The aim of this article is to find the key Christological motifs contained in the *Exposition of the Apostolic Creed*, their presentation and analysis. The conclusions formulated in the last part of the article are an attempt to characterize the Christology practiced by John of Kwidzyn with particular reference to its contemporary fundamental theological form.

The Christology of John of Kwidzyn is conditioned by the theme of the creed. Individual articles provide a framework for the analyzes conducted by the Kwidzyn theologian, which take the form of a justification or apology. Extracting Christological threads from the comments, it is easy to see how Master John's lecture differs from contemporary Christology, both dogmatic

and fundamental. The medieval theologian conducts Christological analyzes on the margins of his commentaries. Therefore, this Christology does not have a comprehensive form, but is focused on the motifs present in the *Confession of Faith*.

The Christological motifs present in the *Expositio Symboli Apostolorum* of John of Kwidzyn allow us to define this form of Christology as deeply biblical, integral, reaching back to the scholastic method, recalling such doctors of the Church as St. Augustine or Saint Tomasz, who has a clear soteriological orientation.

## CHRISTOLOGIE IN DER EXPOSITIO SYMBOLI APOSTOLORUM VON JOHANNES MARIENWERDER

### ZUSAMMENFASSUNG

Die *Expositio Symboli Apostolorum* ist ein Werk von Johannes von Kwidzyn (Johannes Marienwerder), das eine einzigartige Quelle für die spätmittelalterliche Theologie darstellt. Ziel dieses Artikels ist es, die in der *Expositio Symboli Apostolorum* enthaltenen christologischen Schlüsselthemen zu lokalisieren, darzustellen und zu analysieren. Die im letzten Teil des Artikels formulierten Schlussfolgerungen sind ein Versuch, die von Johannes von Kwidzyn praktizierte Christologie unter besonderer Berücksichtigung ihrer zeitgenössischen theologischen Grundform zu charakterisieren.

Die Christologie des Johannes von Kwidzyn ist durch das Thema des Glaubensbekenntnisses bedingt. Einzelne Artikel bilden den Rahmen für die Analysen des Theologen aus Kwidzyn, die die Form einer Rechtfertigung oder Apologie annehmen. Wenn man die christologischen Themen aus den Kommentaren extrahiert, ist es nicht schwer zu erkennen, wie sich die Interpretation des Johannesmeisters von der zeitgenössischen Christologie unterscheidet, sowohl in dogmatischer als auch in fundamentaler Hinsicht. Denn der mittelalterliche Theologe führt christologische Analysen am Rande der Kommentare durch. Daher hat diese Christologie keine ganzheitliche Form, sondern konzentriert sich auf die Motive, die im *Glaubensbekenntnis* vorkommen.

Die christologischen Motive in der *Expositio Symboli Apostolorum* des Johannes von Kwidzyn erlauben es, diese Form der Christologie als eine zutiefst biblische, integrale, auf die scholastische Methode zurückgehende und an Kirchenlehrer wie den heiligen Augustinus und den heiligen Thomas erinnernde Christologie zu definieren, die eine klare soteriologische Ausrichtung hat.

### BIBLIOGRAFIA

- Ansorge D., *Krótką historia teologii chrześcijańskiej*, Kraków 2021.  
Artemiuk P., *Chrystologia „zstępująca” kard. Christopha Schönborna*, Tarnów 2011.  
Artemiuk P., *Wybrane motywy chrystologiczne w „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna*, „Forum Teologiczne” 25(2024), s. 247–259.

- Artemiuk P., *Zbawienie w ujęciu Marcina Lutra i św. Tomasza z Akwinu. Próba soteriologii porównawczej w perspektywie chrystologii kard. Ch. Schönborna*, „Rocznik Tomistyczny” 9/2020 nr 2, s. 13–39.
- Balthasar H.U. von, *Teologia Misterium Paschalnego*, Kraków 2001.
- Balthasar H.U. von, *Eschatologia w naszych czasach*, Kraków 2008.
- Borzyszkowski M., *Jan z Kwidzyna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 913–914.
- Crouzel H., *Orygenes*, Kraków 2004<sup>2</sup>.
- D’Onofrio G., *Historia teologii*, t. II, *Epoka średniowieczna*, Kraków 2010.
- Glauert M., *Pomezkańska kapituła katedralna w czasach średniowiecza (1284–1527)*, przekład i redakcja naukowa R. Biskup, Pelplin 2021.
- Habermas G.R., Licona M.R., *O zmartwychwstaniu Jezusa*, Warszawa 2022.
- Hoping H., *Einführung in die Christologie*, Darmstadt 2004.
- Hoping H., *Jesus aus Galiläa. Messias und Gottes Sohn*, Freiburg im Breisgau 2019.
- Johannes Marienwerder, *Expositio Symboli Apostolorum*, ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk, nr katalogowy Ms 1977.
- Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, przekład J. Wojtkowski, Olsztyn 2023.
- Kaliszuk J., *Johannes Marienwerder*, w: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, red. G. Dunphy, Brill, Leiden, Boston 2010.
- Karczewski M., „*Expositio Symboli Apostolorum*” Jana z Kwidzyna jako źródło badań nad średniowieczną teologią i egzegezą biblijną, „*Studia Elbląskie*” 22/2021, s. 329–346.
- Karczewski M., *Biblical Sources of Ecclesiology in Expositio Symboli Apostolorum by Johannes Marienwerder*, „*Studia Warmińskie*” 59/2022, s. 241–260.
- Karczewski M., Parzych-Blakiewicz K., *Wprowadzenie do transliteracji rękopisów i przekładu polskiego*, w: Jan z Kwidzyna, *Wykład Symbolu Apostolskiego. Expositio Symboli Apostolorum*, przekład J. Wojtkowski, Olsztyn 2023, s. 3–5.
- Knapp M., *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau, 2009.
- Kreeft P., Tacelli R.K., *Podstawy apologetyki chrześcijańskiej. Setki pytań, setki odpowiedzi*, Warszawa 2020.
- Kudasiewicz J., *Biblia księgą zbawienia*, w: *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, Lublin 2000, s. 16–22.
- Menke K.H., *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008.
- Mentzel-Reuters A., *Das pomesanische Domkapitel als literarisches Zentrum. Der Fall des Prager Magisters Johannes Marienwerder*, w: *Deutschsprachige Literatur des Mittelalters im östlichen Europa: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, red. R. G. Päsler – D. Schmidtke, Heidelberg 2006, s. 157–175.
- Misiarczyk L., *Początki chrześcijańskiej nauki o wcieleniu w pismach Ojców Apostolskich*, „*Vox Patrum*” 20/2000, s. 21–40.
- Misiarczyk L., *Teologia Wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „*Vox Patrum*” 20/2000, s. 41–70.
- Paluch M., *Traktat o zbawieniu*, Warszawa 2006.
- Parzych-Blakiewicz K., *Wprowadzenie*, w: M. Borzyszkowski, *Pielgrzymowanie Błogosławionej Doroty z Mątów do Einsiedeln w kontekście wpływów ówczesnych ideałów duchowości religijnej Nadrenii*, cz. 1: *Błogosławiona Dorota z Mątów Wielkich, jej życie religijne i duchowe*, „*Forum Teologiczne*” t. 19(2018), s. 251–252.

Salij J., *Dziela wybrane*, t. I: *Święty Augustyn*, Warszawa 2020.

Salij J., *Dziela wybrane*, t. II: *Święty Tomasz*, Warszawa 2021.

Schönborn Ch., *Gott sandte seinen Sohn. Christologie*, unter Mitarb. M. Konrad, H.P. Weber, Paderborn 2002.

Skierkowski M., *Uczłowieczony Bóg. Chrystologia fundamentalna*, Płock 2013.

*Wiarygodność chrześcijańskiego orędzia zbawienia*, red. P. Artemiuk, Płock 2015.

*Wokół pytań o początki chrystologii*, red. P. Artemiuk, S. Zatwardnicki, Kraków 2023.

## **DZIEJE KOŚCIOŁA A ŻYCIE LUDZI ŚWIĘTYCH ORAZ ŚWIĄTOBLIWYCH: PRZYKŁAD KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA**

**Słowa kluczowe:** sens historii, Kościół, święci, bogobojni, protest, spotkanie, Hozjusz

**Keywords:** sense of history, Church, saints, God-fearing people, protest, encounter, Hosius

**Schlüsselwörter:** Geschichtsbewusstsein, Kirche, Heilige, Gottesfürchtigen, Protest, Treffen, Hosius

Dzieje Kościoła są nierozzerwalnie związane z życiem ludzi, zwłaszcza zaś osób świętych i świętobliwych. Postawienie dziejów Kościoła na pierwszym miejscu może sugerować, że to one wpływały (oczywiście w różnym stopniu) na kondycję i jakość poszczególnych członków wspólnoty kościelnej, kształtując świętych albo prowadząc niektórych ścieżką życia świętobliwego. Wskazana tu kolejność może być jednak odwrotna, gdyż dość często to właśnie życie osób świętych lub świętobliwych wpływało na kształt dziejów Kościoła. Wyznawcy Chrystusa piszą bowiem swoim życiem historię wspólnoty, do której należą.

Skąd człowiek święty, bogobojny lub świętobliwy czerpie moc, by oddziaływać na tak duży organizm, jakim jest Kościół? Odpowiedzi na to pytanie szukać należy w charakterystycznych dla tej grupy osób postawach: protestu oraz spotkania. Pierwsza z form oznacza sprzeciw wobec wszystkiego, co złe i niezgodne z Ewangelią, umniejszające lub wręcz niszczące godność człowieka. Drugą charakteryzuje wyjście do innych, nawiązanie relacji i dialogu, zwłaszcza zaś z tymi, którzy dotknięci są duchową czy egzystencjalną nędzą. Artykuł niniejszy stanowi próbę zdefiniowania i przybliżenia tych dwóch wymiarów i postaw. Najpierw jednak skupia naszą uwagę na kwestii historii i dziejów, w które są wpisane losy ludzi, w tym także świętych i świętobliwych. W dobie postnowoczesności zagadnienie sensu historii czy świadomości historycznej stanowi bowiem temat dość szeroko dyskutowany.

---

\* Prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas OFMConv., profesor Pontificia Facoltà Teologica san Bonaventura-Seraphicum w Rzymie oraz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wieloletni pracownik rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych (Città del Vaticano), obecnie postulator generalny zakonu franciszkanów, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6717-9303>, e-mail: [postulator@ofmconv.net](mailto:postulator@ofmconv.net).

## SKOMPLIKOWANA SYTUACJA HISTORII

Wybitny publicysta, prozaik, kompozytor i krytyk muzyczny Stefan Kisielewski (1911–1991) pisał, że „historia jest niepokorna, a przy tym wije się kręto, zmiennie i dziwnie, czasem zgoła nietypowo, drwiąc sobie ze schematów i stereotypów, zwłaszcza tych urobionych post factum. [...] Czy przeszłość przestaje być sobą dlatego, że terażniejszość ma swe wymagania? Czy przeszłość przestaje być sobą dlatego, że ktoś jej nie zna? [...] Bo ja wierzę w fakty, które, jeśli się zdarzyły, istnieją całą wieczność, wobec czego mogą i powinny być bezinteresownie rejestrowane. Gdybym w to nie wierzył, straciłbym również wiarę w tożsamość siebie samego i swojego życia, wszak w każdej sekundzie zdarza się nam coś nowego, co stawia w nowym świetle to, co zdarzyło się przed ową sekundą. Byłoby zatem ciągłe umieranie faktów, wobec tego żywe okazywałyby się tylko to, co ma nastąpić – wszystko inne natychmiast stawałoby się martwe, a więc bezbronne, niepotrzebne i podatne na wszelkie aktualno-przyszłościowe relacje i interpretacje. A ja wierzę w fakty i w ich równouprawnienie, bez względu na to, kiedy się zdarzyły”<sup>1</sup>.

Współczesność ma poważny problem z czasem, ale jeszcze większy z historią. Kultura, w której żyjemy, nie traktuje czasu jako czegoś jakościowego. Współcześni rozpatrują rolę czasu zgodnie ze znaczeniem wykonywanych w nim czynności. Czas jest zatem postrzegany i odczytywany jako narzędzie, którego używa się w celu uzyskania raczej pewnych dóbr materialnych, a nie dóbr duchowych<sup>2</sup>. Stąd ciągły wyścig w robieniu jak największej liczby rzeczy i załatwianiu jak największej liczby spraw w jak najkrótszym czasie. To zasada, która określa działania większości ludzi naszych czasów, w przeciwieństwie do świętych lub też świątobliwych, którzy byli i są całkowicie inni. Ich najważniejszym pragnieniem nie było bowiem robić albo posiadać, posiadać, dysponować lub panować. Ich najważniejsze pragnienie wyrażało się i wyraża w formułach: mam być coraz bardziej dyspozycyjny wobec Boga, mam być w coraz w większym stopniu w Jego rękach, mam stawiać się Jego narzędziem dobra, miłości i pokoju w świecie. Chcąc być dla Boga, święci chcieli być zarazem coraz bardziej dla człowieka. Modlili się więc, czuwali, podejmowali ascezę, umierali dla siebie samych, by z każdym dniem być bardziej z Bogiem, by być dla Boga, a tym samym ofiarować się innym.

Postnowoczesność odwróciła sens czasu, wręcz go zanegowała. Zanegowała również pojęcie historii jako postępu, rozwoju, wzrostu oraz doskonalenia życia. Przypomina o tym w swojej encyklice *Fratelli tutti* papież Franciszek, mówiąc o dokonującym się współcześnie procesie końca świadomości historycznej, czyli utracie znaczenia historii<sup>3</sup>. Tak więc to, co się kiedyś wydarzyło, nie ma już dziś znaczenia

<sup>1</sup> S. Kisielewski, *Bez dogmatu* (1972), w: tegoż, *Felietony*, t. 4: *Felietony zdjęte przez cenzurę*, Prószyński i S-ka: Warszawa 2014, s. 325–326.

<sup>2</sup> Zob. O. Cyrek, *Wieczność terażniejszości. Psychologiczne ujęcie czasu w kontekście istnienia Boga w ujęciu św. Augustyna*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 379–404.

<sup>3</sup> Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”* (3.10.2020, Rzym), nr 13 w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 31.05.2024).



dla człowieka, jest wręcz bezwartościowe wobec wszystkiego, co nadejdzie. Zdaniem wielu przeszłość nie przekazuje już lekcji życia, nie uczy i nie wychowuje.

Dlaczego historia nie wypełnia już roli nauczycielskiej w postnowoczesnym porządku świata? Bez wątplenia dlatego, że człowiek przestał się nią interesować, nie zna jej i znać nie chce, jak zauważa to Andrea Toniolo<sup>4</sup>. Dla wielu ludzi XXI wieku przeszłość nie jest niczym innym, jak tylko i wyłącznie przeszłością. Twierdzą oni, że niczego nie przekazuje, niczego nie uczy, nie niesie z sobą żadnej wartości. Człowiek postnowoczesny to osoba spoglądająca nie wstecz, ale przed siebie. Choć jednocześnie, jak zauważa to wielu komentatorów, jego spojrzenie jest jednak pełne lęku. Widać w nim strach przed przyszłością, jawiącą się jako niepewna, obca, nieznaną.

Obywatel postmodernistycznego świata nie pamięta, a czasami nie chce pamiętać, że przyszłość czerpie zawsze obficie z przeszłości, że od przeszłości się zaczyna i ku niej w pewnym sensie zawsze powraca. Jego obraz przeszłości, stanowiący niegdyś zwartą mozaikę, rozsypał się – często przy jego pełnej świadomości i pomocy – w drobne fragmenty, przestając komunikować cokolwiek. Zatraciwszy zmysł historyczny, człowiek postnowoczesny uchwycił się wyłącznie fragmentu teraźniejszości, który jest mu znany, pomija zaś większą całość. Miotany jest falami zdarzeń, stał się więźniem chwilowych emocji zamkniętym w małym fragmencie czasu, co pozbawia go jasnych perspektyw. Dość duże grono osób nie postrzega historii jako czegoś, co da się obiektywnie zbadać. Historia przestała być dla nich rezerwuarem mądrości oraz prawdy<sup>5</sup>. Dlatego wielu z nich twierdzi, że wszystko zaczęło się lub zaczyna dopiero dziś i teraz, że współczesność jest nowym początkiem wszelkiego piękna i mądrości.

O tego typu zjawiskach przypomina papież Franciszek, mówiąc: „[...] dostrzegamy kulturowe przenikanie pewnego rodzaju «dekonstrukcjonizmu» według którego ludzka wolność próbuje budować wszystko od zera. Pozostaje niezmienna jedynie potrzeba konsumpcji bez ograniczeń i akcentowanie wielu form indywidualizmu bez treści. Tego dotyczy moja rada, jaką dałem młodym: «jeśli jakaś osoba składa wam propozycję i mówi, byście pomijali historię, czy nie doceniali doświadczenia osób starszych, pogardzali wszystkim, co minione, a patrzyli jedynie w przyszłość, którą ona wam oferuje, czyż nie jest to łatwy sposób pozyskania was dla jej propozycji, abyście robili tylko to, co ona wam mówi? Ta osoba potrzebuje, byście byli puści, wykorzenieni, nieufni wobec wszystkiego, abyście ufali jedynie jej obietnicom i podporządkowali się jej planom». Tak działają ideologie różnych kolorów, które niszczą (lub dekonstruują) wszystko, co inne, i w ten sposób mogą panować bez oporów. Potrzebują do tego ludzi młodych, którzy gardzą historią, odrzucają bogactwo duchowe i ludzkie, przekazywane przez pokolenia, którzy pomijają wszystko, co ich poprzedziło”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> A. Toniolo, *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero: Padova 2013, s. 47n.

<sup>5</sup> Na temat tej ostatniej w sposób fascynujący pisał przed laty, i nie straciło to aktualności, Felipe Fernández-Armesto, wykładowca na Wydziale Historii Nowożytniej Uniwersytetu Oksfordzkiego, w książce *Historia prawdy*, tłum. J. Ruszkowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo: Poznań 1999.

<sup>6</sup> Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”* (3.10.2020, Rzym), nr 13, w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 31.05.2024).

Terminem kluczowym we wskazanym wyżej dekonstrukcjonizmie jest „reforma” wszystkiego, co było ważne i obowiązujące dotychczas, czyli w okresie nowoczesności. Podczas gdy nowoczesność była zdeterminowana racjonalnością, porządkiem, jednolitością oraz faktem, że istnieje tylko jedna prawda absolutna, postnowoczesność zaprzecza temu wszystkiemu i stąd pewien rodzaj „dekonstrukcjonizmu”<sup>7</sup>.

## POWĄTPIEWANIE W SENS HISTORII

W podjętej w niniejszym studium refleksji chodzi o odkrycie relacji między Kościołem jako instytucją a jego członkami. Nie chodzi jednak o wszystkich ze wspólnoty kościelnej, ale wyłącznie o tych, których Kościół wyniósł do chwały ołtarzy lub których proces beatyfikacyjny jest w toku. Chcemy poznać, na tyle, na ile to możliwe, te wzajemne powiązania, zależności, odniesienia. Czy jest to jednak możliwe? Jak już to zauważyliśmy, wielu współczesnych badaczy, filozofów i komentatorów życia widzi w tym obszarze problem. Podają w wątpliwość znaczenie historii, jej sens czy też wewnętrzną logikę<sup>8</sup>. Wielu twierdzi też, że w chaosie zdarzeń trudno dostrzec ich wzajemne powiązania, wpływy lub oddziaływanie. Nie dostrzegają oni żadnego sensu poszczególnych zdarzeń. W efekcie znaczenie i wartość tego, co się dzieje, bieg historii, jej kierunkowość itp. wymykają się zewnętrznemu obserwatorowi, są nieuchwytnie lub pozbawione sensu. Co zatem zrobić? Czy jest sposób, by tym procesom jakoś zaradzić? Ciekawe rozwiązanie wysuwa tutaj włoski filozof i wykładowca Uniwersytetu Kalifornijskiego w Los Angeles Remo Bodei (1938–2019). By wydostać się z jednokierunkowej, zamkniętej rzeczywistości, należy jego zdaniem przeformatować stawiane wcześniej pytania. Uważa więc, że powinny one być zawarte w tym jednym: jak doszliśmy do przekonania, że historia ma znaczenie<sup>9</sup>?

Warto w tym miejscu dodać, że termin grecki *στορία*, użyty przez Herodota, którego Cyceron nazwał ojcem historii, oznaczał badanie, dochodzenie. Dopiero z czasem pojęcie to nabrało obecnego znaczenia. U Herodota jednak nie miało ono nic wspólnego z przeszłością. Wiąż historii z przeszłością to idea znacznie późniejsza. Herodot uważał, że zadaniem historii jest zrekonstruować wydarzenia, które niektórzy widzieli na własne oczy albo o których słyszeli osobiście od naocznych świadków<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Z.J. Kijas, *Dziedzictwo papieża Franciszka. Rozmawiał P. Koźlak*, Wydawnictwo Bratni Zew – Homo Dei: Kraków 2023, s. 456.

<sup>8</sup> Zob. J. Barberowski, *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, 3. Aufl., C.H. Beck: München 2014; L. Kolmer, *Geschichtstheorien*, Fink: Paderborn 2008; *Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, red. V. Depkat, M. Müller, A.U. Sommer, Franz Steiner Verlag: Wiesbaden 2004. Ostatni z przykładów to publikacja obejmująca zbiór tekstów różnych autorów, których tematem wiodącym jest kwestia historii i jej sensu.

<sup>9</sup> R. Bodei, *Se la storia ha un senso*, w: *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* [on-line], <https://www.iisf.it/index.php/istituto/archivio-storico/remo-bodei-se-la-storia-ha-un-senso-1-5.html> (dostęp: 3.04.2024).

<sup>10</sup> Por. Cz. Bartnik, *Historia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 938–940.

## SENS HISTORII

Znaczenie i sens historii są odczytywane i wyjaśniane na różne sposoby. Na Zachodzie na przykład, począwszy od początków zachodniej historiografii, jest ona rozumiana jako boski projekt. Tak właśnie postrzegana była przez wspomnianego już Herodota. Grecki mędrzec widział w niej określony układ zdarzeń, głęboki sens, odpowiednią perspektywę i zamiar, trudne wprawdzie do pełnego odkrycia i zrekonstruowania, ale odpowiadające pewnym koncepcjom. Silne było wówczas przekonanie, że rozwój wydarzeń opisywany przez historii, ma zawsze pewną granicę, limit, cel, jasny zamiar, ale tylko dla bogów. Człowiek bowiem swoim ludzkim działaniem może wprawdzie dokonać wiele, ale jest jednak za słaby, by gruntownie wpływać na zmianę biegu zdarzeń, który wyznaczają siły wyższe<sup>11</sup>. W ten sposób nawet wielkie postacie historii, potężni władcy i bohaterowie nie mogli przekroczyć owego limitu i nie byli w stanie odwrócić biegu historii. Nie potrafili pchnąć jej na inne tory aniżeli te wyznaczone przez bogów. W ten sposób historia stawała się świadkiem określonej równowagi bosko-ludzkiej, jednak podmiotem rozgrywającym w tym obszarze byli nie ludzie, ale bogowie. Oni wyznaczali zakres działań człowieka, stawali na straży granic określonego planu rozwoju historii, co sprawiało, że żadne ze stworzeń nie było w stanie tych granic przekroczyć. Teksty mitologiczne mówią tu wręcz o pewnej zazdrości bogów, którzy nią ogarnięci nie zezwalali ludziom wyjść poza to, co sami zaplanowali. Nie było więc ich zgody na wolność i decyzje człowieka, na to, co sam chce uczynić. Decyzja była bowiem po stronie bogów.

Na przestrzeni wieków pojawiały się kolejne próby odkrycia i zrozumienia sensu historii. Starano się zatem dotrzeć np. do wewnętrznej logiki wydarzeń, jakie rozgrywały się w czasie, czy też do zrozumienia struktury gwarantującej lub motywującej taki, a nie inny rozwój wypadków. Niezwykle pomocne okazywały się tutaj kategorie mitu, obrzędu albo też innych praw, które w jakimś stopniu podważały pozorny chaos zdarzeń, wprowadzając określony porządek, następstwo wypadków, jakiś rodzaj celowości<sup>12</sup>.

## HISTORIA KOŚCIOŁA

Inaczej aniżeli starożytni badacze historię postrzegają teologowie chrześcijańscy. Jest to według nich przestrzeń, w której ludzie w swej wolności mogą podejmować decyzje, choć jednocześnie działania te, jak zauważa to Michael Schmaus, dokonują się pomiędzy wpływami mocy nieba i szatana<sup>13</sup>. Według Mikołaja Bierdiajewa, rosyjskiego filozofa zaliczanego do grona największych myślicieli prawosławnych XX wieku, znaczenie historii polega właśnie na objawieniu tych zasad. Twierdzi on,

<sup>11</sup> Pisałem o tym więcej w książce: Z.J. Kijas, *Opatrzność i przeznaczenie*, Wydawnictwo Bratni Zew: Kraków 2021.

<sup>12</sup> Por. M.E. Hobart, *The Paradox of Historical Constructionism*, „History and Theory” 28(1989), s. 45–58.

<sup>13</sup> M. Schmaus, *Elemente einer christlichen Geschichtstheologie*, w: *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposium*, red. R. Wisser, Niemeyer Verlag: Tübingen 1960, s. 784 f.

że ludzkie przeznaczenie leżące u podstaw historii zakłada ponadhistoryczny cel, ponadhistoryczny proces oraz ponadhistoryczne rozwiązanie, które mają się ujawnić lub też stać czytelne (jasne) dopiero w innym, wiecznym czasie<sup>14</sup>. Z kolei Henri de Lubac, jeden z najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku, pisał, że „od stworzenia do końca świata, poprzez opór materii i poważniejszy jeszcze sprzeciw stworzonej wolności, poprzez szereg etapów, z których najważniejszym jest Wcielenie – realizuje się ten sam plan Boży [...] są to dzieje przenikania Chrystusa w ludzkość”<sup>15</sup>. Tak więc z woli samego Stwórcy historia posiada ukrytą logikę oraz swój wewnętrzny cel. I chociaż nie jest on w pełni znany ludziom, lecz tylko Bogu, który jest Panem historii, nic, co dzieje się w świecie oraz w Kościele, nie jest przypadkowe. Historia widziana i odczytywana w „boskim” kluczu, mimo różnych trudności, niesie w sobie określony zamysł, endogenną logikę. W odkryciu owej mądrości Stwórcy na torach prowadzenia dziejów świata dopomaga wiara, która ułatwia spojrzenie głębiej, poza parawan przypadkowości.

Refleksja nad przeszłością, w tym również nad historią Kościoła i świętych, tylko pozornie wydaje się czymś odległym. Jest odległa, gdy chodzi o czas, ale nie w odniesieniu do takich pojęć, jak dobro, prawda, miłosierdzie czy miłość. Odległość czasowa nie dotyczy też osób uznanych za święte, które żyjąc w obecności Boga, „działają” również teraz – owocnej, aniżeli miało to miejsce w niegdyś, w okresie ich ziemsko-czasowo-materialnej egzystencji. Zapewne uboższa byłaby historia Kościoła, gdyby zabrakło w niej Franciszka z Asyżu, Bonawentury, Tomasza z Akwinu czy Roberta Bellarmina. Gdyby zabrakło w niej dzieła tak znanych pasterzy, jak Maksymilian Maria Kolbe czy Jan Paweł II, albo mniej rozpoznawalnych, jak choćby Sługa Boży kard. Stanisław Hozjusz. W jaki sposób należałoby rozumieć dzieje nasze i przyszłych pokoleń, gdybyśmy byli pozbawieni tylu pięknych wzorców? Uczą one przecież, że historie ludzi, nawet te trudne i tragiczne, wpisują się zawsze w Boży plan, w historię ludu Bożego, czyli Kościoła, którego zwieńczeniem jest jedność wszystkich w Chrystusie (zob. Gal 3,28).

## ŚWIĘCI PISZĄ HISTORIĘ KOŚCIOŁA

Na kartach długiej historii Kościoła odnajdujemy liczne przykłady życia świętych, świątobliwych i bogobożnych, a także tych, którzy popełnili nieodwracalne w skutkach zło. Mamy w tym gronie heroicznym bohaterów i szaleńców wiary, grzeszników, jak też destruktorów i tchórzy. W tle ich życia widnieją różnego rodzaju konflikty kulturowe oraz religijne, a także wojny i niszczące ideologie, które przenikały historię świata i Kościoła. Miały one wpływ na duchową i moralną jakość życia jednostek oraz całej wspólnoty kościelnej. Wpływały na kształt prorockiej misji Kościoła oraz jego oddziaływanie na ludzi i dzieje świata. Jak już wskazaliśmy wyżej, w dziejach świata odnajdujemy także liczne przykłady promieniowania życia ludzi świętych

<sup>14</sup> Zob. M. Bierdiajew, *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk: Kęty 2002, s. 10–11 oraz M. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk: Kęty 2004, s. 124.

<sup>15</sup> H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak: Kraków 1988, s. 128.

i świętobliwych na życie Kościoła. By proces ten zrozumieć i zgłębić, trzeba bliżej poznać naturę osoby świętej.

Życie człowieka świętego charakteryzują trzy wymiary. Po pierwsze: żyje on pełnią życia. Po drugie: odrzuca to, co jest moralnie lub intelektualnie złe. Ma zawsze odwagę, by sprzeciwić się wszystkiemu, co poniża osobę Boga oraz człowieka. Po trzecie: święty to człowiek pięknych, dojrzałych i twórczych spotkań.

Jak rozumieć wskazane tutaj wymiary? Otóż każdy święty wzrasta jako człowiek na konkretnej ziemi, ma swoją ojczyznę, przestrzeń do działania i czas. Na tym gruncie rozwija się i promieniuje na innych, obdarzony Bożymi darami oraz talentami, czasami bardzo wszechstronnymi. Wielu z wyniesionych do chwały ołtarzy to ludzie, którzy interesowali się sztuką, malarstwem, architekturą, rzeźbą, muzyką, literaturą. Nie rezygnowali z tego, co otrzymali, ani z tego, co wykształcili w sobie. Wielu z nich podejmowało jednocześnie ascezę, która uwarżliwiała ich jeszcze bardziej na obecność Boga w codzienności, a także wzmacniała w nich estetyczną i duchową wrażliwość na to, co istotnie piękne, dobre i cenne. Każdy święty tocząc duchowe zmagania, starał się żyć w bogatej i wszechstronnej harmonii spraw boskich i ludzkich. Żył więc pełnią życia, opierając je na Ewangelii Chrystusa, co pozwalało na zdecydowany sprzeciw wobec zła i prowadziło do dojrzałych, pełnych odpowiedzialności spotkań z drugim człowiekiem. Tu właśnie objawiały się prawdziwa szlachetność i dobroć, polegające na dzieleniu się z innymi tym, w co wierzyli, czym żyli.

## PROTEST I SPOTKANIE

Tak więc każdy święty czy świętobliwy człowiek, rozmiłowany w Bogu i Jego stworzeniu, przechodził w swoim życiu duchowym dwa różniące się od siebie etapy<sup>16</sup>. Pierwszym z nich był rodzaj wspomnianego już protestu, drugim – odwrotność pierwszego, czyli spotkanie. Protest związany był zawsze ze stanowczym sprzeciwem wobec tego, co złe, nieprawe, niesprawiedliwe, grzeszne, co podważa działanie Boga i niszczy godność człowieka. Był on jednocześnie stawianiem po stronie prawdy, dobra, sprawiedliwości, tego, co szlachetne, co wynika z prawa Bożego. Święci sprzeciwiali się złu, a tym samym promowali dobro.

Bardzo często w życiu świętych odnajdujemy też wyraźną niechęć do tego, co duchowo i intelektualnie małe, co nie rozwija, ale pomniejsza człowieka, co nie mobilizuje do rozwoju, ale blokuje i zamyka. Ów protest, bunt wynika zawsze z radykalizmu ewangelicznego (por. Mt 5,3-10; Rz 12,21), zdecydowanej niezgody na zło, które dzieje się w świecie, a także bardzo często w Kościele. Swoje sprzeciw święci wyrażali w ciągu wieków słowem, poprzez gesty, konkretne zachowania, czasami również poprzez wybory życiowe. Ich celem nie było jednak skupienie otoczenia na tych działaniach, ale wskazywanie na Boga, a w wielu sytuacjach także przypomnienie o godności człowieka. O takim zapewne proteście i sposobie sprzeciwu myślał Jezus, gdy mówił: „Od czasu Jana Chrzciciela aż dotąd królestwo niebieskie doznaje gwałtu, a zdobywają je ludzie gwałtowni” (Mt 11,12).

<sup>16</sup> Z.J. Kijas, *Święci a przyszłość świata*, Wydawnictwo Naukowe UPJP2: Kraków 2021, s. 13–35.

Zatrzymanie się na zjawisku protestu i sprzeciwu, tak bardzo charakterystycznych dla życia osób świętych i świętobliwych, nie daje pełni szkicowanego obrazu. Ich życie obfituje przecież także, a może przede wszystkim, w formy spotkania. Autentyczna świętość, świętobliwość czy pobożność to wejście w dialog, nawiązanie relacji, rozmowy, przyjaźni zarówno z Bogiem, jak i z ludźmi. W spotkaniu tym święty czy świętobliwy gotowy będzie oddać życie dla Ewangelii, a także za przyjaciół oraz nieprzyjaciół swoich (por. J 15, 13). Wchodząc w relację, pokaże odwagę w nauczaniu, nie ulegnie się korygowania błędów, zachęci do poprawy, a nawet upomni, jeśli zajdzie taka potrzeba. Uczyni to jednak zawsze i wyłącznie po to, by objawiły się prawda i dobro samego Boga, a błądzący bliźni został przez efekt owego spotkania ocalony.

Spotkanie świętego i jego dialog z innym człowiekiem są niemożliwe bez spotkania i doświadczenia miłości Boga. To z nich bowiem wyrastają świętość i świętobliwość, o czym wyraźnie przypomina Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* (1979). Papież wskazuje, że człowiek nie może żyć i właściwie rozwijać się bez miłości. Jeśli tak jednak się dzieje, to pozostaje on sam dla siebie istotą niezrozumiałą, a jego życie jest pozbawione sensu. Dlatego Chrystus Odkupiciel poszukuje, odnajduje i „objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi”. Człowiek zaś rozpoznaje w Chrystusie swoją właściwą wielkość, godność i wartość. W tajemnicy odkupienia zostaje on jak gdyby na nowo potwierdzony, na nowo wypowiedziany<sup>17</sup>. Z tego właśnie pierwszego i najważniejszego spotkania swego życia ludzie święci i świętobliwi czerpią siłę do spotkań z innymi w ich potrzebach i trudnościach, w ich egzystencjalnej i duchowej inności. Cechą charakterystyczną owego „świętego spotkania” będzie zawsze poszukiwanie i odnalezienie dobra wspólnego, nie zaś zatrzymanie się na indywidualnej korzyści każdego z jego uczestników. Tego typu rytm spotkań wyznaczał bieg życia świętych, świętobliwych i bogobojnych w minionych wiekach, tak też jest i dziś, we współczesnej kulturze materializmu.

## KARDYNAŁ STANISŁAW HOZJUSZ

W zakończeniu niniejszej refleksji przypominamy dla przykładu mało znaną dziś szerszym kręgom postać kard. Stanisława Hozjusza (1504–1579)<sup>18</sup>. Trwa jego proces beatyfikacyjny. Patrząc na tę wybitną osobę i dzieło jej życia, widzimy pasterza Kościoła, humanistę, teologa, wielkiego apologetę, a zwłaszcza kogoś, kto sprzeciwiał się reformacji<sup>19</sup>. Nie jest to jednak obraz pełny. Warto ubogacić go jeszcze wspomnianymi już wyżej odcieniami protestu i spotkania. W istocie odnajdujemy

<sup>17</sup> JanPawełII, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1970, Rzym), nr 10, w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 14.06.2024).

<sup>18</sup> Artykuł opiera się na tekście mojej prelekcji podczas Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Kardynał Stanisław Hozjusz: teolog, humanista, dyplomata i kandydat na ołtarze” (6–8 maja 2024, Uniwersytet Gregoriański w Rzymie).

<sup>19</sup> Zob. A. Szorc, *Rola dziejowa kard. Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, s. 99–111; Z.J. Kijas, *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, s. 285–295.

je również w postawie i działaniach biskupa warmińskiego i kardynała Kościoła rzymskiego. Doświadczenie wiary w Boga, życie sakramentalne, rozwój intelektualny i wzrost duchowy, które dokonywały się przez lata edukacji, a potem gorliwej pracy na dworze królewskim oraz na niwie Kościoła, sprawiły, że stał się Hozjusz człowiekiem ewangelicznego protestu<sup>20</sup>. Potrafił bowiem wyrażać swój sprzeciw wobec tego, co wspólnotę kościelną w dobie reformacji umniejszało i osłabiało. Protest powiązany ze spotkaniem, a więc próbami poszukiwania dialogu i relacji, odnaleźć można w inicjatywach duszpasterskich, przepowiadaniu, korespondencji, a zwłaszcza dziełach apologetycznych i polemicznych kard. Hozjusza<sup>21</sup>. Widzimy tu zatem również elementy protestu i spotkania, tak bardzo charakterystyczne dla życia osób świętych, świętobliwych czy też bogobojnych. Widzimy także oddziaływanie jednostki na duży organizm Kościoła, na jego historię, na dzieje wspólnoty chrześcijańskiej przeżywającej w szesnastym stuleciu dramatyczny kryzys rozłamu.

## DZIEJE KOŚCIOŁA A ŻYCIE LUDZI ŚWIĘTYCH ORAZ ŚWIĄTOBLIWYCH: PRZYKŁAD KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA

### STRESZCZENIE

Artykuł omawia i przybliża dyskutowane mocno w dobie postnowoczesności zagadnienie sensu historii oraz świadomości historycznej. Współcześnie widzimy bowiem silne prądy odrzucające koncepcję historii jako rozwoju. Przypomina o tym zwłaszcza papież Franciszek, mówiąc o dokonującym się dziś procesie końca świadomości historycznej, czyli utracie znaczenia historii (encyklika *Fratelli tutti*). W historię tę, a zwłaszcza w dzieje Kościoła, wpisane jest życie ludzi świętych i świętobliwych. Swoim życiem oddziałują oni na jej bieg oraz kształt wspólnoty kościelnej, do której należą. Oddziaływanie to charakteryzują opisane w artykule postawy: protestu oraz spotkania, sprzeciwu oraz dialogu. Dla przykładu w zakończeniu artykułu ukazana została osoba kard. Stanisława Hozjusza ((1504–1579), biskupa warmińskiego, humanisty, teologa, apologety, kandydata do chwały ołtarzy, w którego działaniach odnajdujemy również elementy protestu i spotkania.

<sup>20</sup> Widać to na przykład w batalii o kościół św. Mikołaja w Elblągu, którą Hozjusz toczył przez wiele lat z miejscowymi luteranami jako biskup warmiński. Zob. *Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520–1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich*, zebra. i opr. A. Szorc, Olsztyn 2002, s. 10.

<sup>21</sup> Zob. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 1999; S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 2001; S. Hozjusz, *O postępowaniu z odłączonymi*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 2009; J. Jezierski, *Zagadnienia tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 21(1984), s. 160–169; J. Wojtkowski, *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę Mszy?*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Wydział Teologii UWM: Olsztyn 2007, s. 441–451.

**HISTORY OF THE CHURCH  
AND THE LIVES OF SAINTS AND GOD-FEARING PEOPLE:  
EXAMPLE OF CARDINAL STANISŁAW HOSIUS**

SUMMARY

The article discusses and takes a closer look at the heavily debated issue of the meaning of history and historical consciousness in the post-modern era. For today we see strong currents rejecting the concept of history as development. Pope Francis in particular reminds us of this when he speaks of the process of the end of historical consciousness that is taking place today, that is, the loss of the meaning of history (encyclical *Fratelli tutti*). This history, and especially the history of the Church, includes the lives of holy and saintly people. By their lives they influence its course and the shape of the ecclesial community to which they belong. This impact is characterised by the attitudes described in the article: protest and encounter, opposition and dialogue. For example, the article concludes by presenting the person of Cardinal Stanislaus Hosius (1504–1579), Bishop of Warmia, humanist, theologian, apologist, candidate for the glory of the altars, in whose actions we also find elements of protest and encounter.

**DIE GESCHICHTE DER KIRCHE  
UND DAS LEBEN DER HEILIGEN UND GOTTESFÜRCHTIGEN MÄNNER:  
DAS BEISPIEL VON KARDINAL STANISŁAW HOSIUS**

ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Artikel wird die Frage nach der Bedeutung der Geschichte und des Geschichts- bewusstseins erörtert und behandelt, die in der Postmoderne heftig debattiert wird. In der Tat gibt es heute starke Strömungen, die das Konzept der Geschichte als Entwicklung ablehnen. Daran erinnert uns insbesondere Papst Franziskus, wenn er vom Prozess des Endes des Geschichts- bewusstseins spricht, der sich heute vollzieht, d. h. vom Verlust des Sinns der Geschichte (Enzyklika "Fratelli tutti"). Zu dieser Geschichte, insbesondere zur Geschichte der Kirche, gehört das Leben der heiligen und heiligmäßigen Menschen. Durch ihr Leben beeinflussen sie den Lauf der Geschichte und die Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft, der sie angehören. Dieser Einfluss ist durch die im Artikel beschriebenen Haltungen gekennzeichnet: Protest und Begegnung, Opposition und Dialog. Am Ende des Artikels wird zum Beispiel die Person von Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579), Bischof von Ermland, Humanist, Theologe, Apologet, Kandidat für die Ehre der Altäre, vorgestellt, in dessen Handeln wir ebenfalls Elemente von Protest und Begegnung finden.



## BIBLIOGRAFIA

- Barberowski J., *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*, 3. Aufl., C.H. Beck: München 2014.
- Bartnik Cz., *Historia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, k. 938–940.
- Bierdiajew M., *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk: Kęty 2004.
- Bierdiajew M., *Sens historii. Filozofia losu człowieka*, tłum. H. Paprocki, Antyk: Kęty 2002.
- Bodei R., *Se la storia ha un senso*, w: *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* [on-line], <https://www.iisf.it/index.php/istituto/archivio-storico/remo-bodei-se-la-storia-ha-un-senso-1-5.html> (dostęp: 3.04.2024).
- Cyrek O., *Wieczność terażniejszości. Psychologiczne ujęcie czasu w kontekście istnienia Boga w ujęciu św. Augustyna*, „*Studia Elbląskie*” 24(2023), s. 379–404.
- Fernández-Armesto F., *Historia prawdy*, tłum. J. Ruzkowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka: Poznań 1999.
- Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”* (3.10.2020), w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp: 31.05.2024).
- Hobart ME., *The Paradox of Historical Constructionism*, „*History and Theory*” 28(1989), s. 45–58.
- Hozjusz S., *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 1999.
- Hozjusz S., *O postępowaniu z odłączonymi*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 2009.
- Hozjusz S., *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, tłum. bp J. Wojtkowski, SQL: Olsztyn 2001.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (4.03.1970, Rzym), nr 10, w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html) (dostęp: 14.06.2024).
- Jeziński J., *Zagadnienia tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, „*Studia Warmińskie*” 21(1984), s. 160–169.
- Kijas Z.J., *Dziedzictwo papieża Franciszka. Rozmawiał P. Kozłak*, Wydawnictwo Bratni Zew – Homo Dei: Kraków 2023.
- Kijas Z.J., *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jeziński, SQL: Olsztyn 2005, s. 285–295.
- Kijas Z.J., *Opatrzność i przeznaczenie*, Wydawnictwo Bratni Zew: Kraków 2021.
- Kijas Z.J., *Święci a przyszłość świata*, Wydawnictwo Naukowe UPJP2: Kraków 2021.
- Kisielewski S., *Bez dogmatu* (1972), w: S. Kisielewski, *Felietony*, t. 4: *Felietony zdjęte przez cenzurę*, Prószyński i S-ka: Warszawa 2014.
- Kolmer L., *Geschichtstheorien*, Fink: Paderborn 2008.
- Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit*, red. V. Depkat, M. Müller, A.U. Sommer, Franz Steiner Verlag: Wiesbaden 2004.
- Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak: Kraków 1988.
- Rywalizacja katolików z luteranami o kościół św. Mikołaja w Elblągu 1520–1621. Źródła do dziejów reformacji w Prusach Królewskich*, zebrał i opr. A. Szorc, Olsztyn 2002.
- Schmaus M., *Elemente einer christlichen Geschichtstheologie*, w: *Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion*, red. R. Wisser, Niemeyer Verlag: Tübingen 1960, s. 779–794.

Szorc A., *Rola dziejowa kard. Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, p. 99–111.

Toniolo A., *Cristianesimo e verità. Corso di teologia fondamentale*, Edizioni Messaggero: Padova 2013.

Wojtkowski J., *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę Mszy?*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Wydział Teologii UWM: Olsztyn 2007, s. 441–451.

## LE CHIESE TITOLARI ROMANE DEL CARDINALE STANISLAO OSIO

**Parole chiave:** Stanislao Osio, cardinale, Roma, chiese (titolari) cardinalizie  
**Keywords:** Stanislaus Hosius, cardinal, Rome, cardinal (titular) churches  
**Schlüsselwörter:** Stanislao Osio, Kardinal, Rom, Kardinal (titular) kirchen  
**Słowa kluczowe:** Stanisław Hozjusz, kardynał, Rzym, kościoły (tytularne) kardynalskie

Un'antica tradizione lega il titolo cardinalizio ad una delle chiese di Roma per sottolineare lo stretto legame del prelato con il papa e con la Chiesa di Roma. Tra i cardinali del XVI secolo spicca la figura del cardinale polacco, Stanislao Osio (1504 - 1579), un legato del papa al concilio di Trento<sup>1</sup>. Dalla sua promozione cardinalizia nel 1561 fino alla sua morte, avvenuta nel 1579, gli furono assegnate, successivamente, nove chiese titolari.

---

\* Prof. Dr. Paweł Sambor OFM - Facoltà di Teologia della Pontificia Università "Antonianum", Roma (Italia), aree di ricerca: sacramentologia, liturgia, patrologia, spazio liturgico, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5539-7568>, e-mail: [pawel\\_sambor@wp.pl](mailto:pawel_sambor@wp.pl)

<sup>1</sup> Stanislao Osio (latino: Hosius) - nato nel 1504 a Cracovia e morto nel 1579 a Capranica, vicino a Roma - è stato uno dei principali rappresentanti della Controriforma cattolica del XVI secolo, teologo, umanista e diplomatico, servitore di Dio della Chiesa cattolica. Si diplomò all'Accademia di Cracovia nel 1524 e in seguito fu maestro dei giovani alla corte dei vescovi di Cracovia. Fu mandato a studiare in Italia, dove ottenne il dottorato in entrambi i diritti all'Università di Bologna nel 1534. Al suo ritorno in Polonia fu nuovamente attivo alla corte del vescovo di Cracovia e, grazie al suo patrocinio, divenne segretario del re di Polonia e poi gran segretario reale. Fu ordinato sacerdote nel 1543 e divenne vescovo di Chelmo nel 1549. Nel 1551 fu nominato vescovo della diocesi di Warmia e senatore del Regno di Polonia. Fu consigliere di Papa Paolo IV nella sua lotta contro la Riforma. Creato cardinale nel 1561, negli anni 1562-1563 fu legato pontificio al Concilio di Trento, di cui applicò coerentemente le decisioni nella diocesi di Warmia. Papa Gregorio XIII lo nominò gran penitenziere nel 1573. Morì in fama di santità. Fu sepolto nella sua chiesa titolare di Santa Maria in Trastevere a Roma. Esiste una ricca letteratura su Hosius, soprattutto in lingua polacca (si tratta in gran parte di autori associati all'arcidiocesi di Warmia). Cfr. J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 6, Lublin 1993, col. 1257-1260; I. Makarczyk, *Bibliografia „hozjańska” (1970-2004)*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie (La persona, il pensiero, l'opera, i tempi, l'importanza)*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, p. 387-411.

Questo articolo è diviso in tre parti. In primo luogo vengono illustrati i tratti salienti della storia del titolo cardinalizio. Successivamente, viene presa in esame la questione delle “chiese cardinalizie”. Infine, vengono presentate le nove chiese titolari del cardinale Stanislao Osio. L’obiettivo di quest’ultima parte non è ovviamente quello di esporre in modo esaustivo la storia di un determinato luogo, ma, semplicemente, quello di segnalare alcuni elementi della sua storia.

## STORIA DEL TITOLO CARDINALIZIO

Le origini e la storia dell’evoluzione del titolo cardinalizio sono state studiate da diversi autori<sup>2</sup>. In questo articolo ci limiteremo a fornire alcune informazioni generali. Anzitutto bisogna osservare che la parola „cardinale”, prima di diventare un termine tecnico per designare una dignità ecclesiastica, esprimeva piuttosto un legame stabile con una chiesa (e quindi una funzione). In questo senso, il termine „cardinale presbitero” indica essenzialmente un presbitero „incardinato” in modo stabile ad una chiesa<sup>3</sup>. Lo stesso vale per il cardinale vescovo<sup>4</sup>. Questo termine, inizialmente, non è limitato alla Chiesa di Roma<sup>5</sup>; si conoscono infatti dei casi in cui il termine „cardinale” veniva utilizzato con questa accezione anche altrove<sup>6</sup>. A Roma il termine è applicato soprattutto ai presbiteri dei *tituli*, cioè ai presbiteri delle chiese titolari „del quartiere”<sup>7</sup>. L’espressione „cardinale diacono” inizialmente è meno presente ma, allo stesso tempo, non del tutto assente ed indica sia una certa stabilità delle funzioni del diacono, sia il suo legame con il vescovo di Roma<sup>8</sup>. Il termine „vescovo cardinale”,

<sup>2</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 2, dir. R. Naz, Paris 1937, col. 1310-1339; M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal dans l’Eglise Romaine*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, p. 113-144; F. De la Hera, *La reforma del Colegio cardenalicio bajo el pontificado de Juan XXIII*, „*Ius Canonicum*” 2/2(1962), p. 677-716; T. Bertone, *Il servizio del cardinalato al ministero del successore di Pietro*, „*Salesianum*” 48(1986), p. 109-121; B. Ardura, *Cardinale*, in *Lessico di Storia della Chiesa*, red. B. Ardura, Città del Vaticano 2020, p. 119-125; G. Mollat, *Contribution à l’histoire du Sacré Collège de Clément V à Eugène IV*, “*Revue d’histoire ecclésiastique*” 46(1951), p. 22-112.566-594.

<sup>3</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1313-1315; M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal*, p. 123.

<sup>4</sup> M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal*, p. 143-144: “Qu’il s’agisse des sept évêques suburbicaires, des prêtres des titres ou des diacres régionnaires, le qualificatif de *cardinalis* signifie donc, à l’origine que ces personnages étaient fixés, «incardinés» à leur poste et par conséquent à l’Église romaine”.

<sup>5</sup> A partire dal X secolo il termine „cardinale” viene limitato sempre più alla Chiesa di Roma. Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1315.

<sup>6</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1315; M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal*, p. 114-123.

<sup>7</sup> Cfr. M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal*, p. 127-137.

<sup>8</sup> M. Andrieu, *L’origine du titre de cardinal*, p. 138: „Tout porte à croire qu’il en fut des sept diacres régionnaires comme des prêtres des titres: lorsqu’on les appela «cardinaux», on voulut avant tout mettre en relief leur affectation inamovible à un poste essentiel de la hiérarchie romaine. Les chefs administratifs des sept régions ecclésiastiques étaient ainsi distingués des diacres ordinaires, dont les uns ne faisaient qu’un stage à ce degré, en attendant l’ordination sacerdotale, tandis que les autres, n’ayant aucun espoir de s’élever plus haut, étaient les modestes auxiliaires des prêtres et remplissaient auprès d’eux les fonctions diaconales dans les sanctuaires de tout rang. Quelques textes marquent la différence entre les diacres cardinaux et les autres”.

menzionato per la prima volta nell'VIII secolo, riguarda i sette vescovi suburbicari che appartengono in certo senso al clero romano in quanto „incaricati” delle celebrazioni nella Basilica Lateranense<sup>9</sup>.

Con l'andar del tempo, il riferimento alla funzione cede il passo al significato più onorifico del termine „cardinale” per esprimere una più alta dignità ecclesiastica, in quanto si trattava di un prelato che era il più stretto collaboratore del papa. Si deve notare che fino al XVI secolo il numero dei cardinali rimane comunque flessibile. Il numero di „settanta” come numero definitivo del Collegio cardinalizio viene introdotto da Sisto V il 3 dicembre 1586<sup>10</sup> e resterà in vigore fino a quando non sarà abrogato da Giovanni XXIII<sup>11</sup>. Paolo VI, poi, fisserà a 120 il numero massimo dei cardinali elettori<sup>12</sup>.

### LA QUESTIONE DELLE CHIESE CARDINALIZIE

Lo specifico del titolo cardinalizio è l'attribuzione di una chiesa che si trova a Roma o nei suoi dintorni. Si distinguono tre diversi titoli cardinalizi legati alla diversità delle rispettive chiese: il cardinale vescovo, il cardinale presbitero, il cardinale diacono. Il titolo di cardinale vescovo è legato all'attribuzione della chiesa titolare suburbicaria che riprende la tradizione delle sette antiche sedi episcopali suburbane. Dato che il cardinale Stanislao Osio non è stato titolare di questo tipo di chiesa, non ci dilungheremo su questo punto<sup>13</sup>.

Il titolo di cardinale presbitero è legato all'attribuzione di un *titulus* romano, cioè della struttura pastorale e amministrativa presieduta da un presbitero<sup>14</sup>. Anticamente

<sup>9</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1313; M. Andrieu, *L'origine du titre de cardinal*, p. 123-126; T. Bertone, *Il servizio del cardinalato*, p. 111.

<sup>10</sup> Il Collegio dei cardinali è composto di 6 cardinali vescovi suburbicari, 50 cardinali presbiteri e 14 cardinali diaconi.

<sup>11</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1320-1321; F. De la Hera, *La riforma del Colegio cardenalicio*, p. 682-699.

<sup>12</sup> Cfr. Paolo VI, *Costituzione apostolica "Romano pontifici eligendo" circa la Vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Romano Pontefice* (1° ottobre 1975). Vedi anche *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio "Ingravescentem Aetatem" con la quale viene definita l'età dei Cardinali in relazione al loro ufficio* (20 novembre 1970).

<sup>13</sup> Il titolo di cardinale vescovo è ancora riservato in quel tempo ai soli vescovi suburbicari. Questa regola sarà cambiata da papa Giovanni XXIII quando il cardinale vescovo non sarà più necessariamente il vescovo ordinario del luogo. Vedi Giovanni XXIII, *Lettera Apostolica "Motu Proprio" Suburbicariis sedibus, sul nuovo ordinamento delle sedi suburbicarie* (11 aprile 1962); cfr. F. De la Hera, *La riforma del Colegio cardenalicio*, p. 707.

<sup>14</sup> Su questo tema si può vedere M. Cecchelli, *Note sui titoli romani e le regioni ecclesiastiche*, "Augustinianum" 55(2015), p. 185-204; L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies. Notes sur la topographie de Rome au Moyen-Age (II)*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire" 7/3-4(1887), p. 217-243; F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, in "Rivista di Archeologia cristiana" 2(1925), p. 195-257; C. Pietri, *Recherches sur les "domus ecclesiae"*, "Revedes Études Augustiniennes" 24(1978) p. 3-21; F. Guidobaldi, *L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente: osservazioni ed implicazioni*, in: *Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, red. P. Pergola e F. Bisconti, Città del Vaticano - Roma, 1989, p. 381-396.

si riconoscevano 25 *tituli* romani, attestati per esempio dai due sinodi romani del V e del VI secolo<sup>15</sup>, ma il numero poteva anche aumentare successivamente. La questione del *titulus* presenta diverse problematiche. La prima riguarda il termine stesso che originariamente poteva indicare l'aspetto civico del proprietario del luogo. Inoltre, il termine poteva indicare anche il donatore o il fondatore dell'edificio. Con l'andar del tempo sarà associato ad un santo, come, per esempio, san Clemente, santa Sabina o santa Anastasia<sup>16</sup>. Malgrado le diverse ricerche archeologiche, non è possibile identificare in modo preciso i titoli presbiterali di Roma con la presenza cristiana delle cosiddette *domus ecclesiae* dell'epoca precostantiniana<sup>17</sup>. In questo senso il caso di Dura Europos rimane un caso particolare, perché realmente riconducibile alla presenza cristiana conservata nel tempo grazie alle circostanze storiche<sup>18</sup>. La conoscenza dei *tituli* romani non è anteriore al IV secolo<sup>19</sup>. Il *titulus* romano costituisce una struttura amministrativa e pastorale presieduta da un presbitero, che per certi aspetti richiama una organizzazione assimilabile a una parrocchia<sup>20</sup>. Oltre alla sua funzione pastorale, sacramentale e caritativa a vantaggio di una comunità locale<sup>21</sup>, il *titulus* comprende anche le celebrazioni stazionali del papa<sup>22</sup>. Inoltre, nell'ambito del *titulus* possono rientrare anche altre chiese o cappelle che, dal punto di vista amministrativo, appartengono al *titulus*.

<sup>15</sup> Ovviamente i diversi titoli non sono fondati nello stesso tempo ma già alla fine del V secolo se ne riconoscono 25. Questo numero sarà mantenuto per diversi secoli. Nel XII secolo i titoli saranno 28; cfr. L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, p. 219; F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, p. 196-197; G. Matthiae, *Le chiese di Roma. Dal IV al X secolo*, Bologna 1962, p. 54-76; P. Testini, *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980, p. 604-606.

<sup>16</sup> Cfr. G. Matthiae, *Le chiese di Roma*, p. 54-55; V. Saxer, *Charles Pietri et la topographie paléochrétienne de Rome*, in "Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité" vol. 111/2(1999), p. 601; V. Saxer - S. Heid, *Titolo (Titulus)*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antiquità Cristiane (P-Z)*, red. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, col. 5379; P. Testini, *Archeologia cristiana*, p. 604-605; F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, p. 215.

<sup>17</sup> C. Pietri, *Recherches sur les «domus ecclesiae»*, p. 21: „[...] les chrétiens disposaient de lieux de culte dans la Rome du III s.; mais le témoignage de l'archéologie ne permet pas d'en reconnaître la répartition géographique [...]”; cfr. V. Saxer, *Charles Pietri*, p. 598; G. Matthiae, *Le chiese di Roma*, p. 16-24; F. Guidobaldi, *L'inserimento delle chiese titolari di Roma*, p. 384.

<sup>18</sup> Il luogo dei cristiani a Dura Europos è stato individuato grazie alla presenza del battistero; cfr. A. Grabar, *L'arte paleocristiana (200-395)*, Milano 1980, p. 61; P. Testini, *Archeologia cristiana*, p. 554. Si può vedere J. Lassus, *La maison des chrétiens de Dura-Europos*, „Revue Archéologique” (Nouvelle Série) 1(1969), p. 129-140.

<sup>19</sup> C. Pietri, *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès d'archéologie chrétienne (Lyon 1986)*, Collection de l'École française de Rome 123, vol. II, Rome 1989, p. 1049: „[...] dans les premières décennies du IV<sup>e</sup> siècle, le réseau des *tituli* n'est pas constitué [...]: c'est seulement au début du V<sup>e</sup>-siècle, que le hasard des fondations a doté chacune des régions d'une église titulaire, assurant la permanence de l'action pastorale [...]”.

<sup>20</sup> L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, p. 219.

<sup>21</sup> Cfr. C. Pietri, *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines*, p. 1057-1058; C. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976, p. 624-638.

<sup>22</sup> Cfr. V. Saxer, *Charles Pietri*, p. 603.

Al titolo di cardinale diacono è legata invece l'attribuzione di una "diaconia"<sup>23</sup>. Si deve tener presente che il significato delle diaconie non coincide storicamente con la figura dei sette diaconi di Roma. In altre parole, bisogna distinguere i sette diaconi dall'istituzione di una diaconia con la sua funzione essenzialmente caritativa<sup>24</sup>. Infatti, ai diaconi, assistiti dai suddiaconi, viene assegnato l'incarico di amministrare le sette regioni ecclesiastiche di Roma (papa Fabiano, 236-250)<sup>25</sup>. Essi, inoltre, in quanto collaboratori del papa, risiedono al Laterano<sup>26</sup>. Le diaconie invece compaiono relativamente più tardi e spesso nelle zone più centrali della città<sup>27</sup>, e il loro numero supera quello dei diaconi. La loro origine non è tanto romana, quanto orientale (l'Oriente bizantino): esse verranno impiantate a Roma non prima della fine del VII secolo<sup>28</sup>. Durante il pontificato di papa Adriano (772-795) si contano 18 diaconie, e questo numero resterà stabile fino al XVI secolo<sup>29</sup>. Le diaconie, oltre alla funzione di approvvigionamento e di cura dei poveri, svolgevano anche una funzione spirituale, perciò erano dotate di chiese o di cappelle<sup>30</sup>. "Dall'inizio del XII secolo i cardinali diaconi, in numero di diciotto, presero ciascuno il nome di una delle diaconie"<sup>31</sup>.

<sup>23</sup> Su questo tema si può vedere, per esempio, O. Bertolini, *Per la storia delle diaconie romane nell'Alto Medioevo sino alla fine del secolo VIII*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria" 70(1947), p. 1-145.

<sup>24</sup> Cfr. L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, p. 236-237; H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire" 57(1940), p. 99. M. Andrieu, *L'origine du titre de cardinal*, p. 140: „Il ne faudrait pas essayer d'expliquer le titre de diacre «cardinal» par une «incardination» aux diaconies. Ce rattachement ne se fit qu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. C'est aux postes de chefs de région, avec autorité sur les clercs de leur district, qu'étaient «incardinés» les Sept, à l'époque où on prit l'habitude de les appeler cardinaux”.

<sup>25</sup> Cfr. A. Molien, *Cardinal*, col. 1312. Sulla tema della ripartizione della città di Roma in sette regioni si può vedere per esempio: C. Pietri, *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines*, p. 1035-1067 (soprattutto p. 1047-1056).

<sup>26</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, p. 96.

<sup>27</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, p. 97.

<sup>28</sup> Cfr. H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, p. 95-142; P. Testini, *Archeologia cristiana*, p. 615-616.

<sup>29</sup> Cfr. L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, p. 236. Tuttavia osserva P. Testini, *Archeologia cristiana*, p. 617: „Il numero delle diaconie romane, tra urbane e suburbane, fino a Sisto V si aggirò sempre su 18; esso però fu soggetto ad oscillazioni, tanto che, sotto Leone III, [...] raggiunse il massimo di 24”.

<sup>30</sup> H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, p. 96: „Les diaconies [...] au VII<sup>e</sup>, au VIII<sup>e</sup> siècle (car elles devaient par la suite beaucoup évoluer), [...] apparaissent comme des institutions charitables, des établissements d'assistance, possédant un caractère religieux: elles sont dotées d'une chapelle et confiées à des moines, *diaconitae*, formant des «communautés de charité», *monasteria diaconiae*. Bien qu'elles aient pu connaître d'autres formes d'assistance (telles qu'hôpitaux, asiles, hospices pour pèlerins), leur activité essentielle consiste dans la distribution aux pauvres de secours en nature, de vivres [...]”.

<sup>31</sup> L. Duchesne, *Les titres presbytéraux et les diaconies*, p. 236.

## LE CHIESE TITOLARI DEL CARDINALE STANISLAO OSIO

Stanislaos Osio viene creato cardinale da papa Pio IV nel concistoro del 26 febbraio 1561, durante il quale furono creati altri 17 cardinali. La *Hierarchia Catholica Medii Aevi* elenca nove chiese titolari attribuite successivamente al cardinale polacco<sup>32</sup>:

- 1) *San Lorenzo in Panisperna* - 8 agosto 1561 - 31 agosto 1562 (card. Presb.);
- 2) *San Pancrazio* - 31 agosto 1562 - 4 settembre 1565 (card. Presb.);
- 3) *Santa Sabina* - 4 settembre 1565 - 7 settembre 1565 (card. Presb.);
- 4) *San Teodoro* - 7 settembre 1565 - 10 febbraio 1570 (card. Diac.);
- 5) *Santa Prisca* - 10 febbraio 1570 - 9 giugno 1570 (card. Presb.);
- 6) *Santa Anastasia* - 9 giugno 1570 - 3 luglio 1570 (card. Presb.);
- 7) *San Clemente* - 3 luglio 1570 - 9 luglio 1578 (card. Presb.);
- 8) *San Pietro in Vincoli* - 9 luglio 1578 - 3 ottobre 1578 (card. Presb.);
- 9) *Santa Maria in Trastevere* - 3 ottobre 1578 - 5 agosto 1579 (card. Presb.).

SAN LORENZO IN PANISPERNA<sup>33</sup>

La chiesa di „S. Lorenzo in Panisperna” (al Viminale), si trova probabilmente nel luogo di una precedente basilica di modeste dimensioni o di un oratorio<sup>34</sup> di san Lorenzo „in Formoso”<sup>35</sup>. Secondo una tradizione medievale, si tratta del luogo dove il diacono san Lorenzo ha subito il martirio (*ubi assatus est*)<sup>36</sup>. Accanto alla chiesa fu costruito un monastero di benedettini che vi abitarono dal X al XIII secolo. A partire dal XIV secolo il monastero passa alle Clarisse<sup>37</sup>. La chiesa viene ricostruita negli anni 1565-1574 dal cardinale Guglielmo Sirleto, e consacrata nel 1577. Sotto la chiesa si trovano la cripta e il luogo (in forma di forno) dove, secondo la tradizione, fu mar-

<sup>32</sup> Vedi *Hierarchia Catholica Medii et recentioris Aevi sive summorum pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum antistitum series*, vol. 3, ed. G. van Gulik - C. Eubel, Monasterii, sumptibus typis Librariae Regensbergianae 1910, p. 42-43; vedi anche p. 66; 70; 73; 75; 77; 78; 79; 87.

<sup>33</sup> Cfr. R. Krautheimer, W. Frankl, S. Corbett, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 2, Città del Vaticano 1962, p. 187; A. Da Rocca di Papa, *Memorie storiche della chiesa e monastero di s. Lorenzo in Panisperna*, Roma 1893; M. Armellini, *Le chiese di Roma. Dal secolo IV al XIX*, Roma 1942, 249-251.

<sup>34</sup> È probabile che all'inizio l'oratorio occupasse una stanza all'interno delle costruzioni romane precedenti; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 2, p. 187.

<sup>35</sup> La dicitura „in Formoso” denomina probabilmente la persona nobile che fece edificare a proprie spese la prima chiesa. Questa denominazione resta in vigore fino al X secolo, quando viene mutata „in Panisperna”, cfr. Da Rocca di Papa, *Memorie storiche*, p. 7.

<sup>36</sup> Nella cripta dove si entra attraverso le porte laterali esterne, si trova il cosiddetto „Forno di San Lorenzo”. Osserva a tal proposito A. Da Rocca di Papa, *Memorie storiche*, p. 19: „Chiamasi Forno di San Lorenzo, non già perché il Santo venisse arrostito dentro [...]; ma perché rimanesse intatta quella terra bagnata dall'adipe del Santo Martire, venne chiusa a maniera di forno con bocca e grata di ferro”.

<sup>37</sup> Cfr. S. Guido, *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione Monti a Roma*, „Frate Francesco” 81/1(2015), p. 185-195.



tirizzato san Lorenzo. Nel 1517 Leone X concede alla chiesa il titolo presbiterale<sup>38</sup>. La chiesa attuale è quindi posteriore al tempo in cui Stanislao Osio ne era titolare (8 agosto 1561 - 31 agosto 1562). In questa chiesa fu custodito per un certo tempo il corpo di santa Brigida di Svezia<sup>39</sup>.

#### SAN PANCRAZIO<sup>40</sup>

La basilica di San Pancrazio appartiene alla tipologia delle basiliche cimiteriali, in quanto sorge sul luogo delle catacombe dove si seppellivano i morti fino al VI secolo. La prima basilica, edificata durante il pontificato di papa Simmaco (498-514) era posta sotto l'amministrazione del clero del *titulus* di San Crisogono<sup>41</sup>, ma nel 594 fu affidata alla cura dei benedettini e fu costruito anche il monastero<sup>42</sup>. La prima chiesa fu sostituita dalla seconda basilica, probabilmente più grande, edificata durante il pontificato di papa Onorio I (625-638)<sup>43</sup>. L'altare venne collocato sopra il sepolcro di Pancrazio. La forma attuale dell'edificio, grazie ai restauri del XVII e del XIX secolo, ricorda in certa misura l'edificio di papa Onorio I. Nel 1517 Leone X eleva San Pancrazio al grado di chiesa titolare cardinalizia.

#### SANTA SABINA<sup>44</sup>

La costruzione della basilica di Santa Sabina risale alla prima metà del V secolo<sup>45</sup> e, quindi, appartiene all'epoca paleocristiana. Alla stessa epoca risalgono le porte

<sup>38</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 250.

<sup>39</sup> M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 251: „Durante la sua vita, s. Brigida si recava a questo monastero in abito di mendicante confusa fra la moltitudine dei poveri a domandar cibo per elemosina...”.

<sup>40</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 1181-1187; R. Krautheimer, W. Frankl, S. Corbett, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 3, Città del Vaticano 1971, p. 154-175; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma: IV-VII secolo*, Milano 2021, p. 258-259; G. Burrigato - A. Palumbo, *Sulle orme di San Pancrazio, martire romano. Culto, basilica, catacombe*, Roma 2004.

<sup>41</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 156.

<sup>42</sup> Nel 1255 la chiesa e il monastero vengono affidati ai Cistercensi; nel 1662 passano poi ai Carmelitani.

<sup>43</sup> La chiesa subirà in seguito delle modifiche, per esempio, tra il 1244 e il 1249 saranno inseriti dei due pulpiti, ormai scomparsi. Durante il pontificato di papa Sisto IV (1471-1484) la basilica viene trasformata in un edificio a navata singola: le navate laterali vengono murate. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 174: „...la trasformazione delle basiliche paleocristiane in edifici a navata unica è uso comune nella Roma del XV secolo”. Cfr. G. Burrigato - A. Palumbo, *Sulle orme di San Pancrazio*, p. 65.

<sup>44</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 649-651; R. Krautheimer, W. Frankl, S. Corbett, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 4, Città del Vaticano 1976, p. 69-94; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 184-207.

<sup>45</sup> Iniziata durante il pontificato di papa Celestino I (422-432), viene portata a termine probabilmente agli inizi del pontificato del successore, il papa Sisto III (432-440).

dell'ingresso scolpite su legno di cipresso<sup>46</sup>. L'edificio come tale sorge su strutture di epoca romana, ma presenta una struttura più unitaria, in quanto vennero utilizzati pochi di quegli elementi strutturali<sup>47</sup>. Probabilmente non possedeva l'atrio. Nel corso dei secoli alcuni elementi dell'edificio sono stati modificati. Per esempio, nel IX secolo viene sistemato il nuovo presbiterio recintato da cancelli; più tardi è inserito un "tramezzo"<sup>48</sup> che divideva la chiesa in due parti: una parte riservata ai religiosi<sup>49</sup> e una parte ai laici. Nel XVI secolo l'interno della basilica subisce altre modifiche: viene eretto l'altare maggiore, sono inseriti gli stalli nel presbiterio e si chiude una parte delle finestre della navata centrale<sup>50</sup>. I restauri del XX secolo hanno restituito alla basilica l'aspetto originario, quello paleocristiano del V secolo, e hanno riportato il presbiterio alla forma che aveva nel IX secolo. Nel panorama delle chiese di Roma "si tratta della chiesa cristiana delle origini meglio conservata di Roma"<sup>51</sup>

### DIACONIA DI SAN TEODORO<sup>52</sup>

San Teodoro<sup>53</sup>, è una diaconia di origine antica, risalente forse all'VIII secolo, situata ai piedi del colle Palatino e dotata di una chiesa. È difficile però indicare con precisione quando fu costruita la prima chiesa e quale era la sua forma architettonica. Questa diaconia „occupa un complesso romano di *horrea* [...]. E come nella maggior parte delle altre *diaconiae*, gli *horrea* preesistenti vennero in parte semplicemente riattivati come magazzini, in parte rimaneggiati per quel fine"<sup>54</sup>. Nel XV secolo papa Nicolò V (1447-1455) ricostruisce la chiesa un po' più piccola in forma rotonda, lasciando l'abside e il mosaico risalenti all'epoca paleocristiana<sup>55</sup>. „La rotonda [infatti] è interamente quattrocentesca"<sup>56</sup>. Lo stile del mosaico ricorda quello dei SS. Cosma e Damiano (526-530): questo indizio fa pensare che l'abside e, quindi, la prima costruzione della chiesa potrebbero risalire al VI secolo, oppure ai primi anni del

<sup>46</sup> Cfr. H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 191-195.

<sup>47</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Roma*, vol. 4, p. 91.

<sup>48</sup> Su questo tema si può vedere: B. Chédozeau, *Chœur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII-XVIII siècle)*, Paris 1998, p. 15-43.

<sup>49</sup> Forse la costruzione del transetto è legata al fatto che la basilica viene affidata ai Domenicani. Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 92.

<sup>50</sup> Nel XVI secolo la maggior parte delle finestre della navata centrale vengono murate ad eccezione di tre per ogni lato. Anche le finestre dell'abside sono state murate. Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 77-78.

<sup>51</sup> H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 184.

<sup>52</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 649-651; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 267-275; G. Tesi, *Le chiese di Roma*, Roma 1991, p. 356; *La Chiesa di San Teodoro Tirone sul Colle Palatino*, Atene 2006.

<sup>53</sup> Un soldato romano martirizzato in Amasea nel Ponto fra 306-311 (sotto l'imperatore Massimiano).

<sup>54</sup> R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 275.

<sup>55</sup> R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 274: „Il mosaico nel catino, per quanto riparato in gran parte negli anni 1643-44, mantiene ancora largamente il suo originale carattere paleocristiano tanto per l'iconografia quanto per lo stile”.

<sup>56</sup> R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 273.

VII secolo<sup>57</sup>. Nel 1703 papa Clemente XI intraprende i lavori di rifacimento ed è in questo periodo che viene realizzato sul davanti della chiesa un cortile semicircolare. Lo stato attuale della chiesa ricorda i lavori degli inizi del XVIII secolo. Per quanto riguarda il titolo cardinalizio, la diaconia è ricordata più volte con questo titolo (*diaconia sancti Theodori*) a partire dal X secolo<sup>58</sup>. Nel XVI secolo in detto luogo si trovava la famosa lupa di bronzo, attualmente conservata nei Musei Capitolini<sup>59</sup>. Nel 2000 la chiesa di San Teodoro è stata affidata alla comunità greco ortodossa della Metropolia d'Italia del Patriarcato di Costantinopoli.

### SANTA PRISCA<sup>60</sup>

Il *titulus Priscæ* che sorge sull'Aventino probabilmente è già presente nel V secolo, anche se sembra non godere di grande importanza<sup>61</sup>. La basilica di santa Prisca è stata costruita relativamente tardi, intorno al 1100, sostituendo una piccola chiesa più antica (oratorio)<sup>62</sup>. Come in altri casi, la basilica sorge sui resti di costruzioni romane, tra cui si notano un mitreo (l'estremità dell'abside) e, probabilmente, un ninfeo<sup>63</sup>. Abbandonata verso la fine del XVIII secolo, la chiesa viene poi restaurata intorno al 1820<sup>64</sup>.

### SANTA ANASTASIA<sup>65</sup>

La basilica di Santa Anastasia<sup>66</sup>, situata ai piedi di colle Palatino, presso il Circo Massimo, risale alla seconda metà del IV secolo, e anch'essa sorge su strutture edilizie romane parzialmente riutilizzati per la sua costruzione. La prima chiesa aveva probabilmente una struttura cruciforme<sup>67</sup>. All'inizio era forse dotata di una sola navata; le navate laterali furono aggiunte circa un secolo più tardi. Tra l'VIII e il IX secolo vengono abbassati i muri delle navate laterali dando così una forma più tradizionale alla basilica: la navata centrale più alta, divisa per mezzo di colonne dalle navate la-

<sup>57</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 274; O. Bertolini, *Per la storia delle diaconie romane*, p. 16.

<sup>58</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 4, p. 267.

<sup>59</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 650.

<sup>60</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 263-279.

<sup>61</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 278.

<sup>62</sup> F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, p. 212: "Questa Prisca dovrebbe essere la *conditor tituli*, che nel 595, secondo il consueto, è detta *sancta*".

<sup>63</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 268; 271; 273;

<sup>64</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 269.

<sup>65</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 1, Città del Vaticano 1937, p. 43-63; Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 651-653; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 140-142.

<sup>66</sup> Una martire della persecuzione di Diocleziano a Sirmio.

<sup>67</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 1, p. 58; Tuttavia, di opinione diversa è H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 140.

terali più basse. Durante i restauri del 1721-1722 l'aspetto della basilica subisce delle modifiche in linea con lo stile barocco. "Nel medioevo [questo *titulus*] fu considerato come il primo dei titoli presbiterali"<sup>68</sup>

### SAN CLEMENTE<sup>69</sup>

L'attuale basilica di S. Clemente costruita nel XII secolo e consacrata nel 1128 da papa Pasquale II riprende una parte dei muri della basilica paleocristiana<sup>70</sup>. La basilica sotterranea è molto più larga rispetto all'attuale basilica superiore. La navata sinistra della basilica sotterranea corrisponde a quella superiore, mentre la navata della basilica paleocristiana si estende fino a includere lo spazio della navata mediana e di quella di destra. La navata destra dell'antica basilica si estende al di là del perimetro dell'attuale basilica; si trova sotto le cappelle e la sacrestia. San Clemente è un esempio di sovrapposizione delle costruzioni. Infatti, al di sotto del piano della basilica inferiore si trovano le strutture romane: la parte principale della basilica inferiore occupa un vasto spazio di un edificio romano, probabilmente di carattere pubblico, e a forma di aula divisa da pilastri o colonne<sup>71</sup>. L'edificio confinava ad ovest con una casa privata<sup>72</sup> che in parte è stata impiegata per la costruzione dell'abside della basilica. La basilica paleocristiana costruita presumibilmente alla fine del IV secolo, forse intorno al 390<sup>73</sup>, oltre alle tre navate e all'abside<sup>74</sup>, conteneva un nartece e un atrio. „S. Clemente [...] rappresenta il primo esempio in Roma della basilica con una nave mediana e due navate minori e senza transetto, di quel tipo di chiesa, cioè, che si sviluppò tanto nel V secolo"<sup>75</sup>. Durante il restauro realizzato nel VI secolo, oltre ad un rialzo del pavimento, vennero installati i cancelli (plutei) del presbiterio, reimpiegati in seguito per la *schola cantorum* della basilica medievale<sup>76</sup>.

<sup>68</sup> F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, p. 205.

<sup>69</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 1, p. 118-136; M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 164-176; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 151-162.

<sup>70</sup> Cfr. H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 161.

<sup>71</sup> H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 153: „Tra i resti architettonici non si sono rinvenuti indizi che già nel III secolo l'aula fosse adibita al culto cristiano; è inoltre improbabile che in età precostantiniana i cristiani utilizzassero come luogo di culto un edificio pubblico, anche se in disuso”.

<sup>72</sup> Il cortile della casa verso la metà del III secolo sarà trasformato in un mitreo.

<sup>73</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 1, p. 134.

<sup>74</sup> Le tre navate prese insieme sono larghe circa 29 metri, invece la lunghezza della navata centrale raggiunge circa 36 metri. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 1, p. 136: „[...] in S. Clemente [...] tali aspetti, quali per esempio, le sue proporzioni larghe e basse, le sue tendenze alla centralizzazione, sono ancora molto spiccati e dimostrano, nel medesimo tempo, la derivazione del tipo stesso dai tipi architettonici dell'antichità classica”.

<sup>75</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 1, p. 136.

<sup>76</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 167; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 157.

SAN PIETRO IN VINCOLI<sup>77</sup>

La basilica di San Pietro in Vincoli, che sorge sul colle Oppio, è stata fondata da Eudossia, figlia di Teodosio il giovane, moglie di Valentiniano III (425-455). Inizialmente il *titulus* ricordava due apostoli, ma a partire dal 500 circa il *titulus* cominciò ad essere quello di San Pietro in Vincoli<sup>78</sup>. Come in altri casi, anche questa basilica viene edificata sulla base degli edifici romani preesistenti e vengono utilizzati materiali provenienti da questi edifici<sup>79</sup>. La basilica comprendeva tre navate. La navata centrale<sup>80</sup>, nella parte orientale, terminava direttamente con l'abside. Dopo la distruzione della prima basilica dovuta a un incendio o a un terremoto, nella metà del V secolo circa viene edificata la seconda basilica, che riprende alcuni elementi strutturali dell'edificio precedente (per esempio l'abside)<sup>81</sup>. Le colonne che separavano la navata centrale dalle navate laterali, ormai distrutte, vengono sostituite con le colonne del I secolo. A differenza della prima basilica, il secondo edificio è dotato anche del transetto. Nel XII o nel XIII secolo sono introdotte nell'abside sei piccole finestre, poi sostituite nel XV secolo da tre finestre gotiche, rifatte successivamente verso la fine del XVI secolo, secondo una forma rettangolare. È degno di nota il fatto che nella basilica verranno eletti papa Giovanni II nel 532 e papa Gregorio VII nel 1074<sup>82</sup>. Nella basilica si trova anche la tomba del cardinale Nicola Cusano (1401-1464).

SANTA MARIA IN TRASTEVERE<sup>83</sup>

La prima basilica, eretta da papa Giulio I (337-352) verso la metà del IV, sopra o accanto ad una proprietà ceduta da papa Callisto (all'inizio del III secolo), riceve il *titulus (basilica) Iulli* o *titulus Iulli e Calixti*<sup>84</sup>. Più tardi, papa Adriano I (772-795) dedicherà la chiesa alla Madre di Dio. La chiesa sorge in un quartiere allora molto popoloso, dove era presente prevalentemente gente di lingua greca. Secondo alcune testimonianze scritte (*Liber Pontificalis*), l'altare era situato fino al IX secolo a metà circa della navata mediana<sup>85</sup>. La chiesa paleocristiana con le successive costruzioni

<sup>77</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 260-263; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 179-234; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 207-211.

<sup>78</sup> H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 208: "Le reliquie delle catene di san Pietro, la cui presenza nella chiesa è testimoniata già nel V secolo [...] nel VI secolo avevano finito per soppiantare l'intitolazione a Paolo e la relativa designazione di «basilica degli Apostoli»".

<sup>79</sup> H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 209.

<sup>80</sup> Vi si trovava il recinto in muratura contenente solea. Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 227.

<sup>81</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 227.

<sup>82</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 263.

<sup>83</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 783-796; R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 65-71; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 118-119.

<sup>84</sup> Cfr. F. Lanzoni, *I titoli presbiterali di Roma antica*, p. 203.

<sup>85</sup> Cfr. R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 68-69; H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma*, p. 119. Una situazione simile si trova in alcune chiese dell'Africa Romana.

o ricostruzioni durerà fino al XII secolo, quando sarà rifatta da papa Innocenzo II (1130-1143)<sup>86</sup>. „La chiesa di S. Maria in Trastevere, è ancora oggi, nei suoi elementi essenziali, l’edificio eretto da Papa Innocenzo II (1130-1143)”<sup>87</sup>. Il mosaico dell’abside risale a quel periodo. Nella chiesa sono sepolti diversi personaggi importanti, tra quali il papa Innocenzo II e il cardinale Stanislao Osio<sup>88</sup>.

## CONCLUSIONE

Un pellegrino o un turista spesso si sente disorientato di fronte alla diversità delle chiese di Roma, come può accadere anche quando si visitano grandi musei europei, quali il Louvre a Parigi o il museo del Prado a Madrid. In tal caso, è preferibile seguire una pista orientativa ben precisa. Roma, a parte le grandi Basiliche e le chiese più conosciute, possiede un alto numero di chiese meno frequentate, ma che hanno un notevole valore storico e spirituale. Una delle piste da seguire per conoscere Roma attraverso le sue chiese può essere effettivamente un percorso costituito dalle chiese titolari del cardinale Stanislao Osio. Un percorso del genere offre l’occasione di conoscere i diversi tipi di chiese esistenti a Roma, cominciando dagli antichi *tituli* romani (San Clemente, Santa Anastasia, Santa Sabina ecc.), passando poi alle chiese cimiteriali (San Pancrazio) e alle strutture chiamate diaconie, che a Roma compaiono verso la fine del VII secolo (San Teodoro). Il caso di san Clemente offre, inoltre, un esempio caratteristico della città di Roma, cioè il sovrapporsi delle diverse epoche che diventano visibili nelle strutture edilizie.

## LE CHIESE TITOLARI ROMANE DEL CARDINALE STANISLAO OSIO

### SOMMARIO

L’articolo si focalizza sul tema delle chiese titolari del cardinale polacco Stanislao Osio (1504-1579). Lo studio è diviso in tre parti. In primo luogo sono presentati alcuni elementi della storia del titolo cardinalizio. Successivamente, è analizzata la questione delle “chiese cardinalizie”. Infine, sono presentate le nove chiese titolari del cardinale polacco.

<sup>86</sup> Tuttavia i lavori saranno portati a termine durante il pontificato di papa Innocenzo III; cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 786.

<sup>87</sup> R. Krautheimer, *Corpus basilicarum christianarum Romae*, vol. 3, p. 68.

<sup>88</sup> Cfr. M. Armellini, *Le chiese di Roma*, p. 792.

**THE ROMAN TITULAR CHURCHES OF CARDINAL STANISLAUS HOSIUS**

## SUMMARY

The article focuses on the titular churches of the Polish cardinal Stanislaus Osio (1504-1579). The study is divided into three parts. First, some elements of the history of the cardinal's title are presented. Next, the issue of 'cardinal churches' is analysed. Finally, the nine titular churches of the Polish cardinal are presented.

**RÖMISCHE TITULARKIRCHEN DES KARDINALS STANISŁAW HOSIUS**

## ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Artikel befasst sich mit den Titularkirchen des polnischen Kardinals Stanislaw Hosius (1504-1579). Die Studie gliedert sich in drei Teile. Zunächst werden ausgewählte Elemente der Geschichte des Kardinaltitels vorgestellt. Anschließend wird die Frage der „Kardinalskirchen“ analysiert. Schließlich werden neun Titularkirchen des polnischen Kardinals vorgestellt.

**RZYMSKIE KOŚCIOŁY TYTULARNE KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA**

## STRESZCZENIE

Artykuł koncentruje się na kościołach tytularnych XVI-wiecznego polskiego kardynała Stanisława Hozjusza (1504-1579). Opracowanie podzielone jest na trzy części. W pierwszej kolejności zaprezentowano wybrane elementy historii tytułu kardynalnego. Następnie analizowana jest kwestia „kościół kardynalskich”. Na koniec przedstawiono dziewięć kościołów tytularnych polskiego kardynała.

**BIBLIOGRAFIA**

- Giovanni XXIII, *Lettera Apostolica "Motu Proprio" Suburbicariis sedibus, sul nuovo ordinamento delle sedi suburbicarie* (11 aprile 1962).
- Paolo VI, *Costituzione apostolica "Romano pontifici eligendo" circa la Vacanza della Sede Apostolica e l'elezione del Romano Pontefice* (1° ottobre 1975).
- Paolo VI, *Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio "Ingravescentem Aetatem" con la quale viene definita l'età dei Cardinali in relazione al loro ufficio* (20 novembre 1970).

- Andrieu M., *L'origine du titre de cardinal dans l'Église Romaine*, in *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano 1946, p. 113-144.
- Ardura B., *Cardinale*, in *Lessico di Storia della Chiesa*, red. B. Ardura, Città del Vaticano 2020, p. 119-125.
- Armellini M., *Le chiese di Roma. Dal secolo IV al XIX*, Roma 1942.
- Bertolini O., *Per la storia delle diaconie romane nell'Alto Medioevo sino alla fine del secolo VIII*, "Archivio della Società Romana di Storia Patria" 70(1947), p. 1-145.
- Bertone T., *Il servizio del cardinalato al ministero del successore di Pietro*, „Salesianum” 48(1986), p. 109-121.
- Brandenburg H., *Le prime chiese di Roma: IV-VII secolo*, Milano 2021.
- Burrigato G. - Palumbo A., *Sulle orme di San Pancrazio, martire romano. Culto, basilica, catacombe*, Roma 2004.
- Cecchelli M., *Note sui titoli romani e le regioni ecclesiastiche*, "Augustinianum" 55(2015), p. 185-204.
- Chédozeau B., *Chœur clos, chœur ouvert. De l'église médiévale à l'église tridentine (France, XVII-XVIII siècle)*, Paris 1998.
- Da Rocca di Papa A., *Memorie storiche della chiesa e monastero di s. Lorenzo in Panisperna*, Roma 1893.
- De la Hera F., *La reforma del Colegio cardenalicio bajo el pontificado de Juan XXIII*, „Ius Canonicum” 2/2(1962) p. 677-716.
- Grabar A., *L'arte paleocristiana (200-395)*, Milano 1980.
- Guido S., *Il monastero di San Lorenzo in Panisperna in rione Monti a Roma*, „Frate Francesco” 81/1(2015), p. 185-195.
- Guidobaldi F., *L'inserimento delle chiese titolari di Roma nel tessuto urbano preesistente: osservazioni ed implicazioni*, in: *Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre Umberto Maria Fasola*, red. P. Pergola - F. Bisconti, Città del Vaticano – Roma, 1989, p. 381-396.
- Hierarchia Catholica Medii et recentioris Aevi sive summorum pontificum, S.R.E. Cardinalium, Ecclesiarum antistitum series*, vol. 3, ed. G. van Gulik, - C. Eubel, Monasterii, sumptibus et typis Librariae Regensbergianae, 1910.
- Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie (La persona, il pensiero, l'opera, i tempi, l'importanza)*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005.
- Krautheimer R., *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 1, Città del Vaticano 1937, p. 118-136.
- Krautheimer R., Frankl W., Corbett S., *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 2, Città del Vaticano 1962.
- Krautheimer R., Frankl W., Corbett S., *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 3, Città del Vaticano 1971.
- Krautheimer R., Frankl W., Corbett S., *Corpus basilicarum christianarum Romae. Le basiliche cristiane antiche di Roma (IV-IX Sec.)*, vol. 4, Città del Vaticano 1976.
- La Chiesa di San Teodoro Tirone sul Colle Palatino*, Atene 2006.
- Lanzoni F., *I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, "Rivista di Archeologia cristiana" 2(1925), p. 195-257.
- Lassus J., *La maison des chrétiens de Dura-Europos*, „Revue Archéologique” (Nouvelle Série), 1(1969), p. 129-140.



- Makarczyk I., *Bibliografia „hozjańska” (1970-2004)*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie (La persona, il pensiero, l'opera, i tempi, l'importanza)*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, p. 387-411.
- Marrou H.-I., *L'origine orientale des diaconies romaines*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 57(1940), p. 95-142.
- Matthiae G., *Le chiese di Roma. Dal IV al X secolo*, Bologna 1962.
- Misiurek J., *Hozjusz Stanisław*, in: *Encyklopedia katolicka*, vol. 6, Lublin 1993, col. 1257-1260.
- Molien A., *Cardinal*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, vol. 2, ed. R. Naz, Paris 1937, col. 1310-1339.
- Mollat G., *Contribution à l'histoire du Sacré Collège de Clément V à Eugène IV*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 46(1951), p. 22-112. 566-594.
- Pietri C., *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome 1976.
- Pietri C., *Recherches sur les “domus ecclesiae”*, „Revue des Études Augustiniennes” 24(1978), p. 3-21.
- Pietri C., *Régions ecclésiastiques et paroisses romaines*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès d'archéologie chrétienne (Lyon 1986)*, Collection de l'École française de Rome 123, vol. II, Rome 1989, p. 1035-1067.
- Saxer V., *Charles Pietri et la topographie paléochrétienne de Rome*, „Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité” 111/2(1999), p. 597-608.
- Saxer V. - Heid S., *Titolo (Titulus)*, in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (P-Z)*, red. A. Di Berardino, Genova-Milano 2008, col. 5379.
- Tesei G., *Le chiese di Roma*, Roma 1991.
- Testini P., *Archeologia cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Bari 1980.



**ARGUMENTACJA BIBLIJNA W WYKŁADZIE  
O POZDROWIENIU ANIELSKIM  
W CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA  
STANISŁAWA HOZJUSZA (1551)**

**Słowa kluczowe:** Hozjusz, Confessio Catholicae Fidei, Pozdrowienie Anielskie, apologetyka kontrreformacyjna

**Keywords:** Hosius, Confessio Catholicae Fidei, Angelic Salutation, Apologetics Counter-Reformation

**Schlüsselwörter:** Hosius, Confessio Catholicae Fidei, Engelsgruß, Apologetik der Gegenreformation

*Confessio catholicae fidei cristiana*<sup>1</sup> (Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej) należy do najważniejszych i najbardziej znanych dzieł teologicznych kardynała Stanisława Hozjusza (1504–1579). Już w trakcie Synodu Prowincjalnego w Piotrkowie Trybunalskim w roku 1551 wskazywano na potrzebę powstania kompendium wiary katolickiej zaopatrzonego w argumentację o charakterze apologetycznym. Kardynał Stanisław Hozjusz uczestniczył w nim jako legat króla Polski na Sobór Trydencki. W Piotrkowie zdecydowano, że Hozjusz będzie prezentował na soborze również Ojców Synodalnych. Pierwsze teksty *Confessio*<sup>2</sup> zostały przygotowane już w czerwcu 1551 roku. W 1553 roku wydano drukiem pierwszą część dzieła. Pierwsza wersja całości ukazała się w roku 1557. Wersję finalną umieszczono w zbiorze *Hosii Opera* z roku 1584. W poniższym studium odwołano się do wersji z roku 1557 opublikowanej przez biskupa prof. Juliana Wojtkowskiego w roku 1999<sup>3</sup>. Konsultowano także inne

---

\* Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, wykładowca Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, e-mail: marek.karczewski@uwm.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9435-3832>.

<sup>1</sup> Dalej jako *Confessio*.

<sup>2</sup> Szczegóły na temat okoliczności powstania dzieła przedstawia M. Wysocki, *Recepcja Ojców Kościoła w Confessio Catholicae Fidei Christiana Stanisława Hozjusza*, „Vox Patrum” 36(2016) 65, s. 727–728.

<sup>3</sup> Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na synodzie prowincjalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego 1551 w miesiącu maju*, tłum. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 1999.

wersje starodruków części lub całości opracowania, dostępne w zasobach internetowych wybranych bibliotek i portali<sup>4</sup>.

W niniejszej publikacji podjęto temat argumentacji biblijnej zastosowanej przez Stanisława Hozjusza w zawartym w *Confessio* wykładzie na temat *Pozdrowienia Anielskiego*. Wykład ten znajduje się w rozdziale sześćdziesiątym *Confessio*<sup>5</sup>. Wykład stał się przedmiotem badań mariologicznych prowadzonych przez bpa Juliana Wojtkowskiego<sup>6</sup>. Pod określeniem „wykład na temat *Pozdrowienia Anielskiego*” Stanisław Hozjusz rozumie komentarz do najbardziej rozpowszechnionej katolickiej modlitwy maryjnej – *Zdrowaś Maryjo (Ave Maria)*. Kwestia argumentacji biblijnej związanej z tą modlitwą do Maryi jest ważna z perspektywy polemiki z protestantami, którzy odrzucili katolickie rozumienie kultu maryjnego. Analiza argumentów i ich zastosowania rzuca także światło na hermeneutykę biblijną Hozjusza. W artykule omówiono następujące kwestie: 1) kontekst historyczno-religijny powstania *Confessio*; 2) wykład *Pozdrowienia Anielskiego* w kontekście dzieła; 3) argumenty biblijne za modlitwą maryjną; 4) niektóre cechy hermeneutyki biblijnej w wykładzie *Pozdrowienia Anielskiego*.

## 1. KONTEKST HISTORYCZNO-RELIGIJNY POWSTANIA *CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CRISTIANA*

*Confessio* stanowi ważne dzieło na tle szesnastowiecznej literatury teologicznej. W szerokiej perspektywie religijnej opracowanie Stanisława Hozjusza wpisuje się w kontekst dynamicznie rozwijającej się kontrreformacji. Założyciele ruchów ewangelickich podejmowali próby zdefiniowania i wyrażenia poglądów reformacyjnych w formie dokumentów i deklaracji<sup>7</sup>. Fundament tzw. Ksiąg Symbolicznych luteranizmu stanowiły Konfesja augsburska, Apologia Konfesji augsburskiej, Artykuły szmalkaldzkie i inne<sup>8</sup>. Wraz z katechizmami i postyllami stanowiły zbiory poglądów polemicznych wobec oficjalnego nauczania Kościoła Katolickiego. W pewnym sensie wyznanie wiary katolickiej przygotowane przez Stanisława Hozjusza stanowić miało przeciwwagę do protestanckich zbiorów prawd wiary. W XVI wieku idee protestanc-

<sup>4</sup> Zob. *Confessio Fidei Catholice [...] Pars prior*, wyd. M. Szarfenberg, Kraków 1553, w: *Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa* [on-line], <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/4580/edition/4404/content> (dostęp: 19.09.2024); *Confessio Catholicae Fidei Christiana*, wyd. Franciscus Behem, Johannes Patruus, Moguncja 1557, <https://polona.pl> (dostęp 19.09.2024); *Confessio Catholicae Fidei Christiana*, wyd. M. Zimmermann, Wiedeń 1561, w: *Münchener Digitalisierungszentrum. Digitale Bibliothek* [on-line], <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10141729?page=,1> (dostęp: 19.09.2024).

<sup>5</sup> Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 251–256.

<sup>6</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae Stanisława Hozjusza w jego Confessio Catholicae Fidei Christiana*, „Studia Warmińskie” 7(1970), s. 327–340. Zob. także: J. Wojtkowski, *Maryja w wierze i pobożności Stanisława Hozjusza*, w: *Ut honoficetur Deus. Wybór pism*, wybór pism J. Jezierski, Lublin 2010, s. 177–189; S.C. Napiórkowski, *Do mariologii ks. bpa Juliana Wojtkowskiego*, „Salvatoris Mater” 12/3/4(2010), s. 363–365.

<sup>7</sup> Zob. *Księgi wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Augustana, Bielsko-Biała 1999.

<sup>8</sup> Zob. M. Hintz, *Księgi symboliczne luteranizmu jako werbalizacja symboli wiary*, „Studia Gdańskie” 37(2015), s. 137–146.

kie znajdowały wielu zwolenników wśród szlachty i mieszczan w Królestwie Polskim. *Confessio* powstało jako spontaniczna reakcja na szerzący się zamęt doktrynalny oraz rosnące wpływy innowierców. Stanisław Hozjusz zaprezentował zatem wyznanie wiary katolickiej o charakterze polemicznym wobec poglądów protestanckich. Stąd główny akcent położono na wyjaśnienie i komentarz do prawd wiary katolickiej negowanych przez protestantów. Pomimo pewnej spontaniczności w momencie tworzenia dzieła *Confessio* zostało przygotowane bardzo starannie w duchu doktryny Soboru Trydenckiego. Kardynał Hozjusz, będący jedną z głównych postaci soboru, osobiście podejmował energiczne działania przeciw propagandzie protestanckiej. Należy podkreślić aspekt edukacyjny dzieła. Hozjusz prezentuje prawdziwą naukę katolicką, a prócz tego zwraca się do wszystkich katolików, którzy mają wątpliwości w wierze. Kardynał wyjaśnia, broni prawd katolickich i przekonuje wątpliwych. W *Confessio* Stanisław Hozjusz unika pustej agresji słownej, odwołując się do argumentów. Dotyczy to również argumentacji biblijnej, tak ważnej dla zwolenników nurtów reformacyjnych.

## 2. WYKŁAD POZDROWIENIA ANIELSKIEGO W KONTEKŚCIE DZIEŁA

Wydanie *Confessio catholicae fidei cristiana* z roku 1557 obejmuje dwa tomy. W tomie pierwszym zawarto sześćdziesiąt rozdziałów dedykowanych odpowiednio poszczególnym tematom. Są to: wiara<sup>9</sup>, krzyż<sup>10</sup>; Kościół i Pismo Święte<sup>11</sup>, sobory<sup>12</sup> i sakramenty<sup>13</sup>. W tomie pierwszym podjęto także kwestie dodatkowe: inne prawdy zawarte w Symbolu<sup>14</sup> – odpuszczenie grzechów, ciała zmartwychwstanie, rozważanie o nadziei<sup>15</sup>, wykład *Modlitwy Pańskiej*<sup>16</sup> autorstwa Cypriana oraz wykład *Pozdrowienia Anielskiego*<sup>17</sup>. Tom pierwszy zamyka krótkie podsumowanie<sup>18</sup>.

<sup>9</sup> Zob. Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, rozdz. I–IX, s. 17–28.

<sup>10</sup> Tamże, rozdz. X–XIV, s. 28–37.

<sup>11</sup> Tamże, rozdz. XV–XXI, s. 37–51. Jedno z najbardziej kompletnych opracowań teologii słowa Bożego w pismach Stanisława Hozjusza przedstawił J. Jeziński, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. I, „Studia Warmińskie” 22–23(1985–1986), s. 233–294 oraz *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. II, „Studia Warmińskie” 24(1987), s. 7–52.

<sup>12</sup> Tamże, rozdz. XXIV–XXXI, s. 51–87.

<sup>13</sup> Tamże, rozdz. XXXII–LVI, s. 87–226.

<sup>14</sup> Tamże, rozdz. LVII, s. 226–227.

<sup>15</sup> Tamże, rozdz. LVIII, s. 227–241.

<sup>16</sup> Tamże, rozdz. LIX, s. 241–251.

<sup>17</sup> Tamże, rozdz. LX, s. 251–255.

<sup>18</sup> Tamże, s. 256.

W tomie drugim przedstawiono wykłady na temat sprawiedliwości<sup>19</sup>, przykazania miłości<sup>20</sup> Boga i bliźniego, Dekalogu<sup>21</sup>, kultu<sup>22</sup> i ludzkiej tradycji<sup>23</sup>. Całość zamyka zachęta autora do poznawania i obrony wiary katolickiej<sup>24</sup>.

Wykład *Pozdrowienia Anielskiego* został zatem dodany do pierwszej, typowo apologetycznej i doktrynalnej części *Confessio*. W czasach Hozjusza *Pozdrowienie Anielskie*, czyli modlitwę *Zdrowaś Maryjo*, tworzyła najczęściej pierwsza część jej współczesnej wersji. Brzmiała ona następująco: *Zdrowaś Maryjo, laski pełna, Pan z Tobą. Błogosławiona jesteś między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego*. Imię Jezus zostało dodane przez tradycję kościelną<sup>25</sup>. Nie była jeszcze w powszechnym użyciu część druga, zawierająca prośbę o wstawiennictwo Maryi<sup>26</sup>. Prawdopodobnie z tego powodu Hozjusz ograniczył się do wykładu pierwszej części zawierającej dwa człony i odniesienia do dwóch wydarzeń biblijnych: zwiastowania Maryi (Łk 1,28) i nawiedzenia Elżbiety (Łk 1,42). Cytaty te były łączone już we wczesnym średniowieczu zarówno w zachodniej, jak i wschodniej tradycji kościelnej jako modlitwa maryjna. Na przełomie X i XI wieku odmawianie modlitwy *Zdrowaś Maryjo*, zawierającej tekst Łk 1,28.42, stało się popularne w środowiskach zakonnych<sup>27</sup>. W średniowieczu wprowadzono także zwyczaj odmawiania *Zdrowaś Maryjo* po *Ojciec nasz*<sup>28</sup>. Wraz ze wzrostem popularności modlitwy różańcowej pozdrowienie Maryi w dzisiejszym brzmieniu stało się jedną najbardziej znanych modlitw katolickich<sup>29</sup>.

Biskup Julian Wojtkowski w swoim studium dedykowanym *Pozdrowieniu Anielskiemu* w *Confessio* w wykładzie kardynała Hozjusza dostrzega następujący schemat<sup>30</sup>:

Wstęp: Zwyczaj dodawania *Pozdrowienia Anielskiego* do *Modlitwy Pańskiej*;

Część I typologiczna:

- a) prorocтва,
- b) figury i podobieństwa,
- c) wypowiedzi Doktorów;

Część II polemiczna:

- a) kult Chrystusa nie wystarczy,
- b) kult Maryi nie stanowi ujemy dla kultu Chrystusa;

<sup>19</sup> Tamże, rozdz. LXI–LXXIII, s. 257–314.

<sup>20</sup> Tamże, rozdz. LXXIV–LXXV, s. 314–324,

<sup>21</sup> Tamże, rozdz. LXXXVI–LXXXV, s. 324–349.

<sup>22</sup> Tamże, rozdz. LXXXVI–XCI, s. 350–403.

<sup>23</sup> Tamże, rozdz. XCII, s. 403–426.

<sup>24</sup> Tamże, rozdz. XCIII, s. 426–442.

<sup>25</sup> Tamże, s. 255.

<sup>26</sup> „Święta Maryjo, Matko Boża, módl się za nami grzesznymi teraz i w godzinie śmieci naszej. Amen”. Pierwsze świadectwa o dodatku do *Pozdrowienia Anielskiego* pojawiły się w XIV i XV w. Znana jest także z brewiarza Piusa V z roku 1568. Rozpowszechniła się po bitwie pod Lepanto w roku 1571.

<sup>27</sup> R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie. Litania Loretańska. Różaniec*, Siedlce 2017, s. 15.

<sup>28</sup> Świadczą o tym wskazania synodów w Coventry (1237), Würzburgu i innych, zob. R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 15–16.

<sup>29</sup> R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 16–17.

<sup>30</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 327.

Część III – wykład właściwy:

- a) wprowadzenie,
- b) „zdrowaś”,
- c) „łaski pełna”,
- d) „Pan z tobą”,
- e) „błogosławiłaś ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota twojego”
- f) „Jezus Chrystus”;

Zakończenie: wskazówki bibliograficzne.

Dwie pierwsze części, typologiczna i polemiczna, zawierają krótkie, ale skoncentrowane kompendium mariologiczne.

### 3. ARGUMENTY BIBLIJNE NA KORZYŚĆ MODLITWY MARYJNEJ

W tekście oryginalnym *Confessio* liczne odniesienia do tekstów biblijnych zwykajowo zostały umieszczone na marginesach. W ten sposób Pismo Święte tworzy stały i podstawowy punkt odniesienia. Świadczy to również o erudycji kard. Hozjusza, który kładł silny nacisk na wyjaśnienie biblijnych fundamentów wiary katolickiej. W wykładzie *Pozdrowienia Anielskiego* przywołano czterdzieści pięć cytatów biblijnych, z czego dwadzieścia pięć ze Starego i dwadzieścia z Nowego Testamentu. Tylko jeden tekst dotyczy wprost życia Maryi. Jest to opis Zwiastowania<sup>31</sup>. Istotną rolę odgrywają odniesienia do autorytetów kościelnych, w większości do Ojców Kościoła, w tym także wschodnich<sup>32</sup>. Nie ma natomiast odniesień do wypowiedzi soborów i papieży<sup>33</sup>. Rozmieszczenie cytatów w strukturze wykładu w LX rozdziale *Confessio* jest następujące<sup>34</sup>:

Część wykładu	Tematy i elementy składowe	Cytaty i obrazy biblijne ST	Cytaty i obrazy biblijne NT
Wstęp (s. 251)			
Typologia (s. 251–252)	Dlaczego czcimy Maryję?  Proroctwa, podobieństwa, wypowiedzi Doktorów	Rdz 3,15; Lb 17,6-9; Sdz 6,36-40; Ez 44,2-3; Iz 9,2; Ps 103,2; Ml 4,2; Pwt 4,24; Wj 3,2-6; Jr 31,22; Ps 109,19; 2 Krn 6,18; Dn 2,31-35; Iz 11,1; Iz 7,14; Prz 31,10	Ap 21,13; Ap 12,1; Rz 13,14; Łk 1,35; J 4,24; Ef 2,20; Ef 2,14

<sup>31</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 328.

<sup>32</sup> Istotne fragmenty tekstów pisarzy wschodnich Hozjusz cytował w języku greckim, zob. J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 328. Zob. M. Wysocki, *Recepcja Ojców Kościoła*, s. 730–737.

<sup>33</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 328.

<sup>34</sup> Kolejność według występowania w tekście źródłowym.

Polemika (s. 252–253)	Czy sam Chrystus nie wystarczy?	Rdz 2,18; Pwt 4,24; Ps 68,3	2 Kor 3,5; 1 Tm 2,5
	Dlaczego cześć świętych?		
Wykład właściwy (s. 253–255)	Zdrowaś, łaski pełna		Dz 6,8; Łk 1,15.41.67; Dz 2,4; 4,8; J 1,14
	Pan z Tobą	Sdz 6,12	
	Błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego	Ps 21,4; Rdz 22,18; Rdz 3,16	Rz 9,5; Ga 3,13
	Jezus Chrystus	Ps 45,8	Mt 1,21; Ap 5,9-10; Rz 12,1; Ef 5,22
Wskazówki bibliograficzne (s. 255)	Jezus Chrystus – inne znaczenia		

Z powyższej tabeli wynika, że rozmieszczenie odniesień biblijnych nie jest równomierne. Najwięcej z nich Hozjusz przywołuje, odpowiadając na pytanie: dlaczego czcimy Maryję? Odwołuje się przy tym przede wszystkim do typologicznego i metaforycznego rozumienia cytatów biblijnych. Odpowiedź na pytanie, dlaczego czcimy Maryję, jest rozbudowana. Bazę stanowi przekonanie, że została Ona wybrana przez Boga i przewidziana od początków historii zbawienia<sup>35</sup>. Maryja jest nową Ewą<sup>36</sup> obiecaną w raju (Rdz 3,15). Została przedstawiona jako kwitnąca laska (Lb 17,6-9), runo Gedeona (Sdz 6,36-40), brama otwarta w kierunku wschodzącego słońca (Ez 44,2; Ap 21,13; Iz 9,2). Maryję wskazuje wielki znak, niewiasta obleczona w słońce (Ap 12,1). Jest ona rzeczywiście obleczona w słońce (Ps 103,2). Tym słońcem jest słońce sprawiedliwości (Mal 4,2) – sam Jezus (Rz 13,14). Wielkość Maryi wynika z wielkości samego Boga, który wybrał Dziewicę na Matkę swojego Syna (Łk 1,35; J 4,24; Pwt 4,24)<sup>37</sup>. Dziewicze macierzyństwo zostało przedstawione w obrazie płonącego krzewu (Wj 3,2-6; Jr 31,22; Ps 108,19; 2 Krn 6,18). Z Maryi wziął ciało Jezus, Syn Boży (Ps 109,3). Znak Maryi Hozjusz widzi również w kamieniu, który oderwał się od wielkiej góry wizji Daniela (Dn 2,31-35). Wybranie Maryi było prorokowane w obrazie różdżki wyrastającej z pnia Jessego (Iz 11,1). Ona jest zapowiedzianą Dziewicą, Matką Mesjasza (Iz 7,14). Maryja jest kobietą mądrą i odważną, o której mówi autor Prz 31,10.

<sup>35</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 329–330. Zob. R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 22–28.

<sup>36</sup> Zob. J. Misiurek, *Maryja i Bóg Ojciec w polskiej teologii duchowości XVI i XVII wieku*, „Savioris Mater” 1/4(1999), s. 147.

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 146–147.



W części polemicznej Hozjusz odpowiada na wątpliwość: czy nie wystarczy sam Chrystus? Odnosząc się do tej kwestii, cytuje najpierw Bernarda z Clairvaux, nazywając go miłośnikiem Maryi. Chrystus mógłby wystarczyć (2 Kor 3,5), jednak Bóg chciał, by zbawienie dotyczyło obydwu płci (Rdz 2,14)<sup>38</sup>. Ponadto jedyny pośrednik, człowiek Jezus Chrystus (2 Tm 2,5), jest także Bogiem o ogniu palącym (Pwt 4,24; Ps 67,3). Trzeba było, by Maryja, nowa Ewa, stała się równocześnie pośredniczką prowadzącą do pośrednika Jezusa Chrystusa<sup>39</sup>. Kult maryjny nie umniejsza chwały Chrystusa, ponieważ każdy, kto czci świętych, czci samego Boga i Jego Syna. Jeżeli czcimy matkę, czcimy także i syna. Jednak niezależnie od kultu świętych, jedynie Bóg może być czczony jako Bóg.

W bezpośrednim komentarzu do modlitwy *Zdrowaś Maryjo* zawarto cztery punkty.

Punkt pierwszy stanowi wyjaśnienie sformułowania *Zdrowaś Maryjo, łaski pełna*. Są to słowa anioła z chwili zwiastowania (Łk 1,41). Hozjusz podkreśla, że w kontekście biblijnym „zdrowaś” może mieć całą gamę znaczeń<sup>40</sup>. Greckie *chaire* może oznaczać: „być zdrowym”, „pozdrawiać”, „rozradować się”<sup>41</sup>, „być mocnym”. Powołując się na Jana Chryzostoma, Hozjusz dostrzega w „zdrowaś” zapowiedź wielkiego daru Boga. Zrealizował się on w noc Bożego Narodzenia, gdy aniołowie obwieścili pasterzom narodziny Zbawiciela (Łk 2,10-11). Wyrażenie „pełna łaski” może przywoływać różne postacie biblijne, które również otrzymały łaskę Boga<sup>42</sup>. Wymienia się przy tym Szczepana (Dz 6,8), Jana Chrzciciela (Łk 1,15), Elżbietę (Łk 1,41) i Zachariasza (Łk 1,67). Jednak tylko Maryja została wybrana na Matkę Boga. Powołując się na Augustyna, Hozjusz podkreśla, że pełnia łaski oznacza wolność od wszelkiego grzechu<sup>43</sup>.

Punkt drugi – *Pan z tobą*. Autor *Confessio* przypomina, że podobnie został pozdrowiony Gedeon (Sdz 6,12). Jednak Gedeon zwyciężył jedynie Madianitów, wyzwalając Izraela. Natomiast Maryja została Matką Zbawiciela całego świata. Anioł powiedział do Maryi: „Pan z tobą”<sup>44</sup>. Mógł także powiedzieć „Pan w tobie”. Bóg, chociaż jest wielki, uszanował wolę Maryi. Inaczej niż w przypadku pozostałych świętych, Bóg był z Maryją w sposób zupełnie wyjątkowy. Świadczą o tym dwie natury Chrystusa. Jest On Bogiem, ale także prawdziwym człowiekiem narodzonym z Dziewicy.

W punkcie trzecim kardynał Hozjusz odnosi się do frazy „błogosławionaś ty między niewiastami i błogosławiony owoc twojego łona”<sup>45</sup>. Z tematem błogosławieństwa autor wiąże następujące teksty biblijne: jak w Ps 20,4, Bóg przewidział błogosławieństwo Maryi; owoc Jej łona został wskazany w Rdz 22,18; o Nim mówił Paweł, wskazując, że jest On błogosławiony ponad wszystko na wieki (Rz 9,5).

<sup>38</sup> Zob. J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 330.

<sup>39</sup> Tamże, s. 331–332.

<sup>40</sup> Zob. R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 20–21.

<sup>41</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 331.

<sup>42</sup> Zob. R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 28–32.

<sup>43</sup> Zob. J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 332; J. Misiurek, *Maryja i Bóg Ojciec*, s. 147–148.

<sup>44</sup> Zob. R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 32–36.

<sup>45</sup> Szeroko na temat tych wezwań w kontekście biblijnym pisze R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 36–43.

Błogosławieństwo Maryi wyrażało się także w bezbolesnym porodzie (Rdz 3,16)<sup>46</sup>, ponieważ Jej Syn wybawił nas od wszelkiego przekleństwa Prawa (Ga 3,13).

Ostatnim elementem komentarza do modlitwy *Zdrowaś Maryjo* jest tytuł *Jezus Chrystus*<sup>47</sup>. Hozjusz podkreśla, że imię jest dodane przez Kościół. Jezus jest prawdziwym Zbawicielem (Mt 1,21), Mesjaszem namaszczonego przez Boga (Ps 44,8) mocą Ducha Świętego. W namaszczeniu tym mają udział wszyscy chrześcijanie, pełniąc misję królewskiego kapłaństwa (Ap 5,9-10). Wszyscy są wezwani, by złożyć w ofierze własne ciała (Rz 12,1), wydawać wdzięczną woń świętości (Ef 5,12) i chwalić imię Jezusa na wieki. Autor *Confessio* podkreśla, że treści związanych z tytułem *Jezus Chrystus* jest więcej. Zainteresowanych odsyła do pism Euzebiusza z Cezarei.

Należy podkreślić, że najwięcej uwagi warmiński kardynał przywiązuje do wyjaśnienia mariologii katolickiej. Nasyconie treściami biblijnymi jest tutaj znacznie większe niż w dalszych częściach wykładu. Odpowiedź na pytanie, kim jest Maryja ma znaczenie podstawowe również w perspektywie apologetycznej.

#### 4. NIEKTÓRE CECHY HERMENEUTYKI BIBLIJNEJ W WYKŁADZIE *POZDROWIENIA ANIELSKIEGO*

Badacze dorobku literackiego i teologicznego Stanisława Hozjusza podkreślają bogatą i wszechstronną wiedzę oraz uniwersalizm jego myśli twórczej. Relacja kardynała do Pisma Świętego wyrażała się na różne sposoby. Dla Hozjusza teksty biblijne były przede wszystkim słowem Bożym<sup>48</sup>. Autorytet Biblii wynikał z autorytetu boskiego Autora oraz Kościoła, któremu słowo Boże zostało powierzone. W *Confessio* Hozjusz poświęcił księdze wiele uwagi. Tematyka ta pojawia się także w innych pismach, w szczególności zaś w *De expresso Dei verbo* i w *De oppresso Dei verbo*<sup>49</sup>. Hozjusz cenił słowo Boże jako słowo wieczne, pełne dynamiki stwórczej i objawiającej. Słowo Boże stało się Człowiekiem dla zbawienia wszystkich ludzi, oferując im perspektywę życia wiecznego. Słowo to może również posiadać wymiar eschatologiczny.

Niektóre cechy typowe dla hermeneutyki i teologii biblijnej Stanisława Hozjusza można znaleźć również w jego komentarzu do *Pozdrowienia Anielskiego*. Autor z wielką erudycją poszerza perspektywę tekstu wyjściowego z Ewangelii św. Łukasza, odwołując się do związków tematycznych ze Starym Testamentem, Ewangeliami, Dziejami Apostolskimi, Pismami Pawłowymi czy Apokalipsą św. Jana. Hozjusz posiadał łatwość czytania Pisma Świętego w językach oryginalnych. Wskazuje na to wyjaśnienie terminu „zdrowaś” – greckiego *chaire*, co pozwala widzieć wpływy trendów humanistycznych w egzegezie Hozjusza<sup>50</sup>. Główny temat modlitwy *Zdrowaś*

<sup>46</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 330.

<sup>47</sup> Zob. J. Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. I, s. 243–244; R. Krawczyk, *Pozdrowienie Anielskie*, s. 43–45.

<sup>48</sup> Zob. Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, rozdz. XVI–XVII, s. 39–40.

<sup>49</sup> Zob. J. Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. I, s. 240–241.

<sup>50</sup> Zob. tamże, s. 235; *Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, oprac. M. Böhl, W. Reinhard, P. Walter, Wien 2013, s. 181–184.

*Maryjo* – wcielenie Syna Bożego – został przedstawiony w szerokiej perspektywie teologiczno-biblijnej. Jak wielu ówczesnych teologów, Hozjusz znał nie tylko teksty biblijne, ale także ich interpretację wewnątrzkościelną. Według autora *Confessio* słowo Boże stanowi fundament doktryny katolickiej<sup>51</sup>. Jednak powinno być ono interpretowane zawsze w kontekście Tradycji kościelnej<sup>52</sup>. Bez tego odniesienia interpretacja Pisma Świętego jest niepełna, skazana na subiektywną metodologię pojedynczego teologa<sup>53</sup>. Ponadto Tradycja gwarantuje niezmienność doktryny. Według Hozjusza Kościół jest mistycznym Ciałem Chrystusa. Kościół narodził się ze słowa Bożego<sup>54</sup>. Kościół służy słowu Bożemu i w nim powinno być ono proklamowane i interpretowane<sup>55</sup>. To dlatego jedynie w Kościele możliwe jest osiągnięcie zbawienia<sup>56</sup>.

Metodologię tę Hozjusz stosował w wykładzie na temat *Pozdrowienia Anielskiego*. Argumentacja na korzyść kultu Maryi została bardzo mocno oparta na dowodach biblijnych. Według zastosowanej interpretacji typologicznej i alegorycznej wybranie Maryi, Jej dziewicze macierzyństwo i relacja do Boga i Jego Syna zostały zapowiedziane w wielu tekstach starotestamentowych. Misja Maryi wynika z planu Bożego i stanowi kluczowy moment historii zbawienia. Maryja jest wolna w swoim wyborze. Jednocześnie wykład Hozjusza jest teocentryczny i chrystocentryczny. Wielkie znaczenie Maryi jest związane z jej Bożym macierzyństwem i udziałem we wcieleniu Syna Bożego<sup>57</sup>. Maryja jest największą ze świętych, ponieważ pozostaje w szczególnej relacji z Synem Bożym, Bogiem Ojcem i Duchem Świętym<sup>58</sup>. Maryja nie odbiera jednak czci boskiej, która przynależy jedynie Trójcy Świętej. Kult Maryi i świętych w konsekwencji prowadzi do Boga. W argumentacji biblijnej dotyczącej potrzeby Jej kultu odnaleźć można wiele treści, które uzupełniają wykład polemiczny o tym, czy Chrystus sam nie wystarczy. Szerokie wyjaśnienie biblijnych podstaw katolickiego kultu Maryi stanowi przeciwwagę dla radykalnej i literalnie pojmowanej argumentacji protestanckiej przeciw kultowi Maryi i świętych. Problem dotyczył jednak nie tylko argumentów, ale także sposobu interpretacji tekstów biblijnych<sup>59</sup>. Hozjusz jest kontynuatorem tradycyjnej egzegezy katolickiej, zakorzenionej w interpretacji patrystycznej i wewnątrzkościelnej. Odrzucenie Kościoła i tradycyjnej metodologii biblijnej uniemożliwiło przyjęcie argumentów Hozjusza. Mogli je jednak przyjąć

<sup>51</sup> Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, rozdz. XVIII, s. 41–42.

<sup>52</sup> Jedność Pisma Świętego i Tradycji jako źródeł objawienia została podkreślona na Soborze Trydenckim (1545–1563), *Hermeneutik*, s. 196.

<sup>53</sup> J. Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. I, s. 268. Zob. Stanisław Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, rozdz. XVIII, s. 41–42.

<sup>54</sup> Zob. J. Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. II, s. 10–12.

<sup>55</sup> Tamże, s. 15–18.

<sup>56</sup> Zob. S. Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele Katolickim*, „Teologia w Polsce” 8/2(2014), s. 207–214.

<sup>57</sup> Zob. J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 329–330; J. Misiurek, *Maryja i Bóg Ojciec*, s. 146–147.

<sup>58</sup> J. Wojtkowski, *Explicatio Salutationis Angelicae*, s. 328–329.

<sup>59</sup> We wczesnej egzegezie protestanckiej zauważalne jest odejście od lektury metaforycznej na korzyść dosłownej. Zasada *sola Scriptura* poważnie ograniczyła możliwość odwoływania się do tradycyjnych komentarzy świętych i Doktorów Kościoła, zob. *Hermeneutik*, s. 185–195; M. Hintz, *Księgi symboliczne luteranizmu*, s. 140.

wahający się katolicy, znajdujący się pod okresowym wpływem innowierców lub nieznający katolickiej wykładni Pisma Świętego.

## ZAKOŃCZENIE

Wykład kardynała Stanisława Hozjusza na temat *Pozdrowienia Anielskiego* włączony do *Confessio catholicae fidei christiana* stanowi niewielki fragment jego dorobku związanego z mariologią katolicką. Jednak ze względu na powszechność tej modlitwy oraz kontekst historyczny powstania komentarza może on być postrzegany jako ważne źródło wiedzy na temat apologii kultu maryjnego wobec tez reformacyjnych. Obfite odwoływanie się do tekstów biblijnych świadczy o intencjach kardynała Hozjusza, który stara się dostarczyć jak najwięcej argumentów na korzyść tradycyjnej nauki katolickiej. Jednocześnie autor *Confessio* pozostaje w nurcie tradycyjnej egzegezy katolickiej, koncentrującej się na przekazie teologicznej głębi zawartej w Piśmie Świętym. Możliwe, że Hozjusz nawiązuje do trendów egzegetycznych związanych z Erazmem z Rotterdamu. Jednak akcent położony został na uzasadnienie i wyjaśnienie kultu Maryi Panny, Matki Boga. Odwoływanie się do typologii i alegorii oraz wypowiedzi autorytetów kościelnych świadczy o intencjonalnym nawiązywaniu do Tradycji katolickiej, której Hozjusz broni i którą wyjaśnia. Autentyczny wykład tekstów biblijnych jest zatem możliwy jedynie w ścisłej relacji do Kościoła i jego nauczania.

### ARGUMENTACJA BIBLIJNA W WYKŁADZIE O POZDROWIENIU ANIELSKIM W CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA STANISŁAWA HOZJUSZA (1551)

#### STRESZCZENIE

*Pozdrowienie Anielskie* z Ewangelii św. Łukasza dało początek głównej modlitwie katolickiej kierowanej do Maryi. W kontekście szerokiej tematyki teologicznej zawartej w *Confessio Catholicae Fidei Christiana* (1551) Stanisław Hozjusz umieścił również krótki wykład na temat *Pozdrowienia Anielskiego*. Wskazał w nim podstawy mariologii katolickiej i znaczenie modlitwy *Zdrowaś Maryjo*. W artykule podjęto próbę analizy argumentacji biblijnej, do której odwołał się kardynał Hozjusz, oraz stosowanej przez niego hermeneutyki biblijnej.

**BIBLICAL ARGUMENTATION IN THE EXPOSITION A  
OF THE ANGELIC SALUTATION IN STANISLAW HOSIUS'S  
CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA (1551)**

SUMMARY

The *Angelic Salutation* in St. Luke's Gospel gave rise to the main Catholic prayer addressed to Mary. In the context of the broad theological themes contained in the *Confessio Catholicae Fidei Christiana* (1551), Stanislaw Hosius also included a short lecture on the Angelic Salutation. In it, he pointed out the foundations of Catholic Mariology and the importance of the Hail Mary prayer. The article attempts to analyze the biblical argumentation to which Cardinal Hosius referred and the biblical hermeneutics he used.

**BIBLISCHE ARGUMENTATION IN DER AUSLEGUNG  
DES ENGELSGRUSSES IN STANISLAUS HOSIUS'S  
CONFESSIO CATHOLICAE FIDEI CHRISTIANA (1551)**

ZUSAMMENFASSUNG

Aus dem *Engelsgruß* im Lukasevangelium entstand das wichtigste katholische Gebet, das an Maria gerichtet ist. Im Zusammenhang mit den umfassenden theologischen Themen der *Confessio Catholicae Fidei Christiana* (1551) hielt Stanislaus Hosius auch einen kurzen Vortrag über den Engelsgruß. Darin wies er auf die Grundlagen der katholischen Mariologie und die Bedeutung des Ave Maria-Gebetes hin. Der Beitrag versucht, die biblische Argumentation, auf die sich Kardinal Hosius bezog, und die von ihm verwendete biblische Hermeneutik zu analysieren.

**BIBLIOGRAFIA**

- Hermeneutik. Die Geschichte der abendländischen Textauslegung von der Antike bis zur Gegenwart*, oprac. M. Böhl, W. Reinhard, P. Walter, Wien 2013.
- Hintz M., *Księgi symboliczne luteranizmu jako werbalizacja symboli wiary*, „Studia Gdańskie” 37(2015), s. 137–146.
- Hozjusz Stanisław, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez Ojców zebranych na synodzie prowincjalnym, który odbył się w Piotrkowie Roku Pańskiego 1551 w miesiącu maju*, tłum. bp Julian Wojtkowski, Olsztyn 1999.
- Księgi wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Augustana, Bielsko-Biała 1999.
- Jezierski J., *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. I, „Studia Warmińskie” 22–23(1985–1986), s. 233–294.
- Jezierski J., *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*, cz. II, „Studia Warmińskie” 24(1987), s. 7–52.

- Kozakiewicz S., *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele Katolickim*, „Teologia w Polsce” 8/2(2014), s. 207–214.
- Krawczyk R., *Pozdrowienie Anielskie. Litanie Loretańska. Różaniec*, Siedlce 2017.
- Misiurek J., *Maryja i Bóg Ojciec w polskiej teologii duchowości XVI i XVII wieku*, „Salvatoris Mater” 1/4(1999), s. 146–161.
- Napiórkowski S.C., *Do mariologii ks. bpa Juliana Wojtkowskiego*, „Salvatoris Mater” 12/3/4(2010), s. 363–365.
- Wojtkowski J., *Explicatio Salutationis Angelicae Stanisława Hozjusza w jego Confessio Catholicae Fidei Christiana*, *Studia Warmińskie* 7(1970), s. 327–340.
- Wojtkowski J., *Maryja w wierze i pobożności Stanisława Hozjusza*, w: *Ut honorificetur Deus. Wybór pism*, wybór pism J. Jezierski, Lublin 2010, s. 177–189
- Wysocki M., *Recepcja Ojców Kościoła w Confessio Catholicae Fidei Christiana Stanisława Hozjusza*, „Vox Patrum” 36(2016) 65, s. 727–739.

### Zasoby internetowe:

- Confessio Fidei Catholice* [...] *Pars prior*, wyd. M. Szarfenberg, Kraków 1553, w: *Dolnośląska Biblioteka Cyfrowa* [on-line], <https://www.dbc.wroc.pl/dlibra/publication/4580/edition/4404/content> (dostęp: 19.09.2024).
- Confessio Catholicae Fidei Christiana*, wyd. F. Behem, J. Patruus, Moguncja 1557, w: *Polona* [on-line], <https://polona.pl/preview/e2f35b28-4610-4b78-9184-d309b82ccc6a> (dostęp: 19.09.2024).
- Confessio Catholicae Fidei Christiana*, wyd. M. Zimmermann, Wiedeń 1561, w: *Münchener Digitalisierungszentrum. Digitale Bibliothek* [on-line], <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10141729?page=,1> (dostęp: 19.09.2024).

## L'ASPETTO SACRIFICALE DELL'EUCARISTIA: LA RISPOSTA DI STANISLAO OSIO ALLA CONTESTAZIONE LUTERANA

**Parole chiave:** Eucaristia, sacrificio, sacramento, Riforma, Lutero, Controriforma, Osio

**Keywords:** Eucharist, sacrifice, sacrament, Reformation, Luther, Counter-Reformation, Hosius

**Schlüsselwörter:** Eucharistie, Opfer, Sakrament, Reformation, Luther, Gegenreformation, Hosius

**Slowa kluczowe:** Eucharystia, ofiara, sakrament, Reformacja, Luter, kontrreformacja, Hozjusz

La Riforma protestante, che ha scosso la vita della Chiesa nel XVI secolo, era un movimento molto complesso in cui confluivano differenti correnti teologiche. I Riformatori, nel contestare l'insegnamento scolastico della Chiesa cattolica, hanno sviluppato e promosso idee e visioni a tratti assai diverse, difficilmente riconducibili alla compattezza di un unico corpo dottrinale. Una tale varietà di opinioni e di soluzioni poteva ammettersi a condizione che non si negasse il comune accordo sui cinque principi fondamentali della Riforma: *sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*. Sulla base di questi cinque criteri irrinunciabili ed esclusivi i pensatori protestanti hanno riformulato i principali articoli della fede, marcando i confini invalicabili per le particolari teologie della Riforma. Uno dei temi in cui si è evidenziato questo carattere poliedrico della teologia protestante era quello legato alla concezione dell'Eucaristia. Vi si rinvengono i punti di convergenza nella critica dell'aspetto sacrificale della Cena del Signore, ma anche le prese di posizione di un radicale dissenso circa il modo di intendere la presenza reale di Cristo sotto le specie sacramentali. Il presente articolo si prefigge l'obiettivo di cogliere questo primo, centrale aspetto della contestazione protestante alla luce delle controdeduzioni che l'insegnamento del cardinale Stanislao Osio le ha opposto riaffermando la dottrina cattolica secondo cui la messa è sacrificio in senso proprio. Saranno indicate anche le linee di sviluppo dell'attuale teologia sacramentaria, che intercettano il contributo delle scienze religiose per offrire una più profonda e articolata comprensione del carattere sacrificale dell'Eucaristia.

\* Rev. prof. dr Adam Kiełtyk, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in Milano, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3271-9136>, e-mail: [adamkieltyk@gmail.com](mailto:adamkieltyk@gmail.com)

## LA REPLICA DI STANISLAO OSIO

Le questioni sollevate da Lutero trovarono una profonda risonanza nell'opera del cardinale Stanislao Osio (1504-1579)<sup>1</sup>, vescovo cattolico di Varmia (Polonia), teologo e polemista con una solida formazione umanistica acquisita nelle università di Cracovia, Bologna e Padova. Con i suoi scritti cercò non solo di confutare le idee protestanti, ma anche di dare una spiegazione organica e comprensibile delle verità fondamentali della Chiesa di Roma<sup>2</sup>.

Nella sua prima e più celebre pubblicazione, *Confessio fidei catholicae christianae* del 1557, il vescovo di Varmia espone, con molta erudizione, la fede della Chiesa, argomentandola sia sulla base di numerosi testi biblici che con sovente ricorso alla letteratura patristica e ai documenti conciliari<sup>3</sup>. Dalla scelta metodologica di attingere alle stesse fonti da cui Lutero aveva dedotto le proprie affermazioni teologiche si evince chiaramente l'intenzione dell'Autore di polemizzare con il suo avversario servendosi dei suoi stessi strumenti per confutarne le tesi contrarie alla dottrina cattolica. L'opponente polacco evita tuttavia di ingaggiare una disputa sul piano accademico, privilegiando il ricorso ad un linguaggio omiletico per rendere così più accessibile la cognizione degli argomenti trattati ad un pubblico più vasto. Tale opzione, se da un lato risulta indubbiamente molto efficace in termini di persuasività, per altro verso preclude la possibilità di esporre le proprie ragioni in maniera puntuale e scientifica.

<sup>1</sup> Cfr. J. Bochenek, *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne: Warszawa 1936; T. Pawluk, *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, "Studia Warmińskie" 7(1970), p. 89-118; J. Jezierski, *Szkic do studium teologii Stanisława Hozjusza*, „Collegium Polonorum” 6(1982), p. 70-81; J. Jezierski, *Zagadnienia tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, "Studia Warmińskie" 21(1984), p. 160-169; A. Szorc, *Rola dziejowa kard. Stanisława Hozjusza*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, p. 99-111; Z. Kijas, *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, p. 285-295; J.A. Kalinowska, *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, "Forum Teologiczne" 4(2003), p. 121-137; J.A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504-1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, WSDMW Hosianum: Olsztyn 2004; J. Wojtkowski, *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę Mszy?*, in: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, ed. S. Kozakiewicz, Wydział Teologii UWM: Olsztyn 2007, p. 441-451; S. Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim*, Wydawnictwo UWM: Olsztyn 2013; J. Jezierski, *Uwagi do teologii Stanisława Hozjusza*, in: *Odkrywamy Warmię na nowo*, ed. E. Cieśniarska, Starostwo Powiatowe: Lidzbark Warmiński 2013, p. 7-24.

<sup>2</sup> Tra le opere più conosciute di Osio si annoverano: S. Hosius, *Confessio fidei catholicae christianae*, Moguntiae 1557 (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, SQL: Olsztyn 1999); *Confutatio prolegomenon Brentii*, Antverpiae 1566 (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *Odparcie przedłożenia Brencjusza*, SQL: Olsztyn 2001; *De actis cum Torunenfibus*, Coloniae 1558, (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *O postępowaniu z odłączonymi*, SQL: Olsztyn 2009).

<sup>3</sup> Per l'applicazione osiana dell'insegnamento patristico nella *Confessio fidei* vedi: M. Wysocki, *Recepcja Ojców Kościoła w Confessio catholicae fidei christianae Stanisława Hozjusza*, "Vox Patrum" 36(2016), p. 727-739.



Inoltre, il taglio fortemente polemico dell'opera controriformista impone l'uso del discorso antitetico che, di per sé, *iperbolizza* le posizioni avversarie in modo da farle apparire in netto contrasto con la dottrina da difendere: il che reca con sé il rischio, non di rado concretizzatosi, di una presentazione incompleta, se non addirittura deformata, del pensiero avverso<sup>4</sup>.

Nell'introduzione alla sezione dedicata ai sacramenti Osio fa propria la definizione di Agostino, che presenta il sacramento come un segno visibile della grazia invisibile. Per illustrare il nesso tra il segno e la realtà significata si riporta una semplice similitudine di Agostino che parlava dell'orma impressa nel suolo: come essa rinvia al passaggio di qualcuno, così il sacramento custodisce il legame con chi l'ha istituito<sup>5</sup>. Chiaramente i segni sacramentali appartengono a quella categoria di cose che, per volontà divina, possiedono l'idoneità non solo a significare le realtà sacre, ma anche a comunicare la grazia santificante: «i sacramenti sono segni di una cosa santa, cioè del dono invisibile che viene donato in una materia visibile. E non di qualsiasi tipo segni, ma efficaci, che contengono la grazia della quale sono la causa, essi realizzano quello che vogliono dire»<sup>6</sup>. Dopo aver chiarito il significato del sacramento in generale Osio passa al vaglio tutti i sette sacramenti per darne una spiegazione alla luce della dottrina cattolica e, nello stesso tempo, per dimostrare l'infondatezza teologica delle idee luterane.

## LA MESSA COME SACRAMENTO DELL'UNICO SACRIFICIO

Il sacramento dell'altare è quello maggiormente trattato da Osio: fin dalle prime battute si intende l'eucaristia come il vero cibo che deve alimentare la vita nuova, inaugurata nel battesimo, e sostenere il cristiano, unto dal crisma, nella battaglia spirituale contro il demonio. Ribadita l'identità del corpo e del sangue che il fedele riceve con il corpo appeso sulla croce e il sangue uscito dal costato di Gesù, si precisa che il corpo eucaristico è presente in forma glorificata: «È lo stesso, ma non nello stesso modo di come lo fu sulla croce. Perché non è la stessa la forma visibile in cui fu appeso alla croce, ma l'invisibile stesso sotto le forme visibili del pane e del vino. E non come quando era attaccato alla croce, deperibile e mortale, ma completamente indistruttibile e immortale: Cristo, risorto dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui (Rm 6,9)»<sup>7</sup>. Quindi le specie eucaristiche sono il segno visibile del

<sup>4</sup> Paradossalmente in alcuni passaggi Osio nega che i protestanti usano gli scritti patristici per confermare le loro affermazioni teologiche: *Confessio fidei*, p. 422.

<sup>5</sup> Cfr. Agostino, *De doctrina christiana* 2,1; J. Bochenek, Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii, p. 143.

<sup>6</sup> «Necque vero huius tantum generis signa sunt sacramenta, sed sunt signa sacra rei, nimirum invisibilis gratiae, quae in visibili elemento confertur. Necque qualiacunque signa, sed efficacia, ut quae & continent ipsa gratiam, & eius causa sunt, atque id quod signant, efficiunt» OSIO, *Confessio fidei catholicae christianae*, 87.

<sup>7</sup> «Ipsum quidem, sed non eo ipso modo quo fuit in cruce: Nam necque sub illa specie visibili qua pependit in cruce, sed ipsum quidem invisibile sub visibilibus panis & vini speciebus: neque quale fuit tum, quum effet crucia affixum, corruptioni & morte obnoxium, sed prorsus incorruptibile iam, & immortale. Christus enim refurgens a mortuis, iam no moritur, mors illi amplius non dominabitur» OSIO, *Confessio fidei catholicae christianae*, 105.

vero corpo del Signore risorto, che vi è realmente presente anche se in una maniera invisibile. Tale presenza non è condizionata dalla fede di colui che partecipa alla messa e neppure svanisce dopo la celebrazione liturgica. Questa certezza si poggia sulle parole d'istituzione «perché non il mio mangiare, ma la parola di Cristo, trasforma l'essenza del pane e del vino nell'essenza del corpo e del sangue di Cristo»<sup>8</sup>. Con quest'affermazione Osio si oppone ad una concezione sacramentale, rappresentata anzitutto da Ulrico Zwingli, che limitava la presenza di Cristo nell'eucaristia all'atto celebrativo e faceva della fede un elemento costitutivo della sua attuazione<sup>9</sup>. Inoltre, confuta un'altra idea zwingliana secondo la quale la presenza di Cristo nelle specie eucaristiche è da intendere non in senso letterale (*wäsenliche*), ma in quello figurato (*figuraliche*)<sup>10</sup>. Per il vescovo polacco tale interpretazione non corrisponde all'intenzionalità delle parole d'istituzione che Cristo pronunciò durante l'ultima Cena: «Perché il Sommo Sacerdote, che è la verità stessa e non è abituato a dare nomi vuoti alle cose, ha impresso così forte questo nome che non ha detto: “Questo si chiama il mio corpo, questo si chiama il mio sangue”, ma ha detto: “Questo è il mio corpo, questo è il mio sangue”»<sup>11</sup>. Risulta pertanto erronea la tesi che intende il verbo *essere* non come una copula di valore *identificativo*, ma *rappresentativo*<sup>12</sup>.

La ragione per cui si rifiuta la presenza reale è riconducibile, secondo Osio, all'incapacità di cogliere correttamente il rapporto fra l'evento salvifico e la sua attuazione sacramentale, ovvero tra il sacrificio della croce e la messa. «Allora come il pane celeste, che è veramente il corpo di Cristo, è chiamato a modo suo il corpo di Cristo, sebbene in realtà sia il sacramento del corpo di Cristo, cioè di ciò che era visibile, tangibile, mortale, depresso sulla croce, così il sacrificio del corpo compiuto dalle mani del sacerdote si chiama la passione di Cristo, la morte, la crocifissione, non nella verità

<sup>8</sup> «Necque enim manducatio mea, sed sermo Christi panis & vini substantiam convertit in substantia corporis & sanguinis Christi» Ivi, 106.

<sup>9</sup> Nella lettera a Thomas Wyttenbach, scritta il 16 giugno 1523, Zwingli espresse per la prima volta con chiarezza il suo nuovo modo di intendere il sacramento della Cena: «Sappi che tu mangi l'eucaristia là dove c'è la fede; infatti essa ci è data per questa azione, affinché noi cantiamo il frutto della morte del Signore, la grazia e il dono, finché egli venga, 1 Cor. 11[...]». Questa parola è il pane e il cibo di cui Cristo parla in Gv 6». S (Huldreich Zwinglis Werke, Erste vollständige Ausgabe, 1828-1842) VII, 297-298.

<sup>10</sup> Cfr. Zwingli, *Dal commentario sulla vera e falsa religione*, in *Scritti teologici e politici*, Claudiana: Torino 1985, p. 235-236.

<sup>11</sup> «Est nomine, quia summus coelorum pontifex, qui cum sit ipsa veritas, nomina non vana rebus imponere solet, adeo fortiter hoc nomen impressit, ut non solum diceret hoc vocetur corpus meus, hic vocetur sanguis meus, sed hoc est, inquit, corpus meum: hic est sanguis meus» Osio, *Confessio fidei catholicae christianae*, p. 109.

<sup>12</sup> Per affermare il valore realistico della figura del pane e del vino Osio riporta l'errore di Berengario, il quale riteneva che il sacramento, come tale, possedeva la capacità soltanto di rimandare ad un'altra cosa, alla *res sacramenti*, ma senza identificarsi con essa (Cfr. *Confessio fidei*, 112). Separando la *res* dal *sacramentum* si finisce con l'affermare che l'eucaristia costituisce solo figura, ma non verità dell'evento originario. L'esito inevitabile è un *simbolismo soggettivo* che fa dipendere la presenza del Signore dall'atto di pensare con l'aiuto della fede. «Nel pensiero di Berengario *sacramentum* e *res* sono due realtà diverse e separate: la prima è percepibile con i sensi; la seconda, indicata dal segno, è invisibile, può essere conosciuta soltanto dagli occhi del cuore credente, ed è di dominio dello spirito» Á.G. Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni di Università della Santa Croce: Roma 2006, p. 208.

delle cose, ma nel senso del mistero. Di qui lo stesso Agostino a Bonifacio: Cristo non fu forse offerto una volta in se stesso, eppure nel sacramento viene offerto non solo durante tutte le cerimonie pasquali, ma anche ogni giorno per il popolo, così non mente colui che, interrogato, risponde che Cristo vi è offerto»<sup>13</sup>. La celebrazione eucaristica attualizza sacramentalmente l'unico sacrificio del Calvario. La locuzione *non in rei veritatae sed significante mysterio* offre un indizio di come occorre comprendere la specifica forma di presenza dell'offerta della croce: essa non vi si realizza nella sua manifestazione cruenta (*non in rei veritatae*), ma incruenta, sotto le specie del pane e del vino (*significante mysterio*); tra l'evento originario e la sua rappresentazione sacramentale esiste l'identità sostanziale.

Questa lettura sacramentale viene ribadita da Osio quando analizza più in dettaglio la diversità dei modi con cui si attesta la presenza del Signore nella messa: «Ci sono tre modi dell'essere con cui il corpo di Cristo è presente nell'eucaristia, e il quarto modo è diverso. Perché lo è nel nome, nell'essenza e nell'effetto»<sup>14</sup>. I primi tre modi si giustificano con il riferimento, rispettivamente, alla verità delle parole del Signore, all'identità della vittima e all'effetto salvifico. Il quarto modo è invece quello che indica la presenza invisibile del Signore nei segni visibili: «Vale a dire il pane e il vino divennero la vera sostanza della carne e del sangue, affinché mangiando e bevendo vivessimo per sempre. Ci sono invero scrittori antichi che chiamano questo sacramento una figura, un segno, una somiglianza, un esempio, ma non in modo tale da negare la verità del corpo e del sangue di Cristo»<sup>15</sup>. Purtroppo l'impiego delle categorie di *figura*, *segno*, *somiglianza* ed *esempio* avviene nel contesto espositivo dell'insegnamento dei padri della Chiesa o degli altri teologi e serve piuttosto per illustrare e confermare con la loro autorità la correttezza della tradizione cattolica. Benché questo procedimento non permetta di sviluppare una elaborata dottrina sacramentale, esso testimonia, in ogni caso, che Osio intende fondare il carattere sacrificale della messa sul suo rapporto col sacrificio della croce. La differenza fra la messa e la croce inerisce quindi alla *sola offendi ratione diversa*, ossia al diverso modo con cui Cristo si offre, poiché nell'eucaristia l'offerta sacrificale del Signore appare *in sacramento*, mediante il ministero dei sacerdoti, mentre sulla croce si realizza in una maniera cruenta.

Ad ulteriore conferma di ciò si può riportare il fatto che il teologo polacco fa spesso ricorso alla terminologia sacramentale per indicare come gli eventi di salvezza

<sup>13</sup> «Sicut ergo coelestis panis qui vere Christi caro est suo modo vocatur corpus Christi, cum vera sit Sacramentum corporis Christi, illius videlicet, quod visibile, palpabile, mortale in cruce positum est, vocaturque ipsa carnis immolatio quae Sacerdotis manibus sit, Christi passio, mors, crucifixio, non in rei veritatae sed significante mysterio, sic Sacramentum fidei quo baptisima intelligitur, fides est. Unde idem beatus Augustinus ad Bonifacium, Nónne semel imolatus est Christus in seipso, & tamen in Sacramento, non solum per omnes paschae solennitates, sed omni etiam die, pro populo imolatur, nec utique mentitur qui interrogatus, cum responderit immolari» Osio, *Confessio fidei catholicae christianae*, 110.

<sup>14</sup> «Docet idem, tres modos esse essentiae, quibus Christi corpus est in eucharistia, quarto autem differre. Est enim nomine, re, atque effectu» 109.

<sup>15</sup> «In eo quod non videmus, silicet panem & vinum in veram corporis & sanguinis transuissae substantiam: ut comedentes atque bibentes viuamus in aeternum. Acreperiuntur quidem veteres, figuram, signum, similitudinem, exemplar, sacramentum hoc appellasse: verum non ita ut ideo veritatem in eo corporis & sanguinis Christi negarent» 109.

si manifestano nella celebrazione liturgica. Il termine maggiormente adoperato in questo contesto è *repraesentatio*<sup>16</sup>. Il suo significato indica una azione che rende di nuovo presente ciò che fu una volta accaduto. È proprio questo senso etimologico che Osio ascrive al termine *repraesentatio*, quando lo applica per parlare dei misteri presenti nella celebrazione eucaristica: «Il beneficio della passione è così rappresentato (*repraesentatur*) in questo sacramento, come giustamente dice Cipriano: la passione del Signore è il sacrificio che offriamo»<sup>17</sup>. Anche se il vescovo di Varmia non spiega più precisamente in che senso si debba intendere la *repraesentatio* del sacrificio della croce nella messa, il vocabolo può essere interpretato secondo l'accezione propria della teologia patristica, e quindi nel senso forte della parola. Si deve notare che Osio valorizza la categoria del sacramento per rendere ragione della presenza del sacrificio di Cristo nell'eucaristia. In questo modo la messa può essere compresa come forma visibile dell'offerta invisibile di Cristo, che si è realizzata una volta sulla croce e, da allora, si perpetua nella celebrazione, in virtù del sacerdozio ministeriale istituito dal Signore durante l'ultima cena, raggiungendo così con i frutti della croce tutte le generazioni dei cristiani.

Rimane, inoltre, da notare come la trattazione di Osio non si limiti ad una sola riaffermazione dell'identità tra il sacrificio della croce e dell'altare, ma si proponga anche di incorporare nella celebrazione eucaristica la totalità del mistero della salvezza: «Perché diventi ancora più chiaro a tutti che la Chiesa non conosce differenza di giorni, tutti possono trarre conclusioni dal terribile sacrificio (che chiamiamo messa) in cui la nascita, la sofferenza, la morte, la risurrezione, l'ascensione e la discesa dello Spirito Santo vengono celebrati insieme ogni giorno in tutto il mondo, senza alcuna differenza riguardo alla diffusione della religione cristiana»<sup>18</sup>. Gli eventi salvifici diventano quindi attuali e contemporanei nella celebrazione liturgica e possono raggiungere chiunque vi partecipi. Il vescovo polacco intende l'eucaristia come una nuova Pasqua, vale a dire come il memoriale del passaggio del Signore da questo mondo al Padre, attraverso il mistero della sua morte, risurrezione e ascensione. Tale interpretazione della messa è molto interessante perché apre ad una più profonda intelligenza del mistero eucaristico, come sacramento nel quale è ripresentata efficacemente tutta la realtà del mistero pasquale di Cristo<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. W. Nowak, *Stanisław Hozjusz jako liturgista*, "Studia Warمیskie" 20(1983), p. 95.

<sup>17</sup> «Quod ita *repraesentatur* in hoc sacro, ut recte a Cypriane dictum sit, passionem esse Domini, sacrificium quod offerimus» 28.

<sup>18</sup> «Quo manifestius autem fiat omnibus, quod Ecclesia nullum novit dierum discrimen, vel ex tremendo sacrificio (quam Missam vocamus) cuius id colligere licebit, in qua nativitatis, passionis, mortis et resurrectionis, in coelum ascensionis et Spiritus Sancti missionis beneficia, nullo non die simul omnia celebrantur, per totum terrarum orbem, quam late patet Christiana religio, nulla prorsus varietate» Ivi, 28.

<sup>19</sup> Si trova qui *in nuce* ciò che sarà sviluppato dalla teologia del secolo XX, ossia la dimensione pasquale della celebrazione eucaristica.

## IL SIGNIFICATO DEL SACRIFICIO

Alla luce della sostanziale identità fra il sacrificio della croce e della messa Osio affronta anche la questione del carattere sacrificale dell'eucaristia. Per evitare l'errore di considerare la messa come un sacrificio assoluto, a sé stante, diverso dal sacrificio della croce, non è necessario negarne *tout court* la dimensione sacrificale, ma piuttosto dimostrare come essa si fondi sull'unico sacrificio di Gesù e diventi così la fonte di grazie per coloro che la celebrano con fede e carità. Solo a questa condizione la verità della Sacra Scrittura sull'unicità irripetibile del sacrificio redentore di Cristo, sacrificio assoluto e perfetto, può essere preservata. Di tale decisiva acquisizione, secondo cui l'identità tra il sacrificio della croce e quello dell'altare è possibile perché nella celebrazione della messa si riproduce sacramentalmente ciò che è avvenuto sulla croce, Osio trae conferma inequivocabile dall'insegnamento di Sant'Agostino: *«Il vero Mediatore (perché assumendo la forma di servo, divenne il Mediatore tra Dio e gli uomini, l'Uomo Cristo Gesù), benché riceva nella forma di Dio il sacrificio insieme al Padre, con il quale è un solo Dio, ha voluto nella forma del servo essere sacrificio, per questo è anche Sacerdote: l'offerente stesso e l'offerta stessa. Ha voluto che il sacrificio quotidiano della Chiesa fosse il sacramento di questa cosa (...). Queste parole di Agostino ci insegnano qual è il sacrificio della Chiesa di cui ora parlo. È un sacramento, cioè un segno santo di questo sacrificio attualmente invisibile che Cristo sulla croce offrì visibilmente a Dio come offerta di odore soave»*<sup>20</sup>. La Chiesa non celebra quindi un nuovo sacrificio di Gesù, il quale comporterebbe un atto sacrificale diverso da quello compiuto sulla croce, e neanche commemora semplicemente un evento storico, essa piuttosto attualizza *in sacramento* l'oblazione stessa del Signore: nel rito sacramentale sono presenti lo stesso sacerdote offerente e la stessa vittima della croce. Più problematica resta invece la questione della ripresentazione dello stesso atto di oblazione: nell'esposizione teologica del vescovo di Varmia, sebbene non sussista alcun dubbio in ordine all'unicità e alla medesimezza del sacrificio della messa e della croce, manca una chiara consapevolezza che tale identità implica un'unica azione sacrificale. È vero che Osio non precisa questo elemento essenziale del sacrificio di Gesù, ma, nell'affermare la presenza nella messa della stessa persona di Cristo, sacerdote e vittima gloriosa, lascia aperto il tema a ulteriori sviluppi<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> *«Verus inquit ille mediator, in quantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei & hominum homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum patre sumat, cum quo & unus Deus est, tamen in forma servi sacrificium maluit esse quam sumere, per hoc & sacerdos est ipse offerens, ipse & oblatio, cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit (...). Ex eis Augustini verbis docemur quale sit hoc Ecclesiae sacrificium de quo, nunc disserimus. Est enim sacramentum hoc est sacrum signum, illius nunc quidem nobis invisibilis sacrificis quo Christus in cruce semetipsum visibiliter obtulit hostiam Deo in odorem suavitatis» Confessio fidei, (84) 124.*

<sup>21</sup> Questo sarà elaborato dalla teologia sacramentale del secolo XX a partire dal movimento liturgico. «Fu allora che si giunse alla comprensione sacramentale del sacrificio eucaristico, la quale permetterà di affermare che in ogni celebrazione eucaristica si *ri-presenta* il sacrificio unico della nostra redenzione, con tutti i suoi costitutivi essenziali (dunque anche con lo stesso atto di oblazione sacrificale della croce), nella pienezza del mistero pasquale di Cristo» A. G. Ibáñez, *L'Eucaristia, dono e mistero*, p. 312.

Proseguendo la sua riflessione egli afferma che il sacrificio di Gesù diventa il sacrificio della Chiesa perché la finalità dell'azione liturgica non si esaurisce semplicemente nel rendere presente il suo Signore in mezzo alla comunità cristiana, ma consiste nella trasmissione del dono della salvezza alla Chiesa in modo tale che essa si faccia realmente un solo corpo in Cristo. A partire da questa realtà mistica dell'unità fra il Cristo-capo e la Chiesa-corpo, Osio asserisce che in ogni celebrazione dell'eucaristia la Chiesa è *co-offerente e co-offerta* in Cristo. «Questo è ciò che abbiamo citato da Agostino: il sacramento quotidiano del sacrificio compiuto sulla croce è il sacrificio della Chiesa, poiché il capo del corpo della Chiesa è Cristo stesso, e la Chiesa è il corpo di questo capo. Sia la Chiesa da Cristo che Cristo dalla Chiesa è offerto. Qui si afferma chiaramente che la Chiesa è offerta da Cristo e Cristo viene offerto in sacrificio dalla Chiesa. Se la Chiesa non è unita a Cristo, tramite la fede e la carità, da questo sacrificio, che si rende presente sull'altare, è impossibile ricevere alcun frutto»<sup>22</sup>. La partecipazione della Chiesa all'offerta del sacrificio eucaristico si intende come espressione di un'azione della Chiesa, corpo di Cristo, inscindibilmente unita al suo Capo. Questo agire della Chiesa e l'atto oblativo di Cristo sono distinti ma non separati, poiché ciò che la Chiesa compie è il memoriale istituito dal Signore. Il senso dell'offerta della Chiesa non si spiega con l'intenzione di offrire a Dio qualcosa che prima non potesse possedere e neppure con il proposito di guadagnarsi dei nuovi meriti rispetto al sacrificio di Gesù, ma dipende dalla sua certezza di obbedire così alle parole del Signore ed acquistare di conseguenza i frutti di salvezza dell'unico sacrificio redentore. In fondo, per il vescovo di Varmia, l'azione rituale della Chiesa – il sacrificio della messa – è il mezzo voluto dal Signore che, rendendo possibile, nell'oggi della celebrazione eucaristica, la presenza dello stesso sacerdote e della stessa vittima del Golgota, consente l'applicazione all'umanità della grazia salvifica proveniente dall'offerta della croce. «La redenzione del genere umano si è realizzata con quest'unica offerta, la quale, anche se una volta compiuta, ha sempre potenza, è eterna nella sua efficacia e la sua potenza non è mai venuta meno, e su di essa riposa l'eterno sacerdozio di Cristo, che voleva che i suoi discepoli celebrassero»<sup>23</sup>. La messa possiede un valore propiziatorio poiché in essa si rendono disponibili i frutti dell'unico sacrificio di Cristo. In questo quadro si delinea ulteriormente il significato del sacrificio eucaristico: attraverso la messa la memoria della croce è perpetuata e la sua efficacia salvifica può raggiungere chiunque partecipi alla sua celebrazione. Prendendo le distanze da Lutero, Osio vede nella messa non solo la promessa della remissione dei peccati, ma l'applicazione della *virtus* salvifica del sacrificio della croce. Il ricorso al concetto di applicazione serve quindi non solo ad assicurare che si eviti il rischio di intendere la messa come un altro sacrificio, ma anche a confermare

<sup>22</sup> «Hoc est quod ex Augustino adduximus sacramentū quotidianu in cruce peracti sacrificii esse sacrificiu Ecclesiae, cum ipsius corporis, ipse sit caput Christus, & ipsius capitis ipsa sit corpus, tam ipsa per ipsum, quam ipse per ipsam fuerit offerri. Quo in loco non obscure illud indicat, & Ecclesiae per Christum, & Christum offerri per Ecclesiam, quae nisi capiti suo Christo fide sit & charitate connexa ex ea oblatione cuius representatio sit in altari fructus percipi potest nullus» *Confessio fidei*, (85) 125.

<sup>23</sup> «quod una illa oblatione perfectum est, quae quamvis peracta semel, semper viget nihilominus: adeoque perpetua est, quo ad efficaciam, atque illius virtute nunquam excidit, aeternum Christi sacerdotium, quo ministros etiam suos fungi voluit, fulcitur» *Confessio fidei*, (89) 130.

l'efficacia salvifica del sacrificio eucaristico. Detto in altri termini: la messa non possiede un'efficacia propria, ma la sua *virtus* consiste nell'essere il tramite attraverso il quale si rendono presenti i frutti della croce.

Al fine di illustrare questa dinamica salvifica, il fine pensatore polacco ricorre all'idea della messa come una fonte dalla quale zampilla continuamente l'acqua che serve per estinguere ogni sete e lavare ogni sporcizia. Per conseguire tale meta non basta tuttavia sapere che questa fonte esiste, occorre piuttosto raggiungerla e farne un uso appropriato, attingendovi come ad un canale di grazie che offre l'accesso all'unica sorgente di salvezza scaturente dal costato trafitto di Cristo<sup>24</sup>. L'eucaristia diventa quindi luogo dell'appropriazione e dell'assimilazione del frutto del sacrificio della croce. Riguardo ai frutti derivanti dalla celebrazione della messa, Osio sottolinea che il fedele anzitutto nutre la sua vita spirituale e rafforza la sua speranza per la vita eterna<sup>25</sup>. Facendo memoria della passione e della morte il cristiano cresce inoltre nell'amore verso il suo Salvatore e ottiene così anche la remissione dei peccati veniali, sebbene non di quelli gravi. Il terzo e ultimo frutto è la conformazione al corpo mistico di Cristo che unisce in sé tutto il popolo di Dio e quindi i pellegrini sulla terra, ma anche i santi e coloro che dopo la morte necessitano ancora della purificazione per entrare nella pienezza della vita.

Dalle riflessioni teologico-pastorali del vescovo di Varmia si evince una definizione del sacrificio della messa come unico sacrificio visibile e mistico con il quale, per istituzione di Cristo e su suo comando, le specie consacrate, il suo vero corpo e il suo vero sangue, sono offerte a Dio mediante il ministero dei sacerdoti per la redenzione degli uomini e le offerte sono ricevute dai fedeli in nutrimento spirituale. L'unicità del sacrificio della croce e della messa può essere confermata solo a patto che si riconosca il carattere sacramentale della ripresentazione del sacrificio del Golgota nella celebrazione eucaristica. Il sacrificio della messa non è quindi presente in modo solo figurativo, né in modo fisico, quasi ripetendo materialmente il sacrificio della croce, ma si realizza in maniera sacramentale e così può rendersi accessibile agli uomini di ogni tempo.

<sup>24</sup> «Quindi è chiaro che tutto ciò che riguarda la nostra salvezza viene attribuito solo a questo sacrificio offerto sulla croce, solo alla fonte che si è aperta nel costato di Cristo. Ma non possiamo trarre alcun beneficio da questa fonte se non attingeremo al preziosissimo Sangue di Cristo che è sgorgato dal costato di Cristo, attraverso strumenti e canali. Il battesimo è un tale canale, questo sacrificio quotidiano, che chiamiamo Messa, è un tale canale attraverso il quale trasferiamo a noi stessi, applichiamo a noi stessi e assimiliamo a noi stessi il frutto del sacrificio della croce e il preziosissimo Sangue versato per noi. Perciò a torto ci accusano i servi di Satana, che questo sacrificio quotidiano oscura quello offerto sulla croce, esso si mostra piuttosto in pieno splendore» (Hinc videre licet, quod omnia quaecunque ad salutem nostram pertinent, non nisi illi soli sacrificio in cruce peracto, non nisi fonti qui apertus est in Christi latere, tribuuntur: verum fructum ex illo fonte capere non possumus, nisi qui fusus est ex Christi latere, sacrosanctus Christi sanguis, eum per instrumenta, & quasi canales quosdam ad nos deriuemus. Eiusmodi canalis est baptismus: eiusmodi canalis est quotidianum hoc sacrificium, quam vocamus Missam, per quam illius in cruce peracti sacrificis, & fusi pro nobis preciosi sanguinis fructum in nos transferimus, nobis applicamus & appropriamus. Falso itaque nobis impingunt satanae ministri, quod per quotidianum hoc sacrificium, illud in cruce peractum obscuretur cum illustretur magis) *Confessio fidei*, 91.

<sup>25</sup> Cfr. *Confessio fidei*, 103- 105.

## SVILUPPI

Dal complesso del pensiero di Osio emerge la netta convinzione secondo cui la messa è sacrificio in senso vero e proprio che non compromette l'unicità del sacrificio della croce. Tale verità di fede, confermata con l'insegnamento dei concili e dei Padri della Chiesa nonché di autorevoli teologi, viene ribadita ed esposta con nitidezza, ma non viene fatta oggetto di un'elaborata argomentazione teologica. L'opera osiana, sotto questo aspetto, riflette per vero i limiti del suo tempo e necessita uno sviluppo ulteriore in una direzione che sarebbe tracciata dal testo stesso, cioè verso l'accezione sacramentale del carattere sacrificale della messa. In realtà Osio, quantunque persegua il chiaro tentativo di collocare il sacrificio dell'altare in una cornice sacramentale, non mette tuttavia sufficientemente a fuoco né il valore sacrificale della morte di Cristo<sup>26</sup>, sul quale tutti concordano, né il concetto di sacrificio, considerato da tutti come ovvio. Benché parli dell'offerta di sé che Gesù ha compiuto sull'altare della croce in riscatto dei peccatori e quindi assuma l'idea dell'immolazione come chiave di lettura del sacrificio, precisando la differenza tra l'immolazione cruenta del Golgota e quella incruenta della messa, egli non possiede le categorie atte ad esprimere il senso genuinamente cristiano del sacrificio. Tale inadeguatezza espone la sua trattazione all'ambiguità, perché apre la possibilità di conferire alla messa un senso generale del sacrificio che veicola l'idea di offrire qualcosa a Dio<sup>27</sup>: un'impostazione di questo tipo, pur affermando l'identità fra il sacrificio della croce e dell'altare, rischia, in ultima analisi, di introdurre una distinzione tra il Calvario e la messa.

Per prevenire tale sdoppiamento non basta ribadire il riferimento della celebrazione eucaristica alla croce, ma occorre innanzitutto elaborare una comprensione sacramentale del sacrificio nella quale ogni atto liturgico si inquadra come partecipazione alla redenzione operata da Cristo. In questa visione misterica la messa è sacrificio non perché sottopone Cristo ad una nuova immolazione (visione immolazionista), oppure costituisce un *riflesso* dell'atteggiamento sacrificale del Cristo celeste presso il Padre (la visione oblazionista), ma perché *contiene* e rende attualmente presente il sacrificio della croce. Il frutto di tale azione liturgico-sacramentale non è pertanto una grazia

<sup>26</sup> Dal tempo della Riforma fino al XX secolo le classiche linee interpretative del significato della morte di Cristo erano tracciate dall'idea del sacrificio espiatorio-soddisfattorio della croce. Secondo le diverse prospettive si potevano individuare tre tipi di lettura del medesimo schema: 1) la *theoria punitionis vel poenae vindicatricis*, ossia lo schema della teoria protestante che accentua il castigo patito. Così Cristo patisce il giudizio di condanna al posto dei peccatori; «2) la *theoria expiationis poenalis*, dove [...] ciò che salva non è tanto il fatto che l'ira divina sia placata mediante l'espiazione del castigo, ma piuttosto la libera assunzione del castigo fatta dal Figlio per obbedienza [...] 3) La teoria soddisfattoria o *theoria reparationis moralis vel satisfactionis purae*, dove tutto il peso ricade sull'elemento morale della riparazione dell'onore leso, mediante un atto che rende un onore maggiore del disonore causato dal peccato» A. Cozzi, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella Editrice: Assisi 2007, p. 378.

<sup>27</sup> Come nota A. Maffeis, la mancata chiarificazione sacramentale della nozione di sacrificio è uno dei punti deboli del documento del Concilio di Trento: *La Dottrina et canones de ss. Missae sacrificio*, della sessione XXII (17 settembre 1562). Cfr. A. Maffeis, *Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica*, "Teologia" 1(2012), p. 107.



che, in virtù del sacrificio della croce, verrebbe *applicata* al fedele, ma una vitale partecipazione all'azione salvifica di Cristo, ritualmente mediata dalla celebrazione liturgica<sup>28</sup>. «Grazie all'eucaristia, dunque, gli uomini vengono conformati/configurati a Gesù Cristo nella condivisione dell'atto definitivo della sua dedizione. In questo senso la croce, sacrificio del Figlio di Dio, genera l'eucaristia come sacrificio del popolo di Dio, che non si aggiunge al sacrificio della croce, ma dà la possibilità di entrare in comunione precisamente con quel sacrificio»<sup>29</sup>. La dimensione escatologica dell'evento della croce, ossia il suo valore insuperabile e definitivo, autorizza la sua ripetizione rituale, aprendo così la possibilità a tutti di partecipare, grazie al dono dello Spirito, a quel gesto d'obbedienza filiale di Gesù che istituisce e realizza pienamente la libertà dei figli di Dio. L'azione umana di Cristo, che per mezzo dello Spirito compie perfettamente la volontà del Padre, viene dalla messa resa partecipabile ad ogni uomo in ogni tempo.

La contestazione ad opera della teologia protestante del carattere sacrificale della messa ha avviato un lungo percorso di riflessione teologica che ha sviluppato diverse soluzioni a riguardo. Il recupero e l'elaborazione della nozione di mistero (memoriale, sacramento), attuato dal movimento liturgico e continuato dalla successiva ricerca liturgica, hanno permesso di accertare che l'azione del Signore, ripresentata nell'eucaristia, corrisponde all'azione salvifica storicamente accaduta. Inoltre, una disamina del vocabolo "sacrificio" in relazione alle diverse figure ad esso riconducibili, presenti nell'Antico Testamento, ha rivelato come la morte di Gesù costituisce la verità autentica e insieme eccedente dell'apparato cultuale d'Israele in ordine alla sua finalità originaria: la comunione con Dio<sup>30</sup>. Le nuove linee di approfondimento non dovrebbero tuttavia eliminare dal loro campo di investigazione le precedenti teorie soteriologiche, ma esplorarne sapientemente le intuizioni e sottoporle i tradizionali concetti ad una previa verifica scritturistica, per scrutinare la loro compatibilità con il discorso genuinamente cristiano intorno alla salvezza e far emergere la loro utilità nell'apprendimento della complessità di significato che l'evento salvifico contiene. Così, un linguaggio soddisfacente o espiatorio non deve necessariamente apparire obsoleto, ma può contribuire a preservare il nucleo essenziale di una corretta comprensione della redenzione realizzata dalla morte di Cristo<sup>31</sup>. Con questa asserzione

<sup>28</sup> Cfr. P. Caspani, *Pane vivo spezzato per il mondo*, Cittadella Editrice: Assisi 2023<sup>3</sup>, p. 410.

<sup>29</sup> P. Caspani, *Pane vivo*, p. 412-413.

<sup>30</sup> La recente indagine biblica presenta il significato fondamentale di sacrificio come un rito di comunione. Cfr.: G. Moiola, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa: Milano 1994; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti: Torino 1977<sup>3</sup>; C. Grappe, A. Marx, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Labor et Fides: Genève 1998; I. Cardellini, *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, San Paolo: Cinisello Balsamo 2001; M. Scandroglio, *Fra Dio e l'uomo. Linee di teologia del sacrificio nell'Antico Testamento*, "La Scuola Cattolica" 149(2021), p. 381-412; A.N. Terrin, *Il pasto sacrificale nella storia comparata delle religioni*, in: *Il sacrificio: evento e rito*, ed. S. Ubbiali, Messaggero: Padova 1998, p. 263-310.

<sup>31</sup> «Nell'interpretazione dei diversi linguaggi si raccomanda di valutare con cura quali valori un certo tipo di discorso custodisce e quali rischia di perdere: un discorso di soddisfazione tutela bene la dimensione umana di responsabilità-risposta al perdono offerto da Dio, mentre un discorso di espiazione dice bene il carattere oneroso del peccato e il problema del significato del perdono dal punto di vista del colpevole, che ha generato il male, provocando vittime. Ma il criterio più importante rimane il riferimento al linguaggio biblico e quindi la compatibilità del discorso sulla redenzione con

non si vuole pretendere di cogliere pienamente il valore sacrificale della croce, ma ribadire l'innegabile pertinenza del concetto di sacrificio al discorso soteriologico. Di più, questo vocabolo appartiene non soltanto alla semantica sacrificale dell'Antico Testamento, ma è iscritto nella grammatica generale dell'esperienza religiosa, che va oltre i confini della rivelazione giudaico-cristiana. Poiché la fede cristiana riconosce nell'evento della croce il compimento eccedente e indeducibile della verità di ogni sacrificio, la riflessione teologica deve chiarire a quali condizioni un sacrificio può realizzare la sua finalità intrinseca: la comunione con il divino<sup>32</sup>.

Il concetto di sacrificio possiede dunque un ruolo strategico nella visione dell'eucaristia e alla teologia sacramentale spetta il compito di chiarire il suo significato in relazione alle tre dimensioni del sacramento: all'evento, al rito e all'esperienza spirituale<sup>33</sup>. L'esplicitazione del nesso ricorrente tra questi tre elementi, alla luce di una corretta nozione di sacrificio, appare come una soluzione più promettente per garantire una più profonda penetrazione del mistero eucaristico. A questo studio potrebbero utilmente concorrere i contributi provenienti dalle scienze umane che esaminano con differenti approcci (psicologico, sociologico, etnologico, fenomenologico) il polo antropico impegnato nella relazione con il sacro. Si tratterebbe di sviscerare come l'agire umano e la sua intenzionalità rimangono aperti alla possibile appropriazione del valore singolare del sacrificio di Cristo. La categoria del sacrificio dischiude questo spazio di confronto perché appartiene ai processi arcaici che caratterizzano l'essere umano fin dalla sua origine<sup>34</sup>. Gli studi etnologici rivelano come l'*homo religiosus* realizza il suo rapporto con la realtà trascendente attraverso la pluralità dei sacrifici<sup>35</sup>. La connotazione sacrificale marca l'esistenza dell'uomo nel suo tentativo di stabilire un legame vitale con la divinità. La relazione col sacro, perseguibile grazie all'in-

---

il senso della storia della salvezza, così come è attestato dalla Scrittura» A. Cozzi, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, p. 408. Vedi anche: P. Brambilla, *Il sacrificio di Cristo come kenotico e soddisfattorio*, "La Scuola Cattolica" 149(2021), p. 483-517.

<sup>32</sup> «In più, il fatto di chiamare "sacrificio" la croce pone in relazione questo evento salvifico singolare con forme culturali e religiose, appartenenti non solo all'Antico Testamento ma anche alla storia religiosa dell'umanità. E ciò racchiude una grande sapienza, perché consente di riconoscere nella croce di Gesù (e nell'eucaristia che ne è il memoriale) il compimento non solo dell'istituzione sacrificale di Israele, ma anche del sacrificio come struttura antropologica universale» P. Caspani, *Pane vivo*, p. 420-421.

<sup>33</sup> «L'evento rimanda alla Pasqua di Gesù e quindi alla morte salvifica del Redentore, fondamento dell'eucaristia. L'agire rituale, da cogliere nel nesso tra l'Ultima Cena e la sua ripresa memoriale nella celebrazione eucaristica, costituisce la pratica che permette di appropriarsi adeguatamente della forza salvifica di quell'evento, accedendo al suo vero significato e quindi alla verità di Dio e dell'uomo in esso implicata. L'esperienza spirituale, ossia il vero culto del credente inserito nel Corpo di Cristo, rappresenta il frutto adeguato dell'attualizzazione di quell'evento e realizza il sacrificio interiore gradito a Dio» A. Cozzi, *La dimensione sacrificale dell'Eucaristia. Tra disagi della cultura e incertezze della teologia*, in: *Il venire di Dio nella storia umana. Nuove riflessioni sull'Eucaristia*, ed. A. Cozzi, S. Ubbiali, Glossa: Milano 2023, p. 55.

<sup>34</sup> L.-M. Chauvet, "Sacrificio": una nozione ambigua, "Concilium. Rivista Internazionale di Teologia" 49/4(2013), p. 31.

<sup>35</sup> Uno studio accurato della categoria dell'*homo religiosus* e dei suoi comportamenti rituali si trova nella vasta produzione di J. Ries, *L'uomo religioso nella sua esperienza del sacro*, Opera omnia III, Jaca Book: Milano 2007; J. Ries, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book: Milano 2012; J. Ries, *La coscienza religiosa*, Jaca Book: Milano 2014.

venzione del dispositivo rituale, si dimostra essenziale per giustificare la vita e per strutturare il proprio habitat secondo una concezione spazio-temporale religiosa<sup>36</sup>.

## CONCLUSIONI

L'evento pasquale, riconosciuto come il compimento di ogni sacrificio, costituisce così luogo d'inveramento per ogni pretesa umana di stabilire il rapporto con la realtà trascendente. Con una certa semplificazione si possono individuare i tre elementi fondamentali del sacrificio che si riflettono nella coscienza umana quando essa vive la comunione con la divinità: il dono, la vittima e il pasto sacro, che corrispondono nell'agire rituale alla donazione, alla sostituzione e alla convivialità. La struttura pluridimensionale del sacrificio, che nell'azione celebrativa si dispiega nell'intreccio tra l'individuo, la comunità dei fedeli e il sacro, riflette una logica di esperienza religiosa che stabilisce attraverso la valenza simbolica dei gesti rituali le regole di accesso alla realtà numinosa. Così la natura oblativa del sacrificio corrisponde alla risposta motivata dalla gratitudine per il dono sovrabbondante della vita, il suo carattere vittimario indica la passività rispetto all'azione divina e, infine, la sua connotazione conviviale realizza una comunione di mensa tra gli uomini e dio e comporta così una trasformazione<sup>37</sup>. Una rilettura teologica del *modus operandi* del sacrificio umano nelle sue varie sfaccettature potrebbe aiutare a comprendere come il sacrificio salvifico di Gesù intercetta questo largo spettro delle forme sacrificali e realizza, senza ambiguità, la loro verità. Tali diverse categorie denotano infatti le differenti intenzionalità soteriologiche e offrono la possibilità di sviluppare una *ermeneutica della croce* più vasta, capace di illuminare le esperienze altrui e indicare parimenti la verità eccedente e ineducibile di ogni altro sacrificio.

### L'ASPETTO SACRIFICALE DELL'EUCARISTIA: LA RISPOSTA DI STANISLAO OSIO ALLA CONTESTAZIONE LUTERANA

#### SOMMARIO

La Riforma, che scosse la vita della Chiesa nel XVI secolo, fu un movimento molto complesso in cui confluirono diverse correnti teologiche. Sfidando l'insegnamento scolastico della Chiesa cattolica, i Riformatori svilupparono e promossero idee e visioni a volte molto diverse e difficili da ricondurre alla compattezza di un unico insieme di dottrine. Tale diversità di opinioni e soluzioni poteva essere accettabile purché non si negasse l'accordo comune sui cinque

<sup>36</sup> Sotto questo aspetto rimane sempre valida la lezione di M. Eliade, *Il sacro e il profano*, traduzione di E. Fadini, Boringhieri: Torino 1973.

<sup>37</sup> Cfr. A. Cozzi, *La dimensione sacrificale dell'Eucaristia*, p. 66-71; F.G. Brambilla, *Il sacrificio tra racconto e rito*, EDB: Bologna 2020, p. 46-60; A.N. Terrin, *Il pasto sacrificale. La violenza nelle religioni*, Morcelliana: Brescia 2019; F. Riva, P. Sequeri, *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella: Assisi 2009.

principi fondamentali della Riforma: *sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*. Sulla base di questi cinque criteri necessari ed esclusivi, i pensatori protestanti riformularono i principali articoli di fede, stabilendo confini invalicabili per i vari filoni della teologia della Riforma. Uno dei temi in cui questa natura poliedrica della teologia protestante si è manifestata è quello relativo al concetto di Eucaristia. In esso si possono trovare punti di convergenza nella critica dell'aspetto sacrificale della Cena del Signore, ma anche posizioni di radicale disaccordo su come comprendere la presenza reale di Cristo sotto forma sacramentale. Lo scopo dell'articolo qui presentato è quello di cogliere questo primo aspetto centrale della contestazione protestante alla luce delle contro-argomentazioni che provenivano dall'insegnamento del vescovo di Varmia cardinale Stanislao Osio (morto nel 1579), che affermava la dottrina cattolica secondo cui la Messa è il sacrificio di Gesù Cristo. L'articolo identifica anche le tendenze dell'attuale teologia sacramentale, cogliendo il contributo della dottrina religiosa a una comprensione più profonda e chiara del carattere sacrificale dell'Eucaristia.

### **THE SACRIFICIAL ASPECT OF THE EUCHARIST: STANISLAW HOSIUS' RESPONSE TO THE LUTHERAN CHALLENGE**

#### SUMMARY

The Reformation, which shook the life of the Church in the sixteenth century, was a highly complex movement in which different theological currents converged. Challenging the scholastic teaching of the Catholic Church, the Reformers developed and promoted ideas and visions that were sometimes quite diverse and difficult to trace back to the compactness of a single set of doctrines. Such a diversity of opinions and solutions could be acceptable as long as the common agreement on the five fundamental principles of the Reformation was not denied: *sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria*. On the basis of these five necessary and exclusive criteria, Protestant thinkers reformulated the main articles of faith, setting impassable boundaries for the various strands of Reformation theology. One of the themes in which this multifaceted nature of Protestant theology became apparent was that related to the concept of the Eucharist. In it, one can find points of convergence in the critique of the sacrificial aspect of the Lord's Supper, but also positions of radical disagreement on how to understand the real presence of Christ under sacramental form. The aim of the article presented here is to capture this first, central aspect of the Protestant contestation in the light of the counter-arguments that came from the teaching of the Bishop of Warmia, Cardinal Stanislaus Hosius (d. 1579), who affirmed the Catholic doctrine that the Mass is the sacrifice of Jesus Christ. The article also identifies trends in current sacramental theology, capturing the contribution of religious doctrine to a deeper and clearer understanding of the sacrificial character of the Eucharist.

**DER OPFERASPEKT DER EUCHARISTIE:  
STANISLAW HOSIUS' ANTWORT  
AUF DIE LUTHERISCHE HERAUSFORDERUNG**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Reformation, die das Leben der Kirche im 16. Jahrhundert erschütterte, war eine äußerst komplexe Bewegung, in der verschiedene theologische Strömungen aufeinander trafen. Indem sie die scholastische Lehre der katholischen Kirche in Frage stellten, entwickelten und förderten die Reformatoren Ideen und Visionen, die mitunter recht unterschiedlich waren und sich nur schwer auf eine einzige Lehrmeinung zurückführen ließen. Eine solche Vielfalt an Meinungen und Lösungen konnte akzeptabel sein, solange die gemeinsame Zustimmung zu den fünf Grundprinzipien der Reformation nicht geleugnet wurde: sola scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria. Auf der Grundlage dieser fünf notwendigen und ausschließlichen Kriterien formulierten die protestantischen Denker die Hauptartikel des Glaubens neu und setzten damit unüberwindbare Grenzen für die verschiedenen Strömungen der reformatorischen Theologie. Eines der Themen, in denen diese Vielschichtigkeit der protestantischen Theologie deutlich wird, ist das Konzept der Eucharistie. Darin finden sich Übereinstimmungen in der Kritik des Opferaspekts des Abendmahls, aber auch Positionen radikaler Uneinigkeit darüber, wie die Realpräsenz Christi unter sakramentaler Form zu verstehen ist. Ziel des hier vorgelegten Artikels ist es, diesen ersten, zentralen Aspekt der protestantischen Auseinandersetzung im Lichte der Gegenargumente zu erfassen, die von der Lehre des Bischofs von Ermland, Kardinal Stanislaus Hosius (gest. 1579), ausgingen, der die katholische Lehre bekräftigte, dass die Messe das Opfer Jesu Christi ist. Der Artikel zeigt auch Tendenzen in der gegenwärtigen Sakramententheologie auf und erfasst den Beitrag der religiösen Lehre zu einem tieferen und klareren Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie.

**OFIARNICZY ASPEKT EUCHARYSTII:  
ODPOWIEDŹ STANISŁAWA HOZJUSZA NA LUTERAŃSKIE WYZWANIE**

STRESZCZENIE

Reformacja, która wstrząsnęła życiem Kościoła w XVI wieku, była bardzo złożonym ruchem, w którym zbiegały się różne nurty teologiczne. Reformatorzy, rzucając wyzwanie scholastycznemu nauczaniu Kościoła katolickiego, rozwijali i promowali idee oraz wizje, które niekiedy były dość mocno zróżnicowane i trudne do prześledzenia w odniesieniu do zawartości jednego zbioru doktryn. Taka różnorodność opinii i rozwiązań mogła być dopuszczalna dopóki nie zaprzeczano wspólnemu porozumieniu co do pięciu fundamentalnych zasad Reformacji: sola Scriptura, sola fide, sola gratia, solus Christus, soli Deo gloria. Na podstawie tych pięciu niezbędnych i wyłącznych kryteriów protestanci myśliciele przeformułowali główne artykuły wiary, wyznaczając nieprzekraczalne granice dla poszczególnych nurtów teologii Reformacji. Jednym z tematów, w których ten wieloaspektowy charakter teologii protestanckiej stał się widoczny, był temat związany z koncepcją Eucharystii. Można w nim znaleźć punkty zbieżne w krytyce ofiarniczego aspektu Wieczery Pańskiej, ale także stanowiska radykalnej niezgody

co do tego, jak rozumieć rzeczywistą obecność Chrystusa pod postacią sakramentalną. Celem prezentowanego artykułu jest uchwycenie tego pierwszego, centralnego aspektu protestanckiej kontestacji w świetle kontrargumentów, które pochodziły z nauczania biskupa warmińskiego kardynała Stanisława Hozjusza (zm. 1579), potwierdzającego doktrynę katolicką, że Msza jest ofiarą Jezusa Chrystusa. W artykule wskazano również kierunki rozwoju obecnej teologii sakramentalnej, przechwytyjące wkład nauk religijnych w głębsze i bardziej wyraziste zrozumienie ofiarniczego charakteru Eucharystii.

### BIBLIOGRAFIA

- Bochenek J., *Stanisława Hozjusza nauka o Eucharystii*, Polskie Towarzystwo Teologiczne: Warszawa 1936.
- Brambilla F.G., *Il sacrificio tra racconto e rito*, EDB: Bologna 2020.
- Brambilla P., *Il sacrificio di Cristo come kenotico e soddisfattorio*, "La Scuola Cattolica" 149(2021) p. 483-517.
- Cardellini I., *I sacrifici dell'Antica Alleanza. Tipologie, Rituali, Celebrazioni*, San Paolo: Cinisello Balsamo 2001.
- Caspani P., *Pane vivo spezzato per il mondo*, Cittadella Editrice: Assisi 2023<sup>3</sup>.
- Chauvet L.-M., "Sacrificio": una nozione ambigua, "Concilium. Rivista Internazionale di Teologia" 49/4(2013), p. 19-32.
- Cozzi A., *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella Editrice: Assisi 2007.
- Cozzi A., *La dimensione sacrificale dell'Eucaristia. Tra disagi della cultura e incertezze della teologia*, in: *Il venire di Dio nella storia umana. Nuove riflessioni sull'Eucaristia*, ed. A. Cozzi, S. Ubbiali, Glossa: Milano 2023, p. 55-86.
- De Vaux R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti: Torino 1977<sup>3</sup>.
- Eliade M., *Il sacro e il profano*, traduzione di E. Fadini, Boringhieri: Torino 1973.
- Grappe C., Marx A., *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments*, Labor et Fides: Genève 1998.
- Hosius S., *Confessio fidei catholicae christianae*, Moguntiae 1557 (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, SQL: Olsztyn 1999).
- Hosius S., *Confutatio prolegomenon Brentii*, Antverpiae 1566 (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, SQL: Olsztyn 2001).
- Hosius S., *De actis cum Torunenfibus*, Coloniae 1584, (traduzione in polacco J. Wojtkowski: S. Hozjusz, *O postępowaniu z odłączonymi*, SQL: Olsztyn 2009).
- Ibáñez Á. G., *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni di Università della Santa Croce: Roma 2006.
- Jeziński J., *Szkic do studium teologii Stanisława Hozjusza*, „Collegium Polonorum” 6(1982), p. 70-81.
- Jeziński J., *Zagadnienia tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, "Studia Warmińskie" 21(1984), p. 160-169.
- Jeziński J., *Uwagi do teologii Stanisława Hozjusza*, in: *Odkrywamy Warmię na nowo*, ed. E. Cieśniarska, Starostwo Powiatowe: Lidzbark Warmiński 2013, p. 7-24.

- Kalinowska J.A., *Działalność edukacyjna Stanisława Hozjusza w kontekście katolickiej reformy potrydenckiej*, "Forum Teologiczne" 4(2003), p. 121-137.
- Kalinowska J.A., *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z dziejów kultury renesansowej*, WSDMW Hosianum: Olsztyn 2004.
- Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). *Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005.
- Kijas Z.J., *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, p. 285-295.
- Kozakiewicz S., *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim*, Wydawnictwo UWM: Olsztyn 2013.
- Maffei A., *Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica*, "Teologia" 1(2012), p. 67-108.
- Moioli G., *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa: Milano 1994.
- Nowak W., *Stanisław Hozjusz jako liturgista*, "Studia Warmińskie" 20(1983), p. 89-107.
- Pawluk T., *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, "Studia Warmińskie" 7(1970), p. 89-118.
- Ries J., *La coscienza religiosa*, Jaca Book: Milano 2014.
- Ries J., *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book: Milano 2012.
- Ries J., *L'uomo religioso nella sua esperienza del sacro*, Opera omnia III, Jaca Book: Milano 2007.
- Riva F., Sequeri P., *Segni della destinazione. L'ethos occidentale e il sacramento*, Cittadella, Assisi 2009.
- Scandroglio M., *Fra Dio e l'uomo. Linee di teologia del sacrificio nell'Antico Testamento*, "La Scuola Cattolica" 149(2021), p. 381-412.
- Szorc A., *Rola dziejowa kard. Stanisława Hozjusza*, in: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504-1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, ed. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, SQL: Olsztyn 2005, p. 99-111.
- Terrin A.N., *Il pasto sacrificale. La violenza nelle religioni*, Morcelliana: Brescia 2019.
- Terrin A.N., *Il pasto sacrificale nella storia comparata delle religioni*, in: *Il sacrificio: evento e rito*, ed. S. Ubbiali, Messaggero: Padova 1998, p. 263-310.
- Wojtkowski J., *Dlaczego Marcin Luter zdaniem Stanisława Hozjusza odrzucił ofiarę Mszy?*, in: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, ed. S. Kozakiewicz, Wydział Teologii UWM: Olsztyn 2007, p. 441-451.
- Wysocki M., *Recepcja Ojców Kościoła w Confessio catholicae fidei christianae Stanisława Hozjusza*, "Vox Patrum" 36(2016) p. 727-739.
- Zwingli, *Dal commentario sulla vera e falsa religione*, in *Scritti teologici e politici*, Claudiana: Torino 1985.





## KTO MOŻE WYDAWAĆ SĄDY NA TEMAT WIARY? ROLA BISKUPÓW, PAPIEŻA I SOBORÓW POWSZECHNYCH W MYŚLI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA NA TEMAT JEDNOŚCI DOKTRYNALNEJ

**Słowa kluczowe:** Hozjusz, Luter, Brencjusz, doktryna, wiara, biskupi, papież, sobór

**Keywords:** Hosius, Luther, Brentius, doctrine, faith, bishops, pope, council

**Stichworte:** Hosius, Luther, Brenz, Doktrin, Glaube, Bischöfe, Papst, Konzil

Jedną z kontrowersji związanych z reformacją była kwestia dotycząca tego, kto może wydawać sądy na temat wiary, czyli kto ma prawo zdecydować, że jakieś twierdzenie jest zgodne z obowiązującą w Kościele doktryną. Na ten temat wypowiedział się wielokrotnie w swoich pismach kardynał Stanisław Hozjusz<sup>1</sup>, wskazując na istotną rolę hierarchii kościelnej w tym obszarze. Aby przybliżyć myśl Hozjańską, w pierwszej części niniejszego artykułu przedstawione zostanie stanowisko osób podążających za reformacją, następnie ukážemy rolę biskupów, papieża oraz soborów

---

\* O. Gabriel Przemysław Turkiewicz OFM – mgr lic. teologii, doktorant na Papieskim Uniwersytecie „Antonianum” w Rzymie; przynależy do Prowincji św. Jadwigi Zakonu Braci Mniejszych (franciszkanów) we Wrocławiu, ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-2238-4007>, e-mail: gabriel.turkiewicz.ofm@gmail.com.

<sup>1</sup> Stanisław Hozjusz (łac. Hosius) – ur. w 1504 r. w Krakowie, zm. w 1579 r. w Capranicy k. Rzymu, czołowy przedstawiciel katolickiej reformy w XVI w., teolog polemista, humanista i dyplomata, Sługa Boży Kościoła katolickiego. W 1524 r. ukończył Akademię Krakowską, a potem pełnił obowiązki nauczyciela młodzieży na dworze biskupów krakowskich (w tym czasie zainteresował się też myślą Erazma z Rotterdamu). Wysłany na studia do Włoch, gdzie w 1534 r. na uniwersytecie w Bolonii uzyskał doktorat obojga praw. Po powrocie do Polski działał najpierw na dworze biskupów krakowskich i dzięki protekcji bp. Stanisława Maciejewskiego został sekretarzem królewskim, a następnie wielkim sekretarzem koronnym. W 1543 r. przyjął święcenia kapłańskie, a w 1549 r. został biskupem chełmińskim (jako kontreformator przeciwdziałał szerzeniu się luteranizmu w swojej diecezji, zwłaszcza w Toruniu, Grudziądzu, Chełmnie). W 1551 r. ustanowiony biskupem diecezji warmińskiej i senatorem Królestwa Polskiego. Służył radą papieżowi Pawłowi IV w walce z reformacją. Kreowany kardynałem w 1561 r., w latach 1562–1563 pełnił funkcję legata papieskiego na Soborze Trydenckim, którego decyzje konsekwentnie wprowadzał na terenie swojej diecezji. W 1569 r. wysłany przez Zygmunta II Augusta do Rzymu w celu odzyskania spadku po królowej Bonie. Papież Grzegorz XIII mianował go w 1573 r. penitencjarzem wielkim. Zmarł w opinii świętości. Pochowany został w swym kościele tytularnym Matki Bożej na Zatybrzu w Rzymie. Zob. J. Misiurek, *Hozjusz Stanisław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1257–1260.

w kwestii rozstrzygnięcia spraw wiary, w zakończeniu skupimy się na stosunku władzy świeckiej wobec powyższych problemów<sup>2</sup>.

### ZACHOWANIE ODSTĘPCÓW

Kardynał Hozjusz zauważa w swych pismach, że niektórzy z wyznawców Chrystusa przywłaszczają sobie bezprawnie pasterzowanie dusz, chcą być sami dla siebie nauczycielami, pasterzami, biskupami i soborami oraz „sami sobie związuja i rozwiązują sumienie”. Brencjusz<sup>3</sup>, jeden z teologów protestanckich, z którym polemizuje kardynał, daje możliwość osądzenia wiary „na własną rękę”. Według niego rozpoznawanie i orzeczenie w sprawach doktryny religijnej nie należy do hierarchów Kościoła, ale do władców, wiernych świeckich, a także duchownych, którzy wyznają naukę Chrystusa, rozstrzygając wszystko nie według ludzkiej roztropności, lecz według natchnień Ducha Świętego<sup>4</sup>. Ewangelicki teolog twierdzi też, że dostojnicy kościelni (biskupi) są tylko ludźmi i oni także mogą wprowadzić wiernych w błąd. Hozjusz ripostuje, że na błędną drogę mogą wprowadzić ludzie prości i nieuczeni, którym brakuje wiedzy. Chrystus zapewnił apostołów, że jest z nimi w ich działalności, że przez nich naucza oraz że kieruje nimi sam Duch Święty. Tymczasem, jak zauważa biskup z Warmii, osoby głoszące naukę niezgodną z nauczaniem Kościoła okazują się wilkami w owczej skórze, „niby runem okrywają się nauką proroków i apostołów”, by osiągnąć swój cel i doprowadzić do rozerwania jedności Ciała Chrystusowego. Poznać ich można po owocach, jakie przynoszą<sup>5</sup>.

Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* twierdzi, że gdyby luteranie zachowali szacunek wobec Stolicy Apostolskiej i zgodnie z tradycją odwołali się do jej autorytetu z prośbą o rozstrzygnięcie sporów i wątpliwości, wtedy sumienia wielu zostałyby

<sup>2</sup> O teologii Hozjusza pisali już m.in.: L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, „Studia Warmińskie” 10(1973), s. 5–37; J. Jezierski, *Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 21(1984), „Studia Warmińskie” 21(1984), s. 160–169; S. Kozakiewicz, *Eklezjalny wymiar zbawienia według Stanisława Hozjusza. Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jezierski, Olsztyn 2005, s. 185–194; Z.J. Kijas, *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579)*, dz. cyt., s. 285–295.

<sup>3</sup> Brencjusz (łac. Brentius, niem. Brenz Johannes) ur. w 1499 r. w Weilderstadt (Wirtembergia), zm. w 1570 r. w Stuttgarcie, ewangelicki teolog, kaznodzieja i działacz społeczno-polityczny. Studiował od 1514 r. w Heidelbergu, gdzie uległ wpływowi Jana Oekolampada (reformatora z Bazylei), a od 1518 r. Marcina Lutra. W 1522 r. został kaznodzieją w Schwäbisch Hall, od 1534 r. działał jako reformator w Wirtembergii, w 1537 r. na uniwersytecie w Tybindze, a w latach 1538–1547 w Schwäbisch Hall, po augsburskim interim przebywał na wygnaniu. Był delegatem na Soborze Trydenckim, gdzie polemizował z Piotrem Soto. W 1553 r. został proboszczem i pierwszym kaznodzieją w katedrze w Stuttgarcie, uczestniczył też w synodzie w 1559 r. Zob. W. Hanc, *Brenz Johannes*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1995, kol. 1061–1062; też: J. Dyl, *Spuścizna teologiczna Kardynała Stanisława Hozjusza*, w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579)*, dz. cyt., s. 281.

<sup>4</sup> Por. S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym*, z wydania roku 1566 w Antwerpii przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001, s. 67.

<sup>5</sup> Tamże, s. 74.

uspokojone<sup>6</sup>. Niestety, odłączeni uczą swoich wyznawców pogardy w stosunku do rozstrzygnięć soborowych i urzędu papieskiego<sup>7</sup>. Osoby posiadające ducha rozłamu uważają za słuszne tylko to, co same wyznają. Z tego też powodu nie nadają się one do łagodzenia sporów dogmatycznych. Z drugiej strony Hozjusz wskazuje, że nawrócenie błądzących nastąpiłoby o wiele szybciej, gdyby pasterze pilnie wykonywali swoje obowiązki względem powierzonego sobie ludu<sup>8</sup>.

## ROLA BISKUPÓW

W Kościele katolickim jedną z osób, których obowiązkiem jest dbać o czystość i prawość doktryny, jest biskup<sup>9</sup>. Według Hozjusza biskupstwo to nazwa godności i urzędu, który ze swej strony troszczy się nie tylko o wiernych, lecz również o prezbiterów. Władza związywania i rozwiązywania większa jest u biskupa niż u prezbitera, ponieważ wymaga większej roztropności i osądu. Z tego też powodu biskup powinien obfitować w naukę albo mieć mężów roztropnych do pomocy. Stąd również pochodzi tzw. zastrzeżenie przypadków, z których jedne należą do sądu jakiegokolwiek ordynariusza, a inne, trudniejsze, do Biskupa Rzymu. Kościół jest jednym ciałem, a to wymaga jedności wśród jego członków, szczególnie zgody panującej wśród kapłanów. Większy ciężar odpowiedzialności związanej z posługą w Kościele spada na barki biskupów, a cała troska o Kościół powszechny powinna spływać do Stolicy Piotrowej<sup>10</sup>.

Zadaniem biskupów jest kierowanie stadem należącym do Bożej owczarni, prowadzenie go, by mogło się paść, i rozkazywanie mu. Owce ze swojej strony powinny być posłuszne swojemu pasterzowi, słuchać nauki przez niego przekazywanej i uczyć się od niego. Jak pisze Ludwik Nadolski: „biskup warmiński konsekwentnie żądał od swych poddanych posłuszeństwa w sprawach wiary”<sup>11</sup>. Wszyscy pasterze wywodzą się z owiec, ale według Hozjusza same owce nie mogą się zabierać do pasterzowania, jak tylko wtedy, gdy zostaną wybrane do tej posługi. Wydawanie sądu dotyczącego twierdzeń związanych z wiarą jest prawem i obowiązkiem wyłącznie biskupa. Jako

<sup>6</sup> Tamże, s. 187.

<sup>7</sup> Tamże, s. 191.

<sup>8</sup> Zob. S. Hozjusz, *Cenzura albo Rozsądek, jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego, na rozsądek i cenzurę ministrów tygurskich i heidelberskich, okolo nauki przeciw Trójcy Świętej, w Polsce niedawno rozsianej: książki uczone i pożyteczne, a tych czasów, których się wiele Sekt namnożyło, bardzo potrzebne: Teraz z Łacińskiego języka na Polski przełożone.* [Kraków] 1569, oprac. S. Korolko, Olsztyn 2007, s. 115.

<sup>9</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 30; też: J. Jezierski, *Biskup w tradycji chrześcijańskiego Zachodu*, w: *Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023, s. 7–27.

<sup>10</sup> Zob. S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez ojców zebranych na synodzie prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju, z mogunckiego wyd. 1557 roku przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999, s. 185.*

<sup>11</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 29.

głos doradczy służą następcom apostołów wybitni mężowie, którzy przeważnie są kapłanami<sup>12</sup>.

Warمیński purpurat nawiązuje również do zapisów Wyznania augsburskiego, w którym sami ewangelicy napisali, że zadaniem biskupa jest przebaczać grzechy, badać naukę i odrzucać poglądy z nią niezgodne<sup>13</sup>. Pasterz Kościoła jest sługą Pana Wszchemogącego, posiadającym usposobienie Tego, który go posłał, i nie szuka niczego innego niż tego, co należy do jego porządku posługiwania. Hozjusz był realistą i zdawał sobie sprawę, że poszczególni biskupi mogą błędzić w wierze. Z tego więc powodu wskazywał, że obowiązkiem biskupa jest głoszenie nauki tradycyjnej bez wprowadzania nowinkarstwa. Sukcesja biskupia zobowiązuje do głoszenia nauki, którą się wraz z sukcesją otrzymało<sup>14</sup>. Kardynał stwierdza również, że mogą się znaleźć biskupi, którzy nie posiadają wiedzy adekwatnej do swojego stanowiska, lecz podobne przypadki można odnaleźć w każdej dziedzinie życia. Podkreśla też, że podczas soboru w Trydencie to właśnie biskupi się wyróżniali i to oni najczęściej dostrzegali to, nad czym nie zastanawiali się uczeni księża. Mimo swojego wykształcenia bardzo często pasterze Kościoła są uważani przez protestantów za głupców.<sup>15</sup>

Ewangelicy podnoszą zarzut mówiący o tym, że wśród świeckich jest wiele osób wykształconych w różnych dziedzinach, w tym i w teologii, które przewyższają biskupów w swojej wiedzy. Hozjusz odpowiada, że z tego powodu nie należy znosić ustalonego porządku. W prawie świeckim również jest wielu bieglejszych niż prawowity władca, a jednak nikt z tego powodu nie usuwa go z tronu. Książętami Kościoła są biskupi. Jakiegokolwiek świętości jest osoba świecka, pozostaje owcą prowadzoną przez pasterza, a nie pasterzem. Dopóki biskup, mimo swoich braków i grzechów, pozostaje biskupem i poprawnie głosi słowo Prawdy, przysługują mu nazwa i godność pasterza<sup>16</sup>. Pasterzom należy się posłuszeństwo, ponieważ to oni muszą zdać przed Bogiem rachunek z liczby owiec, które otrzymali. Pan winą za śmierć grzesznika obarczy biskupa, gdyby się okazało, że ten nie zrobił nic dla jego nawrócenia<sup>17</sup>. Następcy apostołów powinni pamiętać o ofierze Chrystusa na krzyżu i być gorliwi w pozyskiwaniu utraconych owiec<sup>18</sup>. Jak wskazuje Janusz Hochleitner, wielokrotnie Hozjusz winą za rozwój luteranizmu w swojej diecezji obarczył księży, gdyż swoim życiem przyczyniali się do upadku wiernych<sup>19</sup>. To samo odnieść można do życia biskupów. Największa wina za wymieranie trzody Chrystusowej spada na pasterzy, ponieważ to oni dali przyczynę bezbożności, która ma miejsce<sup>20</sup>.

Hozjusz przypomina, że Kościół jest apostołski, co oznacza, że w jego łonie nauka i sukcesja są przekazywane od czasów apostołskich aż do czasów obecnych.

<sup>12</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 56.

<sup>13</sup> Tamże, s. 66.

<sup>14</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 29.

<sup>15</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 59.

<sup>16</sup> Tamże, s. 58.

<sup>17</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 116.

<sup>18</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 59.

<sup>19</sup> J. Hochleitner, *Biskup Stanisław Hozjusz a Elbląg. Przyczynek do zrozumienia form, znaczenia i dziedzictwa aktywności Hozjusza w dobie reformy katolickiej*, „Studia Elbląskie” 1(1999), s. 58.

<sup>20</sup> Por. S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 59.

Nauczaniem Dwunastu jest nie tylko Pismo Święte, ale też ustny przekaz. Jako dowód biskup warmiński przytacza fragment z Listów św. Pawła, w których Apostoł Narodów wspomina o nakazach, jakich udzielił gminom chrześcijańskim (por. 2 Tes 2, 15). Biskup warmiński przytacza również naukę św. Ireneusza<sup>21</sup>, według którego młody Kościół o wielu rzeczach został pouczony przez apostołów. Później następcy apostołów, czyli biskupi, przekazali tę naukę swoim następcom<sup>22</sup>. Kto wierzy w Kościół apostołowski, wierzy w to, co zostało napisane, jak i w to, co gdyby nie zostało przyjęte, zagroziłoby integralności wiary<sup>23</sup>. Zdzisław Kijas zwraca uwagę na fakt, że Hozjusz wiąże kwestię prawdziwości Kościoła właśnie ze znamieniem apostołowości. Przykładem jest choćby tytuł 28 rozdziału *Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej*, który brzmi: *Tam, gdzie jest prawowite następstwo apostołów, tam jest nauka apostołów i prawdziwy jeden, święty, katolicki i apostołowski Kościół*<sup>24</sup>.

Biskup warmiński przypomina, że zwolennicy Lutra przyjmują Pismo Święte, ale odrzucają tradycję ustną. Tymczasem pojęcie *homoousios* pochodzi, jak wskazywał papież Feliks, z tradycji, że Syn i Ojciec mają jedną substancję. Za kanoniczne zostały też uznane cztery Ewangelie. Wierzymy w ich autentyczność, ponieważ to właśnie zostało nam przekazane przez apostołów i ich następców. Używamy określeń Trójca i Osoba, bo Pismo Święte się im nie sprzeciwia. Jako poparcie swojej tezy Hozjusz przytacza wypowiedź św. Augustyna<sup>25</sup>, który twierdzi, że wiele rzeczy nie znajduje się w księgach biblijnych czy orzeczeniach synodów, a jednak zachowywane są one przez Kościół powszechny. Wierzy się, że zostały przez apostołów przekazane i zalecane<sup>26</sup>.

Tam, gdzie jest Kościół apostołowski, tam jest nauka apostołów i ich prawne następstwo. Gdzie nie ma tego następstwa, tam nie ma Kościoła Chrystusowego. Protestanci nie uznają tego faktu. Biskup warmiński przytacza tu wypowiedzi Tertuliana<sup>27</sup>, według którego heretycy powinni wykazać swoje pochodzenie od apostołów. Wskazuje też na Orygenes<sup>28</sup>, który napisał, iż wierzyć należy w tę prawdę, która trwa od początku Kościoła. Powołuje się również na św. Cypriana<sup>29</sup>, który twierdzi, że biskup jest w Kościele, a Kościół jest w biskupie. Ci, którzy nie są z biskupem, nie są w Kościele<sup>30</sup>.

Według Hozjusza Kościół zachowuje jedność przez to, że w jednej diecezji jest jeden biskup, któremu wierni i kapłani są posłuszni. Jedność z Kościołem to jedność

<sup>21</sup> Zob. Irenaeus, *Adversus haereses*, liber 3, caput 4 (MG 7); cytaty z pism Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych zaczerpnięte zostały bezpośrednio z dzieł Stanisława Hozjusza.

<sup>22</sup> Bp Jezierski zauważa, że nie można równać autorytetu biskupów z autorytetem Dwunastu. Prerogatywy apostołów są zasadniczo większe od uprawnień biskupów i są nieprzekazywalne. Biskupi pełnią jednak urząd apostołowski. Wypełniają zadania apostołów na zasadzie ich kontynuacji. Por. J. Jezierski, *Biskup w tradycji chrześcijańskiego Zachodu*, s. 13.

<sup>23</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 73.

<sup>24</sup> Z.J. Kijas, *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, s. 293.

<sup>25</sup> Zob. Augustinus, *De baptismo parvulorum*, liber 2, caput 7 (ML 43,133 CV 51,186).

<sup>26</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 74.

<sup>27</sup> Zob. Tertulianus, *De praescriptione haereticorum* (ML 2).

<sup>28</sup> Zob. Orygenes, *De principis*, liber 1, Prefatio (MG 11).

<sup>29</sup> Zob. Cyprianus, *Epistule*, liber 4, epistola 9 (ML 4; CV 3,2).

<sup>30</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 75; L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 30.

z biskupem, którą osiąga się poprzez posłuszeństwo głoszonej przez niego nauce<sup>31</sup>. Oddzielać się od swojego biskupa oznacza oddzielać się od Chrystusa i Kościoła, Jego Oblubienicy. Zrezygnowanie z jurysdykcji i autorytetu powagi biskupa prowadzi do chaosu i podziału, jak u ewangelików. Zadaniem biskupów jest więc nadzór i przyglądanie się głoszonej nauce. Ich główną i pierwszorzędną troską powinno być to, by w Kościele była głoszona zdrowa doktryna. Posługa głoszenia słowa Bożego w szczególności należy do biskupów, z tego powodu nikt nie może się jej podejmować, chyba że sam biskup zleci komuś to zadanie.

Hozjusz przyznaje, że dawniej to lud Boży wskazywał swoim głosem kandydata na biskupa lub prezbitera. Takie rozwiązanie spełniało swą rolę w pierwszych wiekach Kościoła<sup>32</sup>. Wybór na biskupa oznaczał w perspektywie w wielu przypadkach również śmierć męczeńską nominata. Z czasem, gdy pierwotna gorliwość ostygła, zrezygnowano ze wspomnianej formy ustanowienia biskupa, biorąc pod uwagę możliwość manipulacji i korupcji<sup>33</sup>. Hozjusz przypomina, że władza nad sługami mniejszych kościołów należy do biskupa, sąd i władza ustanawiania biskupów należy zaś do papieża<sup>34</sup>. To on jest ojcem wszystkich biskupów, którzy są jurysdykcyjnie zależni od następcy św. Piotra Apostoła. Oznacza to, że łączność danego biskupa ze Stolicą Apostolską jest potwierdzeniem prawowitej sukcesji biskupiej<sup>35</sup>.

Hozjusz wskazuje, że zadaniem biskupów jest rządzić ludem Bożym, który z kolei powinien być biskupom poddany, a nie proponować lub wprowadzać nowe wyznanie wiary, które miałyby być zaakceptowane przez następców apostołów<sup>36</sup>. Piotr Soto, w którego obronie staje Hozjusz w swoim dziele *O odparciu przedłożeń Brencjusza*, chce, aby sąd dotyczący nauki Kościoła należał do pasterzy owczarni, by nie był przywłaszczany przez jakąkolwiek z owiec. W Kościele ową władzę sądenia posiadają sędziowie kościelni, czyli biskupi. Jednocześnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby zasięgali oni rady kogoś z ludu, kto ma odpowiednią wiedzę lub doświadczenie, jednak ten głos jest dla biskupów tylko głosem doradczym<sup>37</sup>. Kardynał Hozjusz przyznaje też, że może się zdarzyć, iż biskup danej diecezji nie jest osobą wybitnie uczoną, ma jednak w swojej wspólnotie kościelnej doradców, zwłaszcza kanoników, którzy mogą służyć mu odpowiednią pomocą<sup>38</sup>. Nawet w przypadku, gdy na biskupa została wybrana osoba o wątpliwym życiu moralnym oraz będąca „martwym” członkiem Kościoła, ale wierna głoszeniu zdrowej nauki, to posługa takiej osoby

<sup>31</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 29.

<sup>32</sup> Bp Jezierski wskazuje, że taka praktyka obowiązywała do IV w. W wyborze biskupa mieli udział nie tylko prezbiterzy, ale także świeccy chrześcijanie oraz biskupi sąsiednich Kościołów lokalnych. Bardzo często wybór taki łączył się z konsultacjami i dyskusją pomiędzy Stolicą Apostolską, Kościołami partykularnymi oraz władzą świecką. Por. J. Jezierski, *Biskup w tradycji chrześcijańskiego Zachodu*, s. 13.

<sup>33</sup> H.D. Wojtyska, *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 7(1970), s. 220.

<sup>34</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 187–190.

<sup>35</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 28.

<sup>36</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 60.

<sup>37</sup> Tamże, s. 225.

<sup>38</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 189.

będzie skuteczna<sup>39</sup>. Komentując stanowisko Hozjusza, ks. Nadolski przypomina, że to Bóg ustanowił taki, a nie inny porządek przekazywania wiary, dlatego wspólnota kościelna powinna wierzyć w naukę, którą głoszą jej pasterze. Nie wierzy się przecież ze względu na osobę, ale ze względu na treść przekazu<sup>40</sup>. Gdy któryś z pasterzy deformuje orzeczenia dogmatyczne lub od nich odchodzi, wówczas dopiero owce nie są zobowiązane do zachowania posłuszeństwa względem niego<sup>41</sup>.

Hozjusz przyznaje, że biskupi jako pasterze również mogą zbłądzić i wprowadzić swoje owce w błąd. Co w takim wypadku mają czynić osoby, którym zależy na dobru Kościoła? Autor *Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej* pisze, że można odwołać się do kolegium kapłanów, synodów diecezjalnych, metropolity, następnie do synodów prowincjalnych, papieża, a w końcu także do soboru powszechnego. Wachlarz możliwości, z jakich można skorzystać, jest więc dość pokaźny. Czymś lekkomyślnym i błędnym jest samowolne oddalenie się od swojego biskupa i samodzielna ocena jego nauki. Winy pasterzy i ich życie nie stanowią słusznej przyczyny, aby rozerwać jedność Kościoła<sup>42</sup>. Według Hozjusza nie ma biskupów nienaganych, gdyż nawet św. Piotr popełniał błędy, o czym przypomina św. Paweł Apostoł (Ga 2, 11-14)<sup>43</sup>.

Biskup warmiński twierdzi, że wybór osób niegodziwych na urząd biskupi dokonuje się z dopustu Bożego. Kardynał jest przekonany, że nie są biskupami z woli Bożej ci, którzy stają się nimi poza Kościołem. Biskup, który pozostaje w jedności z Kościołem katolickim, od którego odziedziczył naukę i wiernie ją przekazuje dalej, choć budzi kontrowersje, może jednak pełnić swój urząd. Popelniane przez niego błędy i niegodziwości nie wpływają na tych, którym przewodzi. Hozjusz zauważa przy tym, że Kościół rodzi się i kształtuje dzięki działaniu samego Boga, a nie ludzkich decyzji i wyborów. Jeżeli przez Kościół rozumiemy tylko jego zwierzchników i biskupów, wówczas opiera się on wyłącznie na ludzkim wyborze i następstwie, które dokonuje się przez ten wybór. Godność kościelną otrzymuje ktoś wezwany i powołany przez Boga, czyli ten, kto został prawnie ustanowiony, zauważa Hozjusz. Purpurat wyraża też głęboką wiarę w to, że wybór pasterzy Kościoła dokonuje się zawsze w obecności i pod wpływem światła Ducha Świętego. Jednak trzeba mieć świadomość, że w gronie biskupów mogą znaleźć się osoby zdolne do zła czy zbrodni, jak miało to miejsce w przypadku Judasza w gronie Dwunastu<sup>44</sup>.

Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* wskazuje, że im gorliwiej biskup służy dobru i pożytkowi Kościoła, tym chętniej nazywa się go ojcem, a nawet panem w tej wspólnotcie. Bez biskupów nie ma Kościoła, o czym przypomina św. Cyprian<sup>45</sup>. Ten, kto tę zasadę burzy, a nawet próbuje usunąć, planuje zagładę wspólnoty wierzących. Według Hozjusza dla zachowania i trwania Kościoła Chrystusowego na ziemi nie-

<sup>39</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 337.

<sup>40</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 29.

<sup>41</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 337.

<sup>42</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 191.

<sup>43</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 243.

<sup>44</sup> Tamże, s. 326–327.

<sup>45</sup> Zob. Cyprianus, *Epistulae*, Liber 4, epistola 9 (PL 4, CV 3,1-2).

zbędny jest urząd pasterski i apostołski<sup>46</sup>. Jak zauważa Henryk Damian Wojtyska, w pismach Hozjańskich wybrzmiewa myśl, iż jednakowa władza powierzona wszystkim kapłanom na pewno doprowadziłaby do podziałów. Obowiązek czuwania nad jednością Kościoła spada więc na barki urzędu biskupiego<sup>47</sup>.

Kardynał Hozjusz zwraca też uwagę na fenomen błędnowiercy, który dość często cnotliwym życiem tuszuje i ukrywa popełniane błędy. Takiej osobie, jak zauważa biskup warmiński, łatwo jest zwodzić ludzi, ponieważ imponuje ona swoim moralnym postępowaniem. Jako przykład przytacza Hozjusz mowę Jezusa o katedrze Mojżesza i uczonych w Piśmie (por. Mt 23,1-12). Wierni powinni zachowywać to, co owi uczeni mówią, ale ich uczynków już nie naśladować. Najlepszymi przykładami do naśladowania są bowiem Chrystus, apostołowie i prorocy. Tym, co bardziej może pomóc wiernym we wzroście duchowym, jest zawsze rozważanie nauki głoszonej przez nauczycieli, a nie roztrząsanie ich życia<sup>48</sup>.

### ROLA BISKUPA RZYMU

Janusz Dyl zwraca uwagę, że znawcy myśli teologicznej kardynała Stanisława Hozjusza są zgodni w tym, iż celem jego piśmiennictwa była troska o jedność Kościoła, która wyraża się w przyjęciu prymatu papieża<sup>49</sup>. Biskup warmiński wskazuje na teksty biblijne podkreślające ową formułę pierwszeństwa. Przypomina najpierw, że Chrystus przed swoją męką modlił się o to, aby Jego uczniowie stanowili jedno (por. J 17,20-26), a przed wniebowstąpieniem powierzył Piotrowi zadanie przewodzenia Jego owczarni (por. J 21,15-19). Chrystus jest w niebie znakiem jedności Kościoła, natomiast na ziemi jest nim Piotr i jego następcy, zauważa autor *Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej*. Wskazuje też, że Chrystus jest podwaliną i fundamentem Kościoła i to On sam wystarczy do zarządzania i kierowania kościelną wspólnotą, jak też zachowania tej wspólnoty w jedności. Chrystus sprawuje też wszystkie sakramenty w Kościele. To On wybrał szafarzy, którzy będą ich udzielać po Jego wniebowstąpieniu, a Piotra Apostoła nazwał opoką i udzielił mu władzy ze swej własnej mocy (por. Mt 16,13-20)<sup>50</sup>.

Hozjusz przypomina w swych pismach, że podobnie jak do sprawowania sakramentów Jezus wybrał sobie szafarzy, tak do zarządzania Kościołem wybrał widzialnego sługę. Zadaniem tego sługi jest podtrzymywanie Kościoła w wierze i kierowanie nim. Jeżeli nie wierzy się, że Kościół jest zbudowany na Piotrze, który wyznał, iż Jezus jest Pomazańcem Bożym, czyli Chrystusem, w nic się nie wierzy. Jeżeli za opokę przyjmie się tylko samego Chrystusa, wówczas każdy odstępca od wiary katolickiej będzie mógł powiedzieć, że z nim jest Chrystus. Jeżeli powie się to samo o wierze Piotra, to każdy odstępca również ją sobie przywłaszczy. Potrzebna jest więc widzialna opoka, na której zbudowany jest widzialny Kościół. Przez opokę

<sup>46</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 335.

<sup>47</sup> H.D. Wojtyska, *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, s. 193.

<sup>48</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 192.

<sup>49</sup> J. Dyl, *Spuścizna teologiczna Kardynała Stanisława Hozjusza*, s. 278–279.

<sup>50</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 70–71.



rozumie się Piotra i jego następców, zauważa biskup warmiński. Hozjusz przywołuje tu stanowisko św. Hieronima<sup>51</sup>, który twierdzi, że jako pierwszy ustanowiony został jeden z apostołów, aby odsunąć okazję do wszelkich rozłamów. Władza, która została mu powierzona przez Chrystusa, chroni przed podziałami, do których mogłoby dojść z powodu braku przewodnika<sup>52</sup>. Jak zauważa ks. Nadolski, osoba papieża jest w rozumieniu Hozjusza gwarantem jedności zewnętrznej, widzialnej Kościoła w taki sposób, w jaki Chrystus przyczynia się do jego jedności wewnętrznej, niewidzialnej<sup>53</sup>. Rządca diecezji warmińskiej wskazuje, że dla zachowania porządku konieczne było, by pod Chrystusem, Głową Kościoła, istniała też głowa przez Niego samego ustanowiona, do której kierowane byłyby sprawy trudniejsze, by zapewnić jedność w wyznawaniu wiary. W celu poparcia tego wywodu przywołuje Hozjusz nauczanie św. Cypriana<sup>54</sup>, przypominające, że biskupi mają być poddani papieżowi. Kto bowiem nie jest w jedności z Biskupem Rzymu, nie jest też w jedności z całym Kościołem<sup>55</sup>.

Wspomniany już wcześniej Brencjusz wskazuje w swych wypowiedziach, że katolicy rzymscy poddani są papieżowi uznawanemu za głowę Kościoła i związanemu z poddanimi mu hierarchami, którzy rządzą, a nie służą. Według niego papież pokłada nadzieję zbawienia nie w Chrystusie, ale w uczynkach, którymi zbawienia osiągnąć się nie da. Oznaczałoby to, że bez hierarchów nie ma Kościoła. Odpowiadając Brencjuszowi, Hozjusz wyjaśnia, że Chrystus jest Głową Kościoła, a papież jest zastępcą Chrystusa na ziemi. Chrystus panuje i króluje w kościelnej wspólnotce, jednak nie mieszka w niej w sposób widzialny, dlatego korzysta z posługi ludzi i zastępczego działania. Swoje zadanie Zbawiciel wykonuje przez papieża, bo taka była Jego wola, oznaczająca również uznanie go za najsilniejszy węzeł jedności<sup>56</sup>. Hozjusz zauważa, że Syn Boży posługuje się Biskupem Rzymu w taki sposób, jak rzemieślnik posługuje się swoim narzędziem. Dzieje się tak z Jego woli i Jego ustanowienia. Kto więc oddaje cześć papieżowi, ten oddaje także cześć samemu Chrystusowi, który działa przez Biskupa Rzymu. Kto odrzuca papieża, odrzuca również Chrystusa<sup>57</sup>.

Według Hozjusza powodem licznych odstępstw i rozłamów w Kościele jest brak posłuszeństwa pierwszemu w całym kolegium biskupim, jak również brak uznania, że to papież jest zastępcą Chrystusa na ziemi i głową Kościoła zaraz po Chrystusie. Papież gwarantuje jedność Kościoła powszechnego. Gdzie jest jedna owczarnia, tam musi być jeden pasterz<sup>58</sup>. W urzędzie papieskim widzi Hozjusz autentyczne chrześcijaństwo oraz prawdziwe jego jądro<sup>59</sup>. Wskazuje też, że papież jako Biskup Kościoła Zachodniego jest biskupem uniwersalnym całego Kościoła. Już na Soborze Chalcedońskim papież został bowiem nazywany Patriarchą Uniwersalnym, czyli powszechnym<sup>60</sup>, a sposób, w jaki Biskup Rzymu strzeże depozytu wiary, jest wzorem

<sup>51</sup> Zob. Hieronimus, *Adversus Iovinianum*, liber 1 (ML 23).

<sup>52</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 72–73.

<sup>53</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 26.

<sup>54</sup> Zob. Cyprianus, *Epistulae*, Liber 4, epistola 9 (PL 4, CV 3, 1–2).

<sup>55</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 334.

<sup>56</sup> Tamże, s. 332.

<sup>57</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 16.

<sup>58</sup> Tamże, s. 13.

<sup>59</sup> Tamże, s. 26.

<sup>60</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 216.

dla innych. Uznawanie autorytetu papieża przyczyniało się w minionych wiekach do zachowania jedności doktrynalnej w Kościele. W starożytności to biskupi Rzymu rozstrzygali wątpliwe sprawy oraz wątpliwości biskupów całego ówczesnego świata, jak również heretyków. Urząd Piotra to katedra jedności, tak więc nie mogą wyznawać prawdziwej doktryny wiary ci, którzy odrzucają następcę pierwszego z apostołów<sup>61</sup>. Rządca diecezji warmińskiej przypomina, że w Kościele pierwszeństwo posiadała zawsze katedra apostołowa Piotra. Oparty na niej Kościół nigdy nie zbłądził i nie został skażony fałszywą nauką odstępców. Cokolwiek od wniebowstąpienia było apostołskie, to właśnie przypisywano Kościołowi rzymskiemu<sup>62</sup>.

Autor *Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej* przypomina, że Kościół jest jeden, zbudowany na jednym słowie Pana, jeden jest też episkopat rozproszony w świecie w zgodnej jedności biskupów. Zbawienie Kościoła w pewnym sensie zależy od najwyższego kapłana, którym jest Biskup Rzymu. Gdyby Chrystus nie udzielił mu swojej władzy, powstałoby w Kościele wiele podziałów<sup>63</sup>. Hozjusz przypomina tu słowa św. Hieronima<sup>64</sup>: „zgoda zbawienna Kościoła, zawisła na dostojęństwie najwyższego kapłana, bez jego najwyższej mocy w Kościele będzie wiele podziałów – tyle, ilu jest kapłanów”<sup>65</sup>. Kościół to jedno ciało, składające się z wielu członków, potrzebuje więc spojenia, którym jest jednomyślność. Każdy z apostołów był wybrany i powołany przez Chrystusa, ale otrzymali oni różny zakres władzy i byli postawieni w różnych miejscach, by jednocześnie respektować władzę katedry apostoła Piotra. W ten sposób możliwe było zachowanie jedności między biskupami kolejnych wieków. By kierować całym Kościołem, Chrystus posługuje się osobą papieża, przypomina Hozjusz. Twierdzenie, iż papież jest głową Kościoła, nie wyklucza Chrystusa, ale wskazuje, że przez posługę Piotra i jego następców Chrystus kieruje Kościołem. Jedność wiary nie może być więc zachowana, jeżeli nie ma w Kościele jednej widzialnej głowy, czyli Biskupa Rzymu<sup>66</sup>. Tam, gdzie nie ma papieża, wybiera się tytuł „papieży”, ilu jest mistrzów odstępcstwa<sup>67</sup>. Tak więc bez najwyższej władzy w Kościele trudno myśleć o zachowaniu jego jedności<sup>68</sup>. Świadomość sukcesji apostołskiej wśród biskupów paradoksalnie może stać się także siłą odśrodkową, rozbijającą ową jedność. Wszystko zależy więc od tego, jaki jest stosunek biskupów do papieża<sup>69</sup>. Jak wskazuje Zdzisław Kijas, Hozjusz mocno podkreśla w swych pismach prymat św. Piotra, oznaczający jego pierwszeństwo pośród wszystkich apostołów. Z woli Chrystusa został on ustanowiony zwierzchnikiem wszystkich<sup>70</sup>. Analogicznie zwierzchnikiem następców apostołów musi być następca św. Piotra, a więc Biskup Rzymu.

Hozjusz twierdzi, że nie może być katolikiem ten, kto nie jest papistą, a więc kimś będącym w duchowej i doktrynalnej łączności z papieżem, a tym samym z całym

<sup>61</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 27.

<sup>62</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 78–79.

<sup>63</sup> Tamże, s. 72.

<sup>64</sup> Zob. Hieronimus, *Dialogus contra Luciferianos* (ML 23).

<sup>65</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 54.

<sup>66</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 333.

<sup>67</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 48.

<sup>68</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 26.

<sup>69</sup> H.D. Wojtyska, *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, s. 195.

<sup>70</sup> Z.J. Kijas, *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła*, s. 293.

Kościółem powszechnym. Dla potwierdzenia tej tezy przywołuje słowa św. Hieronima<sup>71</sup>, który mówi, że kto nie zbiera z Chrystusem – rozprasza, kto nie jest w łączności z papieżem – nie należy do Chrystusa, ale do Antychrysta. Kardynał przypomina też, że heretycy i odstępcy w celu ukrycia swych błędów bardzo często twierdzili, że ich wiara jest taka sama, jak wiara Biskupa Rzymu. Rządca diecezji warmińskiej przytacza wypowiedź cesarza Justyniana, który twierdził, że nieuznający papieża jako głowy Kościoła nie są kapłanami Bożymi ani też wiernymi sługami Boga<sup>72</sup>. Biskup bowiem to sługa i niewolnik Kościoła. Papież jest władcą biskupów, a jako namiestnik Chrystusa jest też sługą sług Bożych<sup>73</sup>.

Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* przypomina, że pasterze Kościoła w razie wątpliwości powinni odwoływać się do Kościoła rzymskiego z prośbą o rozstrzygnięcie danej sprawy. Prawo do osądzania, kto w Kościele służy jego rozwojowi i umocnieniu oraz kto „walczy dla miłości”, ma bowiem ten, kto zasiada na katedrze św. Piotra, a więc Biskup Rzymu. Gdy widzi on, że jakaś tradycja nie służy dobru i miłości wspólnoty kościelnej, może ją przekształcić w coś bardziej pożytecznego lub nawet zawiesić<sup>74</sup>. W urzędzie papieskim nie widzi Hozjusz nieporządku ani zamieszania, ale podkreśla, że wszystko powinno tu działać uczciwie i poprawnie. Według biskupa warmińskiego nie jest właściwą sytuacją, gdy to owce osądzają swojego pasterza albo też rozstrzygają jego naukę<sup>75</sup>. Purpurat uznaje fakt, że papież może okazać się zwykłym grzesznikiem, zdolnym do pomyłek i błędów. Dlatego, jak zauważa ks. Wojtyska, w swych wypowiedziach kardynał z Warmii zachęca diecezjan do publicznej modlitwy w intencji wyboru godnego następcy św. Piotra. Podobną prośbę zawierają też listy kierowane do kardynałów konklawistów. Moralna postawa Biskupa Rzymu, chociaż nie należy do istoty jego urzędu, jest cennym spoiwem przydającym świętości Kościołowi<sup>76</sup>. Nawet gdyby na tronie apostoła Piotra zasiadł ktoś niegodziwy, nie traci on przywileju pierwszeństwa. Z powodu źle postępujących duchownych nie można dzielić Kościoła. Duch Boży może bowiem do realizacji swoich zamierzeń posłużyć się również grzesznikiem, co historia pokazała już nie raz<sup>77</sup>.

Warto przypomnieć, że warmiński kardynał kierował dość ostre słowa wobec zwolenników reformacji, mówiąc, że heretycy i odstępcy przez swoje działania „ustawiają maszyny”, by zniszczyć jeden Kościół. Działają oni po to, aby zasiać wątpliwości i nieufność w odniesieniu do papieża, doprowadzając w ten sposób do jeszcze większego rozbitcia jedności kościelnej wspólnoty. Widzi w tym Hozjusz działanie szatana, który pragnie zniszczenia tego, kto jest zasadą jedności w Kościele powszechnym. Kardynał zachęca więc, by wierzyć w Kościół i słuchać tego, kto jest pierwszy wśród apostołów z ustanowienia samego Chrystusa. Jemu bowiem, a więc następcy św. Piotra, przedkładane były od początku istnienia Kościoła wszelkie wąt-

<sup>71</sup> Zob. Hieronimus, *Do Papieża Damazego*.

<sup>72</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 17–18.

<sup>73</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 59.

<sup>74</sup> Tamże, s. 266.

<sup>75</sup> S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 60.

<sup>76</sup> H.D. Wojtyska, *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, s. 203.

<sup>77</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 123.

pliwości dotyczące dogmatów wiary<sup>78</sup>. By poprzeć swój wywód, biskup warmiński przywołuje słowa św. Cypriana<sup>79</sup>, który w swych listach przypomina, że zły duch przesładuje najpierw sternika Kościoła, by zgubiwszy go, zatopić ostatecznie także łódź całej eklezjalnej wspólnoty. Istniejące w łonie Kościoła podziały rodzą się z nieposłuszeństwa najwyższemu kapłanowi i wikariuszowi Chrystusa na ziemi<sup>80</sup>. Biskup warmiński przypomina tu, że Marcin Luter w swym myśleniu i działaniu umniejszał znaczenie urzędu następcy św. Piotra, choćby poprzez akt spalenia papieskiej bulli. Według Hozjusza motorem tego działania była nienawiść do papieża, soborów oraz biskupów<sup>81</sup>. Tymczasem istnieje tylko jeden prawdziwy Kościół i jedno prawdziwe chrześcijaństwo. Więzią łączącą Kościół Chrystusa jest wspólna wiara oraz podporządkowanie się Biskupowi Rzymu. Tylko te Kościoły lokalne, które uznają prymat Kościoła rzymskiego, prawdziwie tworzą Kościół Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego<sup>82</sup>.

## ROLA SOBORÓW POWSZECHNYCH

Według kardynała Hozjusza podstawowym środkiem zaradczym na wyeliminowanie sporów, które powstały w obszarze doktryny wiary, jest sobór powszechny, zwany ekumenicznym<sup>83</sup>. W starożytności oznaczał on zebranie biskupów całego Cesarstwa Rzymskiego. Z biegiem czasu rozumienie geograficzne struktury soboru (państwowe) zostało zmienione na teologiczne (eklezjologiczne). Sobór zaczęto bowiem pojmować jako spotkanie wszystkich biskupów z całego okręgu ziemi<sup>84</sup>. Zadaniem soboru było potwierdzenie obowiązującej doktryny wiary i obrzędów, zwłaszcza związanych z udzielaniem sakramentów, a tym samym jasne wskazanie, co przynależy do tradycji apostołskiej, a co nie. Hozjusz podkreśla wagę postanowień soborowych, twierdząc, że ich przyjęcie przez lud Boży jest konieczne do osiągnięcia zbawienia<sup>85</sup>. Ks. Nadolski komentuje to w następujący sposób: „ze względu na miłość jedności wierni swój sąd w sprawach wiary poddają sądowi Kościoła, który ma zapewniony przez Ducha Świętego charyzmat prawdy”<sup>86</sup>. Według biskupa z Warmii, sobór zgromadzony zgodnie z prawem, reprezentuje cały Kościół katolicki, a więc jego postanowienia są postanowieniami Kościoła. Dla potwierdzenia przywołuje Hozjusz św. Augustyna, określającego wyrok soboru plenarnego zgodą Kościoła,

<sup>78</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 76–77.

<sup>79</sup> Zob. Cyprianus, liber 1, Epistula 3.

<sup>80</sup> Zob. S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym: Najjaśniejszemu Książęciu i Panu Zygmunтови Augustowi etc. przypisane*, oprac. M. Korolko, Kraków 1999, s. 135.

<sup>81</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 18. Por. S. Kozakiewicz, *Eklezjalny wymiar zbawienia według Stanisława Hozjusza*, s. 193.

<sup>82</sup> Zob. J. Jezierski, *Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza*, s. 166.

<sup>83</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 85.

<sup>84</sup> W. Nowak, *Niektóre przejawy ekumenicznej postawy Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 18(1981), s. 158–159.

<sup>85</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 201.

<sup>86</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 31.

a także Bahoniusza, który mówi, że na soborze zgromadzony jest cały świat. Kardynał przypomina też, że podczas soboru Kościół prowadzony jest przez Ducha Świętego i w związku z tym nie może zbłądzić w sprawach wiary<sup>87</sup>. Choć nie wszyscy ochrzczeni są uczestnikami soboru, to jednak zgromadzenie soborowe reprezentuje cały Kościół katolicki. Dokonuje się to przez biskupów, którzy przybywają na sobór z całego świata, by radzić o sprawach wiary. Cała więc wspólnota Kościoła objawia się na soborze dzięki obecności tych, którzy mają w niej pierwszeństwo<sup>88</sup>.

Pisząc o soborze powszechnym, Hozjusz mocno podkreśla jego pneumatologiczny wymiar. Przypomina bowiem, że w poszukiwaniu prawdy ojcom soborowym towarzyszy zawsze swą obecnością i światłem Duch Święty. Jest On obecny w poszczególnych członkach Ciała Chrystusa, jednak nie w sposób stały, czyli tak, jak podczas owego świętego zgromadzenia. Każdy ochrzczony otrzymał Ducha Świętego, jednak nie każdy może rozstrzygać w kwestiach prawd wiary, gdyż nie każdy jest prorokiem, apostołem, nauczycielem czy biskupem (por. Ef 4,11). Choć jednocześnie trzeba pamiętać, iż w dziejach Kościoła zdarzało się, że również przy tych, którzy nazywali siebie prorokami, nie zawsze był obecny Duch Pański, zauważa rządca diecezji warmińskiej. Hozjusz wskazuje również, że w zgromadzeniu soborowym uczestniczą osoby, które posiadają różne dary Ducha Świętego. Cała zaś społeczność wiernych jest obdarzona w obfitszy sposób darami łaski niż pojedyncza osoba<sup>89</sup>.

Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* wskazuje, że na czele soboru stał zawsze Biskup Rzymu. Bez jego woli i bez powagi Stolicy Apostolskiej to święte zgromadzenie nie może zaistnieć. Wprawdzie historia pamięta, że niektóre sobory były zwoływane przez cesarzy, ale te, które określamy jako ortodoksyjne, posiadały akceptację i zgodę następcy św. Piotra. Sędziami w sprawach kościelnych na soborze zawsze byli patriarchowie, arcybiskupi i biskupi, którzy pozostawali w jedności z papieżem<sup>90</sup>.

Kardynał Hozjusz wskazuje, że ranga postanowień soborowych jest bliska randze pism kanonicznych, a to z tego powodu, że obie rzeczywistości ostatecznie pochodzą od tego samego Ducha Świętego<sup>91</sup>. Kto neguje rozstrzygnięcia soboru, ten nie wierzy w Kościół, sprzeciwia się Duchowi Świętemu oraz nie zasługuje na miano katolika. Według biskupa warmińskiego nie należy słuchać tych, którzy chcą ponownie rozstrzygać kwestie, o których sobór zadecydował. Negowanie ustaleń poprzednich soborowych zgromadzeń prowadziło wielokrotnie do chaosu, nieporządku i niepewności wiary<sup>92</sup>. Żaden sobór powszechny nie wypowiadał się przeciwko istotnym doktrynalnym postanowieniom wcześniejszych soborów. Ks. Nadolski przypomina, że Hozjusz rozróżniał soborowe dekryty dogmatyczne i dyscyplinarne. Postanowienia dotyczące wiary były nieomyłne, natomiast postanowienia dotyczące dyscypliny kościelnej mogą podlegać zmianom, w zależności od potrzeb Kościoła<sup>93</sup>. Biskup z Warmii przyznaje jednocześnie, że sobór może się pomylić co do wydarzeń, ale

<sup>87</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 51.

<sup>88</sup> Tamże, s. 54.

<sup>89</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 131–133.

<sup>90</sup> Tamże, s. 215.

<sup>91</sup> Tamże, s. 134.

<sup>92</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 51.

<sup>93</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 31.

nie w odniesieniu do spraw wiary<sup>94</sup>. Tak zwane badanie ducha prawnie zebranych soborów jest jego zdaniem bezcelowe, ponieważ to sam Paraklet przemawia podczas tych zgromadzeń. Nieprzestrzeganie świętych kanonów lub negowanie ich jest więc bluźnierstwem przeciwko Duchowi Świętemu. Kardynał wskazuje, że właściwą drogą, prowadzącą do rozstrzygnięcia wszelkich wątpliwości dotyczących wiary, jest trzymanie się rozstrzygnięć soborowych<sup>95</sup>.

Odpierający tezy Brencjusza, Hozjusz przypomina, że podstawowe orzeczenia soborów nie powinny być zmieniane ani ponownie rozpatrywane. Kto je przyjmuje, jest przyjęty przez Biskupa Rzymu jako autentyczny członek Kościoła. Dekrety ogłoszone przez święty sobór ekumeniczny powinny być także przestrzegane przez wiernych. Hozjusz pisze: „Im wszystkim wydawało się niegodziwe, by o tym, co raz zostało rozstrzygnięte, ktokolwiek odważył się wątpić”. Dla biskupa warmińskiego sobór powszechny jest sposobem i kresem badania wszelkiego rodzaju duchów<sup>96</sup>. Niedopuszczalna jest więc sytuacja, by jakiś urzędnik lub królestwo (państwo) podważały zdanie zgromadzenia soborowego. Temu, co sobór ogłosi i nakaże, posłuszny powinien być każdy wierzący<sup>97</sup>.

Według Hozjusza to Kościół stwierdza, że to, co jest publiczne, nie może stać się prywatne. W myśl tego katolik to ktoś, kto postępuje nie za swoim duchem (prywatnym), ale za „Duchem wszystkich”, który został przyobiecany i dany Kościołowi. Tymczasem Brencjusz twierdził, że nie każdemu duchowi należy wierzyć, że należy go zawsze badać, a więc w konsekwencji należy też badać ducha soborów. Ewangelicki teolog wskazywał też, że wcześniejsze sobory były niejednokrotnie korygowane i poprawiane przez kolejne tego typu zgromadzenia<sup>98</sup>. Hozjusz w swej odpowiedzi raz jeszcze mocno akcentuje fakt, że sobór może się mylić w tym, co dotyczy faktów, ale nie w tym, co dotyczy spraw wiary, o ile jest zgromadzony zgodnie z prawem. Niekiedy okoliczności związane z miejscem, czasem i osobami domagają się zmiany, a przez to późniejsze sobory poprawiają wcześniejsze w tym, co nie funkcjonuje już w obecnej kulturze. Jednak w tym, co dotyczy wiary, nauczanie soborów musi być stałe i niezmiennie. Zgromadzenia soborowe zwoływane są po to, aby wykorzenić pojawiające się błędy. Bada się na nich poprzednie decyzje, aby zobaczyć, czy podejmowane postanowienia są z nimi zgodne<sup>99</sup>. Dlatego też autor *Chrześcijańskiego wyznania wiary katolickiej* wskazuje, że niektóre obowiązujące w Kościele kanony zostały złagodzone na kolejnych soborach, gdyż w obecnych okolicznościach były zbyt surowe. Późniejsze postanowienia mogą ulec zmianie, ale nie może być zmienione to, co dotyczy prawd wiary. Te ustalenia, jak już wcześniej było to podkreślone, są stałe, niezmiennie i obowiązują zawsze<sup>100</sup>. Hozjusz puentuje, że sobory powszechne

<sup>94</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 53.

<sup>95</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 76.

<sup>96</sup> Tamże, s. 80–81.

<sup>97</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 54.

<sup>98</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 83.

<sup>99</sup> Tamże, s. 84.

<sup>100</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 54.

w kwestiach wiary nigdy dotychczas nie zbłądziły, nie ma co do tego żadnego przykładu, dlatego jego adwersarz Brencjusz również nie może go podać<sup>101</sup>.

W pismach Hozjańskich odnajdujemy też wyraźne rozróżnienie pomiędzy synodami biskupów a soborami ekumenicznymi. Synody biskupów, organizowane zazwyczaj w ramach diecezji, nie są soborami powszechnymi i posiadają mniejsze uprawnienia na gruncie rozstrzygnięcia w sprawach doktryny wiary<sup>102</sup>. Podczas synodów papież zazwyczaj jest nieobecny, a samo zgromadzenie tego typu nie zostało zwołane jego powagą, dlatego też synod jest niezdolny do wydawania rozstrzygających orzeczeń na temat wiary. Kardynał przytacza tu słowa Gracjana<sup>103</sup>, według którego takimi zgromadzeniami są synody prowincjalne. Również synod narodowy (krajowy) nie może niczego nowego ustanawiać w sprawach wiary. Biskup warmiński wskazuje, że w sprawach większej wagi, zwłaszcza zaś w kwestii wiary, synody biskupów powinny zawsze odnosić się do Stolicy Apostolskiej albo do soboru powszechnego<sup>104</sup>. W kompetencjach synodu biskupiego leży przede wszystkim poprawianie obyczajów wiernych świeckich i duchowieństwa, ale synod sam z siebie nie może postanawiać niczego, co dotyczyłoby doktryny wiary<sup>105</sup>.

Za bp. Jackiem Jezierskim możemy powtórzyć, że kardynał Hozjusz był ekumeniczny w tym sensie, że poddawał swą myśl w kwestiach wiary autorytetowi soborów powszechnych (ekumenicznych). Tak więc nieekumeniczni byli ci, którzy uchylali się od ustaleń soborowych. Między określeniami katolicki i ekumeniczny występuje pewna łączność, która wyraża się w słowie całość. Chrystus chciał, by Kościół był jeden (ekumeniczny) dla całego świata (katolicki). Stąd ekumeniczność i katolickość należą nierozdzielnie do istoty Kościoła<sup>106</sup>.

## WŁADZA ŚWIECKA A WŁADZA KOŚCIELNA

W swoich pismach kardynał Hozjusz dużo miejsca poświęca zagadnieniu relacji pomiędzy władzą świecką a władzą kościelną. Jak przypomina ks. Nadolski, protestanci dążyli, by władza świecka mogła także decydować w sprawach wiary<sup>107</sup>. Rządca diecezji warmińskiej zauważa, że w soborach uczestniczyli wprawdzie królowie i cesarze, jednak nie rozstrzygali oni kwestii dotyczących depozytu wiary. Dokumenty

<sup>101</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 215.

<sup>102</sup> Np. na synodach Kościoła starożytnego szukano ciągłości doktryny, czyli tożsamości z tradycją apostolską. Podejmowano też walkę o utrzymanie jedności wśród napięć i konfliktów pomiędzy Kościołami danego czasu i terytorium. Taki jest sens słów św. Cypriana z Kartaginy „in unum convenire” (zejść się razem, dojść do jedności). Chodziło więc o jedność w wierze z Kościołem Apostołów oraz o jedność w wierze Kościołów partykularnych. Zob. J. Jezierski, *Synody i synodalność*, w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka*, red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 31.

<sup>103</sup> Zob. *Corpus Iuris Canonici: Decretum Gratiani*, distinctio 18, caput 1 (E. Friedberg: Vol. I-II, Leipzig 1876–1880).

<sup>104</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 57.

<sup>105</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 141.

<sup>106</sup> Por. J. Jezierski, *Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności*, s. 167.

<sup>107</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 30.

soboru podpisywane były przez biskupów, ale nie przez władców świeckich<sup>108</sup>. Jeśli jednak w dokumentach tych znajdujemy podpis basileusa, to oznacza on wyłącznie tyle, że cesarz przyjął i zaakceptował postanowienia soborowe<sup>109</sup>. Sąd w sprawach wiary należy więc tylko do biskupów. Żaden władca nie może go przywłaszczać, ale posłuszny dekretom soborowym ma wykonywać decyzje duchownych, dotyczące doktryny kościelnej<sup>110</sup>.

Aby potwierdzić swoje tezy, purpurat z Warmii przywołuje przykłady zaczerpnięte z minionych wieków. Sięga najpierw po *Historię Sokratesa*<sup>111</sup>, według której cesarz Teodozjusz kierował się w tym, co dotyczyło wiary chrześcijańskiej, radą biskupa Nektariusza. Podobnie cesarz Konstantyn podczas soboru w Nicei twierdził, że osąd w kwestiach doktryny kościelnej pozostawia biskupom. Hozjusz przywołuje tu również świadectwo Rufina<sup>112</sup>, który mówi, że Konstantyn nie chciał ingerować w spory biskupie, nakazując przy tym spalić wszystkie pisemne oskarżenia dotyczące biskupów, aby nikt nie dowiedział się o różnicach poglądów i niezgodzie pomiędzy duchownymi. Obecność posłów cesarskich lub samego władcy na soborach była jednak konieczna. Chodziło o to, by utrzymać porządek oraz nie dopuścić do zamętu lub buntu wobec spraw wiary. I tak na Soborze Chalcedońskim, na prośbę legatów papieża Leona, był obecny cesarz Marcjan. Autorytet jego cesarskiej władzy miał sprawić, by to, co zostało podjęte i uchwalone, uznane było za obowiązujące<sup>113</sup>.

Jak już wskazano, dokumenty soborowe były podpisywane przez biskupów, a nie przez cesarzy<sup>114</sup>. Hozjusz przypomina, że potwierdzają to listy władców świeckich, podkreślające rolę biskupów, którzy dyskutowali podczas obrad soboru o kwestiach spornych w obszarze wiary<sup>115</sup>. Na przykład Soborowi Nicejskiemu przewodniczyli papiescy legaci, jego postanowienia podpisali biskupi, nie cesarz, a o zatwierdzenie tych dokumentów poproszono papieża Sylwestra. Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* przypomina, że w dekretach soboru w Konstantynopolu również brakuje podpisu cesarza, są tam natomiast podpisy biskupów. W Soborze Efeskim uczestniczył Kandydian, wysłannik cesarza Teodozjusza, ale nie po to, by zabierać głos w sprawach dogmatów<sup>116</sup>. Na III Soborze Konstantynopolitańskim cesarz Konstancjusz troszczył się o jego poprawny przebieg, a na aktach końcowych złożył swój podpis, dodawszy: „czytaliśmy i zgodziliśmy się”. Hozjusz przytacza również zapiski Focjusza na temat soboru dotyczącego obrazoburców, świętych obrazów i relikwii, podczas którego cesarz Leon i jego syn Konstancjusz zostali wyklęci. W aktach tego zgromadzenia widnieją tylko podpisy biskupów. Podobnie dokumenty IV Soboru Konstantynopolitańskiego podpisał cesarz Bazyli, ale nie rozstrzygał on w sprawach wiary<sup>117</sup>.

<sup>108</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 60–61.

<sup>109</sup> Tamże, s. 52.

<sup>110</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 112.

<sup>111</sup> Zob. Socrates Scholasticus Constantinopolitanus, *Historia ecclesiastica*, Liber 3 de vita Constantini (PG 20).

<sup>112</sup> Zob. Tyrannius Rufinus, *Ecclesiastica historia*, Liber 1, caput 2 (PL 21).

<sup>113</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 163–165.

<sup>114</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 61.

<sup>115</sup> Tamże, s. 55.

<sup>116</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 164.

<sup>117</sup> Tamże, s. 167–169.



Odpierając tezy Brencjusza, kardynał z Warmii przypomina też, że prezbiterzy, którzy byli obecni na soborze, podpisywali akta w taki sposób, by widoczna była różnica między nimi a biskupami. Robili to bardzo zwyczajnie, np. Euzebiusz odnotował krótko „podpisałem”. Sędziowie świeccy starali się, by to, co zostało uchwalone przez sobór, było również w należyty sposób zachowane. Cesarz Justynian na II Soborze Konstantynopolińskim uznaje się za jego wykonawcę, ale już nie za sędziego. Jednak zgodnie z postanowieniami soborowymi doprowadził do banicji potępionych<sup>118</sup>.

Według biskupa warmińskiego zwierzchność polityczna ma sądzić to, co jest sprawą polityczną, a zwierzchność kościelna to, co jest sprawą kościelną. Władca katolicki nie może pozwalać na działanie niezbożnych nauczycieli i fałszywych proroków w kościołach ulokowanych na terenie swego państwa. O rozeznanie, kto jest fałszywym prorokiem, monarcha powinien prosić Kościół. Władca świecki powinien pamiętać, że jest władcą świeckim, a nie biskupem. Powinien uczyć się od biskupów, a nie ich nauczać – twierdzi Hozjusz<sup>119</sup>. Biskup warmiński przypomina tu wypowiedzi polskiego króla Zygmunta. Uznawał on swoją niekompetencję w wypowiedzaniu się na temat spraw wiary. Wskazywał jednocześnie, że jest to przywilej Kościoła, którego władca powinien słuchać jak matki. Z tego powodu król powierza sprawy kontrowersyjne do rozstrzygnięcia instytucji soboru powszechnego albo Stolicy Apostolskiej. Władza rozsądzania należy bowiem do biskupów<sup>120</sup>. To oni zostali ustanowieni przez apostołów, by zarządzać Kościołem, a nie urzędnicy<sup>121</sup>.

Hozjusz wskazuje także, iż uznani przez Kościół za heretyków byli zawsze poddawani wyrokowi prawa cywilnego, które wykonywał władca świecki<sup>122</sup>. To z tego właśnie powodu papież Leon X potępiwszy Marcina Lutera, zwrócił się do cesarza Karola V z prośbą o wyegzekwowanie wyroku na reformatorze z Wittenbergi, co czynili już w przeszłości wobec działań heretyków katolicy cesarze<sup>123</sup>. Cesarz nie zamierzał rozpatrywać sprawy, w której Rzym zawyrokował, ale jednocześnie żądał, by Luter stawiał się przed nim, co mogło mieć wpływ na korektę poglądów augustianina. Podobnie gdy Karol V otrzymał tekst Wyznania augsburskiego, odrzekł, że nie będzie o niczym wyrokował, ale raczej będzie prosić papieża, aby zwołał sobór powszechny<sup>124</sup>.

Kardynał z Warmii podkreśla wyraźnie, że urząd królewski oraz biskupi różnią się od siebie. Król ma pieczę nad ciałem człowieka, a biskup nad jego duszą: szafuje słowem Bożym, rozdziela sakramenty, wiązuje i rozwiązuje sumienia ludzkie,

<sup>118</sup> Tamże, s. 166.

<sup>119</sup> Tamże, s. 71.

<sup>120</sup> S. Hozjusz, *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym*, s. 104.

<sup>121</sup> L. Nadolski, *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, s. 30.

<sup>122</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 113.

<sup>123</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 63.

<sup>124</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 175; Hozjusz poznał Karola V osobiście, gdyż jako biskup nominat diecezji chełmińskiej przebywał na przełomie 1549/1550 r. z poselstwem królewskim na dworze cesarskim. Bardzo dobrze znał też sytuację wyznaniową w krajach niemieckich, powstała w wyniku rozszerzania się reformacji. Zob. T. Pawlúk, *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” 7(1970), s. 103.

rozsądza naukę i usuwa tę, która jest fałszywa<sup>125</sup>. Za św. Ambrożym<sup>126</sup> wskazuje też Hozjusz, że to biskupi w minionych wiekach sądzili cesarzy w sprawach wiary, a nie odwrotnie. Niegodny jest biskupstwa ten, kto podporządkowuje prawo kapłańskie prawu świeckiemu<sup>127</sup>. Autor *Odparcia przedłożeń Brencjusza* przytacza przykłady świętych pasterzy Kościoła, którzy upominali cesarzy. Są to: papież Liberiusz (upominał Konstancjusza II), Hozjusz z Kordoby, Hilary z Poitiers, Jan Damasczeński, Ambroży z Mediolanu (upominał Walentyniana i zabronił wejścia do kościoła cesarzowi Teodozjuszowi), Stanisław biskup krakowski (upominał króla Bolesława Śmiałego i poniósł śmierć męczeńską). Tak więc władza kościelna jest złożona w rękach biskupich, a państwowa – w rękach władców świeckich. W drugiej ze wskazanych grup odnajduje biskup warmiński przykłady monarchów, którzy potrafili oddać hołd arcykapłanom, np. Aleksander Wielki – Jojadzie, Attyla – papieżowi Leonowi Wielkiemu<sup>128</sup>.

Według Hozjusza rzeczą niedopuszczalną jest, by jeden człowiek lub całe królestwo miały podważać orzeczenia soboru powszechnego. Każdy bowiem wyznawca Chrystusa powinien być posłuszny temu, co przykazało soborowe zgromadzenie<sup>129</sup>. Za całkowite szaleństwo uznaje biskup warmiński sytuację, gdy władca świecki broni wiary, o której prawdziwości orzeka nieuczony lud. Używa w tym przypadku dość ostrych i jednoznacznych słów: „tłum potrafi być dziki i nie powinno się go pytać o zdanie”<sup>130</sup>. Hozjusz twierdzi, że przedkładanie osądów osobistych nad prawym osądem Kościoła instytucjonalnego skutkuje tym, że liczba owych osądów rodzi taką samą liczbę nowych wierzeń. Tymczasem Pismo Święte mówi o słuchaniu najpierw Chrystusa, potem starszych: apostołów, proroków, nauczycieli, a nie Brencjusza, który miesza wszystkie stany<sup>131</sup>.

Biskup Jezierski wskazuje, że w przywołanych tu słowach Hozjusza wybrzmiewa ważne przesłanie: relacje pomiędzy dwiema instytucjami – eklezyjalną i państwową – powinny zawsze kształtować się na płaszczyźnie komplementarności oraz wzajemnego poszanowania swoich specyficznych kompetencji. Władza świecka jest autonomiczna, ale pole jej działania wyznacza nauczanie społeczne Kościoła. Państwo przekracza swoje kompetencje, gdy próbuje ingerować w sprawy dogmatyczne czy też te związane z jurysdykcją, np. obsadzanie stanowisk kościelnych. Według kardynała z Warmii jedna religia jest siłą spajającą dany naród (narody), a poprawna symbioza władzy kościelnej i świeckiej owocuje porządkiem i rozwojem kulturalnym, politycznym i społecznym<sup>132</sup>.

<sup>125</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 59.

<sup>126</sup> Zob. Ambrosius, *Epistola* 33 (ML 16).

<sup>127</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 64–65.

<sup>128</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 61–65.

<sup>129</sup> S. Hozjusz, *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej*, s. 54.

<sup>130</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 76.

<sup>131</sup> S. Hozjusz, *Odparcie przedłożeń Brencjusza*, s. 73. Por. S. Kozakiewicz, *Eklezyjalny wymiar zbawienia według Stanisława Hozjusza*, s. 190.

<sup>132</sup> J. Jezierski, *Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności*, s. 168.

## ZAKOŃCZENIE

Niech za podsumowanie całości posłuży nam myśl kardynała Hozjusza, który mówi, że większe jest dostojęstwo biskupów niż kapłanów. Między biskupami istnieje różny zakres władzy. Jedni posiadają jej część, ale całość tej władzy posiada Biskup Rzymu, papież. Świeccy nie mają władzy „około rozsądku w rzeczach kościelnych”, a więc w kwestii rozstrzygania spraw wiary i obyczajów (nauczania). To biskup bada i poznaje daną naukę, rozstrzyga i rozsądza o niej, wskazując, czy wszystko zgodne jest z Ewangelią. Jeżeli występują poważne problemy, ma on możliwość zwołania synodu Kościoła partykularnego. O większych sprawach dotyczących wiary rozstrzyga papież. Jeżeli wielkość i waga spraw tego wymagają, papież zwołuje sobór powszechny. Ten kształt i forma kościelnej hierarchii jest, zdaniem Hozjusza, odzwierciedleniem hierarchii niebieskiej<sup>133</sup>.

**KTO MOŻE WYDAWAĆ SĄDY NA TEMAT WIARY?  
ROLA BISKUPÓW, PAPIEŻA I SOBORÓW POWSZECHNYCH  
W MYŚLI KARDYNAŁA STANISŁAWA HOZJUSZA  
NA TEMAT JEDNOŚCI DOKTRYNALNEJ**

## STRESZCZENIE

Pisma kardynała Stanisława Hozjusza (1504–1579) zawierają wiele wątków polemicznych. Jednym z nich jest sprawa wydawania sądów na temat tego, w co należy wierzyć, a także kwestia rozstrzygania sporów dotyczących wiary. Zwolennicy reformacji podkreślali, że ich nauka jest zgodna z „czystym słowem Bożym”, według którego dokonywali zmian, ustanawiając własne dogmaty i zmieniając kościelne zwyczaje. W odpowiedzi Hozjusz przypominał, że niezmiernie istotna w tym obszarze jest rola biskupów, którzy mogą orzekać w sprawach wiary na mocy otrzymanych święceń oraz sukcesji apostołskiej. W szczególny sposób warmiński duchowny wskazywał tu na rolę Biskupa Rzymu, przypominając jego prymat, a więc pierwszeństwo w kolegium biskupim, oraz autorytet, jakim cieszy się wśród władców świeckich. Ważną instytucją w obszarze rozstrzygania nauki wiary, na którą wskazują pisma Hozjańskie, jest sobór powszechny, a więc zgromadzenie biskupów całego świata, które przebiega w łączności z papieżem i tradycją apostołską. W przesłaniu kardynała z Warmii wybrzmiewa też istotne przesłanie: relacje pomiędzy dwiema instytucjami – eklezyjalną i państwową (cesarz, król, książę) – powinny zawsze kształtować się na płaszczyźnie komplementarności oraz wzajemnego szanowania swoich specyficznych kompetencji.

<sup>133</sup> Por. S. Hozjusz, *Cenzura albo rozsądek*, s. 61–62.

**WHO CAN MAKE JUDGMENTS ABOUT THE FAITH?  
THE ROLE OF BISHOPS, THE POPE AND UNIVERSAL COUNCILS  
IN THE THOUGHT OF CARDINAL STANISLAW HOSIUS ON DOCTRINAL UNITY**

SUMMARY

The writings of Cardinal Stanislaus Hosius (1504–1579) contain many polemical themes. One of them is the issue of making judgments on what to believe, as well as the issue of settling faith disputes. The proponents of the Reformation insisted that their doctrine was in accordance with the „pure word of God”, according to which they made changes, establishing their own dogmas and changing church customs. In response, Hosius recalled that extremely important in this area was the role of bishops, who could rule on matters of faith by virtue of the ordination they had received and apostolic succession. In a particular way, the Warmian clergyman pointed here to the role of the Bishop of Rome, recalling his primacy, and therefore his precedence in the college of bishops and the authority he enjoys among secular rulers. An important institution in the area of settling the doctrine of the faith, as indicated by Hosius’ writings, is the universal council, i.e. the assembly of the bishops of the whole world, which runs in conjunction with the pope and the apostolic tradition. In the message of the Cardinal of Warmia also resounds an important message: the relationship between the two institutions – ecclesial and state (emperor, king, prince) – should always be formed on the plane of complementarity and mutual respect for each other’s specific powers.

**WER KANN ÜBER GLAUBENSFRAGEN URTEILEN?  
DIE ROLLE DER BISCHÖFE, DES PAPSTES  
UND DER UNIVERSALEN KONZILIEN  
IM DENKEN VON KARDINAL STANISŁAW HOSIUS  
ÜBER DIE DOKTRINALE EINHEIT**

ZUSAMMENFASSUNG

Die Schriften von Kardinal Stanislaus Hosius (1504–1579) enthalten viele polemische Themen. Eines davon ist die Frage, wie man sich ein Urteil darüber bildet, was man glauben soll, und die Frage, wie man Glaubensstreitigkeiten lösen kann. Die Befürworter der Reformation bestanden darauf, dass ihre Lehre dem „reinen Wort Gottes” entspreche, woraufhin sie Änderungen vornahmen, eigene Dogmen aufstellten und kirchliche Bräuche veränderten. Daraufhin erinnerte Hosius daran, dass die Rolle der Bischöfe, die aufgrund ihrer Weihe und der apostolischen Sukzession über Glaubensfragen entscheiden konnten, in diesem Bereich äußerst wichtig war. In besonderer Weise verwies der ermländische Geistliche hier auf die Rolle des Bischofs von Rom und erinnerte an seinen Primat, d.h. an seinen Vorrang im Bischofskollegium und an die Autorität, die er unter den weltlichen Machthabern genießt. Eine wichtige Institution im Bereich der Regelung der Glaubenslehre, wie sie in den hosiusianischen Schriften angedeutet wird, ist das universale Konzil, d.h. die Versammlung der Bischöfe der ganzen Welt, die in Einheit mit dem Papst und der apostolischen Tradition vorgeht. In der Botschaft des Kardinals von Ermland steckt auch eine wichtige Botschaft: Das Verhältnis

zwischen den beiden Institutionen – Kirche und Staat (Kaiser, König, Fürst) – sollte immer auf der Ebene der Komplementarität und des gegenseitigen Respekts für die spezifischen Kompetenzen des jeweils anderen gestaltet werden.

## BIBLIOGRAFIA

### Źródła:

- Hozjusz S., *Cenzura albo Rozsądek, jednego katolika przy prawej a starożytnej wierze stojącego, na rozsądek i cenzurę ministrów tygurskich i heidelberskich, około nauki przeciw Trójcy Świętej, w Polsce niedawno rozsianej: książki uczone i pożyteczne, a tych czasów, których się wiele Sekt namnożyło, bardzo potrzebne: Teraz z Łacińskiego języka na Polski przełożone.* [Kraków] 1569, oprac. Mirosław Korolko, Olsztyn 2007.
- Hozjusz S., *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej albo wyjaśnienie wyznania złożonego przez ojców zebranych na synodzie prowincjonalnym, który odbył się w Piotrkowie roku Pańskiego tysięcznego pięćsetnego pięćdziesiątego pierwszego, w miesiącu maju, z mungunckiego wyd. 1557 roku* przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 1999.
- Hozjusz S., *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym: Najjaśniejszemu Księżęciu i Panu Zygmunтови Augustowi etc przypisane,* oprac. M. Korolko, Kraków 1999.
- Hozjusz S., *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym,* z wydania roku 1566 w Antwerpii przeł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2001.

### Opracowania:

- Dyl J., *Spuścizna teologiczna Kardynała Stanisława Hozjusza,* w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie,* red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jeziński, Olsztyn 2005, s. 273–284.
- Hanc W., *Brenz Johannes,* w: *Encyklopedia katolicka,* t. 2, Lublin 1995, kol. 1061–1062.
- Hochleitner J., *Biskup Stanisław Hozjusz a Elbląg. Przyczynek do zrozumienia form, znaczenia i dziedzictwa aktywności Hozjusza w dobie reformy katolickiej,* „*Studia Elbląskie*” 1(1999), s. 47–65.
- Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie,* red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jeziński, Olsztyn 2005.
- Jeziński J., *Biskup w tradycji chrześcijańskiego Zachodu,* w: *Biskup – Eucharystia – Ekumenizm. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka,* red. P. Rabczyński, P. Towarek, Pelplin 2023, s. 7–27.
- Jeziński J., *Synody i synodalność,* w: *Synodalność. Perspektywa polskokatolicka i rzymskokatolicka,* red. P. Rabczyński, Pelplin 2020, s. 29–46.
- Jeziński J., *Zagadnienie tolerancji, zjednoczenia oraz społeczności w pismach Stanisława Hozjusza,* „*Studia Warmińskie*” 21(1984), s. 160–169.
- Kijas Z.J., *Marcina Lutra i Stanisława Hozjusza wizja Kościoła,* w: *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie,* red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jeziński, Olsztyn 2005, s. 285–295.
- Kozakiewicz S., *Eklezjalny wymiar zbawienia według Stanisława Hozjusza. Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie,* red. S. Achremczyk, J. Guzowski, J. Jeziński, Olsztyn 2005, s. 185–194.

- Misiurek J., *Hozjusz Stanisław*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, Lublin 1993, kol. 1257–1260.
- Nadolski L., *Nauka kardynała Stanisława Hozjusza o jedności Kościoła*, „*Studia Warmińskie*” 10(1973), s. 5–37.
- Nowak W., *Niektóre przejawy ekumenicznej postawy Stanisława Hozjusza*, „*Studia Warmińskie*” 18(1981), s. 157–180.
- Pawluk T., *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, „*Studia Warmińskie*” 7(1970), s. 89–118.
- Wojtyska H.D., *Ideal biskupa w życiu i nauce Stanisława Hozjusza*, „*Studia Warmińskie*” 7(1970), s. 189–225.

## ÉDUCATION ET INTELLIGENCE ARTIFICIELLE : LE ROLE DE LA FAMILLE

- Mots-clés:** Intelligence artificielle, Famille, Éducation, École, Magistère ecclésiastique, François d'Assise
- Keywords:** Artificial intelligence, Family, Education, School, Ecclesiastical Magisterium, Francis of Assisi
- Schlüsselbegriffe:** Künstliche Intelligenz, Familie, Erziehung, Schule, Kirchliches Lehramt, Franz von Assisi
- Słowa kluczowe:** sztuczna inteligencja, rodzina, edukacja, szkoła, Magisterium Kościoła, Franciszek z Asyżu

Cet article<sup>1</sup> analyse l'utilisation éducative de l'intelligence artificielle (IA) dans l'environnement familial. Le sujet est devenu plus actuel depuis le lancement, le 30 novembre 2022, du programme d'IA générative ChatGPT, capable de « produire des textes syntaxiquement et sémantiquement cohérents<sup>2</sup> ». Rapidement, d'autres applications similaires sont apparues sur le marché, capables de générer des textes,

---

\* Martín Carballo-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 (Italie) : Université Pontificale *Antonianum* (PUA) et Université Pontificale du Latran *Alfonsiana* (PUL); une aux États-Unis : le FST, affilié à l'université de San Diego (Californie). Aux PUA, il a été vice-recteur et recteur *Magnificus ad interim*, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2814-5688>, e-mail: [mcarbajo@fst.edu](mailto:mcarbajo@fst.edu)

<sup>1</sup> La première version de cette étude a été réalisée pour donner une conférence au VIIIe Symposium international de Familiologie organisé par l'université de Warmie et de Mazurie à Olsztyn (Pologne), le 12.06.2024. En outre, cet étude poursuit la réflexion initiée par l'auteur dans l'article: M. Carballo-Núñez, *Inteligencia artificial y humanismo de fraternidad*, *SelFran* 149/53(2024), et sur le blog Alfonsianum: 1) *AI and Wisdom*; 2) *Living in truth in the AI Era*; 3) *AI & Ethics*; Les trois sont également disponibles ici : <https://www.antoniano.org/carballo/culturaleView.php?id=251>

<sup>2</sup> François, *Message pour la 57e Journée Mondiale de la Paix* (1.01.2024), *OsRom* 286(2023), p. 3 [ci-après JMP].

des images, des vidéos, etc.<sup>3</sup> Le pape François affirme que l'IA est « en train de modifier radicalement l'information et la communication et, à travers elles, certains des fondements de la cohabitation civile<sup>4</sup> ». Ces avancées obligent à revoir la manière de comprendre l'éducation, tant dans l'institution scolaire que dans le cadre familial.

Le terme « éducation » ne doit pas être réduit à modeler l'autre, en lui inculquant des valeurs et des idéaux préalablement élaborés. Cela serait instruire, non éduquer. Le pape François utilise les expressions « pacte éducatif » et « alliance éducative », soulignant ainsi l'importance du dialogue et du respect de la diversité<sup>5</sup>. En effet, plus que de transmettre des contenus, l'éducation est une alliance pour avancer ensemble vers la vérité, en se respectant et en s'accueillant mutuellement. En ce sens, Paulo Freire affirme : « Personne n'éduque autrui, personne ne s'éduque seul, les humains s'éduquent ensemble, par l'intermédiaire du monde<sup>6</sup> ».

Le pape François affirme que le terme « Intelligence Artificielle » est complexe et difficile à définir de manière univoque, car il s'applique à « une galaxie de réalités différentes » (JMP 2024, 2). Il englobe une grande « variété de sciences, de théories et de techniques visant à ce que les machines reproduisent ou imitent » (JMP 2024, 2) des capacités associées à l'intelligence humaine, telles que la créativité, l'apprentissage automatique (*machine learning*) et la planification. Il serait plus approprié d'utiliser le terme au pluriel (« intelligences artificielles ») car leurs tâches sont fragmentaires et ne font qu'imiter ou reproduire partiellement certaines capacités humaines.

Nous utiliserons le terme « famille » pour nous référer à la famille nucléaire, que l'Église catholique fonde sur le sacrement du mariage, mais qui, dans notre société sécularisée, adopte également d'autres configurations. L'Église enseigne que ce « petit noyau familial ne devrait pas s'isoler de la famille élargie<sup>7</sup> », laquelle peut englober toute l'humanité (famille humaine universelle) et l'ensemble de l'écosystème (la famille cosmique).

La première partie de cet article se concentre sur l'utilisation croissante des systèmes d'IA dans le domaine éducatif, en soulignant qu'ils peuvent provoquer un changement important dans la manière de comprendre la tâche formative. Nous devons discerner leurs nombreuses possibilités ainsi que les risques et défis qu'ils présentent. La deuxième partie analyse l'utilisation potentielle de ces systèmes à des fins éducatives dans le cadre familial, en prêtant une attention particulière au rôle que les parents peuvent jouer pour que leurs enfants reçoivent une éducation efficace et personnalisée, qui renforce les qualités de chacun et compense leurs carences.

<sup>3</sup> Il existe déjà de nombreuses applications d'IA qui génèrent du texte (Copilot, Gemini, Perplexity), des images (Dall-E, Midjourney, Leonardo, Jasper), de l'audio et de la vidéo (Synthesia, Fliki, Pictory), pour n'en citer que quelques-unes.

<sup>4</sup> François, *Message pour la 58e Journée Mondiale des Communications Sociales* (24.01.2024), OsRom 19(2024), p. 8 [ci-après JCS].

<sup>5</sup> François, *Message à l'occasion du lancement du pacte éducatif* (12.09.2019), OsRom 207(2019), p. 8.

<sup>6</sup> P. Freire, *La pédagogie des opprimés*, Maspero: Paris 1974, p. 78 (Id., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI: Madrid 2008 (20e réimpression), p. 69); Cf. C. Nanni, *Corresponsabili. Crescere ed educarsi insieme*, UPS: Rome 2013.

<sup>7</sup> François, *Amoris Laetitia. Exhortation apostolique post-synodale* (19.03.2016), AAS 108/4 (2016), n. 187.



## 1. L'IA ET L'ÉDUCATION

Avant l'apparition de l'IA générative, d'autres systèmes d'IA étaient déjà utilisés dans le domaine éducatif, tels que les éditeurs de texte, les assistants intelligents, les algorithmes de recherche, les traducteurs, etc.

Le lancement du programme ChatGPT, en novembre 2022, a été un moment important dans la popularisation des nouvelles applications d'IA générative. Depuis lors, de nombreuses autres applications ont été commercialisées, conçues pour soutenir les tâches éducatives à l'école et dans le cadre familial. Leur mise en œuvre suscite des réactions enthousiastes et aussi de la confusion<sup>8</sup>. Faut-il les interdire ou aider les élèves à les utiliser de manière critique et créative ?

La littérature sur l'IA et l'éducation est abondante. Dès 2015, le document de l'ONU sur le développement durable (ODD4) invitait à mettre l'IA au service d'une éducation de qualité<sup>9</sup>. Dans les années suivantes, l'UNESCO a poursuivi cette réflexion<sup>10</sup> et, le 23 novembre 2021, a adopté une recommandation sur l'éthique de l'IA dont le point IV.8 se concentre sur l'éducation<sup>11</sup>. La Commission européenne a également publié en 2022 des directives éthiques sur l'éducation et la formation des éducateurs<sup>12</sup>.

### 1.1. L'IA est potentiellement positive pour l'éducation

Le pape François a récemment consacré à l'IA les messages de l'année 2024 pour la Journée mondiale de la Paix et la Journée mondiale des Communications sociales. Auparavant, le 27 mars 2023, il avait abordé ce sujet lors d'un discours aux participants à la rencontre des « Minerva Dialogues », un congrès organisé par le Dicastère pour la culture et l'éducation. Dans ce discours, le pape affirme que « le développement de l'intelligence artificielle et de l'apprentissage automatique a le potentiel d'apporter une contribution bénéfique à l'avenir de l'humanité<sup>13</sup> », à condition que ces systèmes soient conçus sur des bases éthiques, visent le bien commun et soient utilisés « de

---

<sup>8</sup> Par exemple : Khan Academy, Gradescope, Duolingo, RealizaIT, Smartick, etc. Cf. <https://familika.com/apps-de-inteligencia-artificial-para-ninos/> (Accès : 2.06.2024).

<sup>9</sup> UNESCO, *Education for Sustainable Development Goals. Learning objectives*, Paris 2017, in: *UNESCO Digital Library* [on-line], <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247444> (Accès : 2.06.2024).

<sup>10</sup> UNESCO, *International Forum on AI and the Futures of Education. Developing Competencies for the AI Era* (7-8.12.2020), in: *UNESCO Digital Library* [on-line], <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377251> (Accès : 10.03.2024).

<sup>11</sup> UNESCO, *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*, in: *UNESCO Digital Library* [on-line], [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137_spa) (Accès : 1.02.2024).

<sup>12</sup> Commission européenne, *L'apprentissage numérique et les TIC dans l'éducation*, in: *Commission européenne* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/es/policies/digital-learning> (Accès : 1.02.2024).

<sup>13</sup> François, *La dignité humaine ne se résume pas aux algorithmes. Discours aux participants à la rencontre des 'Minerva dialogues'* (27.03.2023), OsRom 72(2023), p. 11.

manière éthique et responsable, en préservant la centralité de la personne humaine<sup>14</sup> » et sa dignité inaliénable.

En effet, « les systèmes d'intelligence artificielle peuvent contribuer au processus de libération de l'ignorance et faciliter l'échange d'informations entre les différents peuples et générations » (JCS 2024). Cependant, le pape prévient qu'ils « peuvent aussi être des instruments de 'pollution cognitive', d'altération de la réalité » (JCS 2024).

## 1.2. Un impact croissant

Une étude réalisée en Espagne à la fin de l'année 2023 a montré que « 82 % des élèves avaient déjà utilisé un outil d'IA, suivis de 73 % des enseignants et de 69 % des parents<sup>15</sup> ». Les personnes interrogées ont souligné que les programmes d'IA facilitent le travail scolaire, notamment dans la recherche d'informations (77 % des familles ; 70 % des enseignants) et dans la compréhension des contenus enseignés en classe (67 % des familles ; 57 % des enseignants). En revanche, tant les parents que les enseignants déconseillaient son utilisation pour faire les devoirs et les travaux, bien que 40 % des parents reconnaissent avoir utilisé l'IA pour aider leurs enfants (5Gad3).

L'IA peut renforcer la tâche de l'enseignant sans pour autant compromettre son rôle d'éducateur. En effet, dans l'étude mentionnée ci-dessus, 73 % des enseignants affirment l'avoir utilisée pour générer de nouvelles idées et pour compléter le contenu de leurs matières, bien qu'ils ne attribuent qu'une note de 5,6/10 à l'aide que l'IA peut offrir pour personnaliser l'éducation (5Gad3).

## 1.3. Nouvelle manière de comprendre la tâche éducative

L'Église invite à intégrer correctement l'IA dans la tâche éducative, en affrontant ses risques et en renforçant ses possibilités. La créativité et la responsabilité sont nécessaires plus que des mesures de contention.

Pour que l'utilisation de l'IA soit efficace, les enseignants doivent accompagner les élèves tout au long du processus d'apprentissage et de recherche. Par exemple, pour éviter la tentation du plagiat, il ne suffit pas de vérifier soigneusement les travaux déjà réalisés ; il serait préférable d'accompagner les élèves tout au long du processus d'élaboration. Plus précisément, l'enseignant pourrait les encourager à utiliser l'IA comme ressource initiale, pour ensuite discuter en classe des résultats obtenus.

De nombreuses propositions ont déjà été publiées sur la manière d'utiliser l'IA pour améliorer la qualité de l'apprentissage et de l'enseignement<sup>16</sup>. Les documents

<sup>14</sup> François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédité près le Saint-Siège* (8.01.2024), OsRom 9 (2024).

<sup>15</sup> Nous nous référons à la 5e étude présentée par « Empantallados et GAD3 » (déc. 2023). Cf. *El impacto de la IA en la educación en España. Familias y escuelas ante la Inteligencia Artificial*, in: *Empantallados* [on-line], <https://empantallados.com/ia/> (Accès: 1.02.2024), [ci-après 5Gad3].

<sup>16</sup> Exemples d'utilisation de l'IA dans l'éducation: *43 Examples of Artificial Intelligence in Education*, in: *University of San Diego* [on-line], <https://onlinedegrees.sandiego.edu/artificial-intelligence-education/#:-:text=Tutoring%3A%20AI%20systems%20can%20%E2%80%9Cgauge,abstract%20assessments%20such%20as%20essays.%E2%80%9D> (Accès: 1.02.2024); M. Muñoz, *7 Ejemplos de Inteligencia Artificial en la Educación*, in: *Aventureros de la Educación* [online], <https://aventurerosdelaeducacion.com/ejemplos-de-ia-en-la-educacion/> (Accès : 1.02.2024).

déjà cités de la Commission européenne et du Parlement européen<sup>17</sup> plaident pour une utilisation éthique, inclusive, sûre et responsable qui facilite un apprentissage personnalisé, équitable et centré sur l'élève. Les recommandations de l'UNESCO vont également dans ce sens<sup>18</sup>.

#### 1.4. Risques et défis

Les informations fournies par les applications d'IA peuvent être imprécises et biaisées. Le fait qu'elles soient formulées de manière correcte et cohérente « n'est pas une garantie de fiabilité » (JMP 2024, 3). En outre, on doute que l'IA puisse aider les enfants à développer certaines compétences clés, telles que « la pensée critique », la capacité de discernement<sup>19</sup> et la créativité.

« L'éducation à l'utilisation des formes d'intelligence artificielle devrait viser avant tout à promouvoir la pensée critique. Il est nécessaire que les utilisateurs de tout âge, mais surtout les jeunes, développent une capacité de discernement dans l'utilisation des données et contenus recueillis sur la toile ou produits par des systèmes d'intelligence artificielle » (JMP 2024, 7).

Les programmes d'IA répondent à la logique commerciale de leurs propriétaires et aux données sur lesquelles ils ont été formés. Par conséquent, ils peuvent reproduire et amplifier les préjugés et les biais existants. En effet, « lorsque les algorithmes extrapolent des informations, ils courent toujours le risque de les déformer, reproduisant les injustices et les préjugés des milieux d'où ils proviennent ». (JMP 2024, 4). Sans perdre l'apparence de vérité, les programmes d'IA « peuvent 'halluciner', c'est-à-dire générer des affirmations qui semblent à première vue plausibles, mais qui sont en fait infondées ou qui trahissent des préjugés » (JMP 2024, 3). Ces erreurs systémiques peuvent conduire à « de véritables formes d'inégalités sociales » (JMP 2024, 5) et à la discrimination de certains groupes d'élèves.

Pour éviter ces erreurs et d'autres biais discriminatoires, la transparence devrait être favorisée dans le développement et la mise en œuvre des systèmes d'IA, afin qu'il soit possible de vérifier les critères, les objectifs et les sources qu'ils utilisent. Actuellement, cependant, il est difficile de savoir comment ils fonctionnent, comment ils utilisent les données personnelles et comment ils prennent leurs décisions. Cela suscite méfiance et suspicion. En fait, certains auteurs considèrent l'IA comme une

<sup>17</sup> *Resolución del Parlamento Europeo, de 19 de mayo de 2021, sobre la inteligencia artificial en los sectores educativo, cultural y audiovisual*, in: *Parlamento Europeo* [on-line], [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0238\\_ES.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0238_ES.html) (Accès : 2.06.2024).

<sup>18</sup> *La inteligencia artificial en la educación*, in: *UNESCO* [on-line], <https://www.unesco.org/es/digital-education/artificial-intelligence> (Accès : 2.06.2024).

<sup>19</sup> François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédité près le Saint-Siège* (8.01.2024); cf. *El impacto de la IA en la educación en España. Familias y escuelas ante la Inteligencia Artificial*, in: *Empantallados* [online], <https://empantallados.com/ia/> (Accès : 1.02.2024).

des techniques autoritaires et centralisatrices<sup>20</sup> qui sapent la liberté, la justice et le pluralisme, en nous poussant vers la pensée unique.

Ces applications doivent garantir la vie privée des étudiants, dont les données personnelles ne doivent être utilisées que pour des fins éducatives légitimes, en garantissant la sécurité et la transparence. Les familles (83%) et les enseignants (90%) sont très préoccupés par ces politiques de confidentialité (5Gad3).

### 1.5. Étudiants et enseignants face à l'IA

Les étudiants ont été les plus enthousiastes face au lancement des programmes d'IA générative en raison des avantages qu'ils offrent pour recueillir des informations et élaborer des travaux<sup>21</sup>. On craint que cela ne les conduise à perdre leur motivation à apprendre et à accroître la tentation du plagiat. Si tout leur est donné, pourquoi s'efforcer ? Cela peut les conduire à ne pas développer la créativité et la pensée critique, contournant ainsi les compétences nécessaires à l'apprentissage autonome.

L'IA oblige à repenser le rôle des enseignants et pourrait menacer leurs postes de travail. Certains craignent que l'IA ne les rende trop dépendants de la technologie. Cela les obligerait à faire un grand effort pour l'utiliser correctement et pour interpréter ses résultats. Beaucoup d'enseignants regrettent de ne pas disposer des ressources nécessaires pour la mettre en œuvre en classe et se sentent déconcertés par la difficulté de détecter le plagiat et d'évaluer les travaux scolaires.

Cependant, beaucoup d'autres ont perçu les grandes possibilités que l'IA leur offre, par exemple, pour automatiser des tâches telles que la correction des examens ou l'attention personnalisée aux étudiants ayant des besoins spéciaux. Libérés de certaines activités administratives, les enseignants peuvent se concentrer sur l'interaction avec les élèves, la planification des cours et l'évaluation de l'apprentissage. En outre, l'IA peut rapidement identifier les difficultés rencontrées par chaque étudiant, aidant ainsi à orienter l'éducation scolaire de manière personnalisée.

## 2. L'IA ET L'ÉDUCATION EN FAMILLE

La personne humaine est intrinsèquement sociale, créée à l'image du Dieu trinitaire (Gen 1,27). En se relationnant fraternellement, elle développe sa propre identité et assume « dans sa propre existence ce dynamisme trinitaire que Dieu a imprimé en elle » (LS 240).

La famille est son habitat naturel ; c'est-à-dire, l'environnement le plus approprié pour développer son identité et sa sociabilité intrinsèque. « La présence claire et bien définie des deux figures, féminine et masculine, crée l'atmosphère la plus propice pour la maturation de l'enfant » (AL 175). En effet, « le don de soi réciproque de

<sup>20</sup> Cf. L. Mumford, *Authoritarian and Democratic Technics*, "Technology and Culture" 5/1(1964), p. 2.

<sup>21</sup> On ignore souvent que ChatGPT n'a pas été conçu comme une source de connaissances scientifiques, mais comme une application de conversation (« chat »). Les résultats qu'il offre doivent donc être accueillis avec prudence.

l'homme et de la femme crée un milieu de vie dans lequel l'enfant peut naître et épanouir ses capacités<sup>22</sup> ».

## 2.1. Éducation familiale

La famille humaine a le droit primaire d'éduquer<sup>23</sup> et « est la première et la plus importante école<sup>24</sup> ». L'apprentissage et la formation qui se déroulent dans l'environnement familial complètent l'éducation plus formelle fournie par les institutions éducatives.

L'éducation familiale est souvent riche en aspects émotionnels, sociaux et culturels. C'est là que les enfants apprennent à se relacionner et à résoudre les conflits, à partager des traditions, des croyances et des histoires qui renforcent leur propre identité, leur estime de soi et leur sentiment d'appartenance.

En tant que « première école des relations sociales<sup>25</sup> » et de fraternité (AL 194), la famille doit renforcer la sociabilité intrinsèque de l'être humain, en enseignant patiemment « aux enfants à se traiter comme frères » (AL 195), à assumer des valeurs (AL 274) et « des vertus sociales telles que le respect des personnes, la gratuité, la confiance, la responsabilité, la solidarité, la coopération<sup>26</sup> ». De même, la famille est la base pour se défendre contre les influences indésirables telles que la violence et la pornographie, et « tant de colonisations, comme celle de l'argent ou des idéologies<sup>27</sup> ».

Le pape François la définit comme « école privilégiée de générosité, de partage, de responsabilité, une école qui éduque à surmonter une certaine mentalité individualiste qui s'est insinuée dans nos sociétés<sup>28</sup> ». L'enfant y trouve « le noyau affectif primordial qui lui donne cohérence et sécurité<sup>29</sup> ». Dans la famille, « l'homme reçoit des premières notions déterminantes concernant la vérité et le bien, dans laquelle il apprend ce que signifie aimer et être aimé » (CA 39).

La famille est également « la première structure fondamentale pour une 'écologie humaine' » (CA 39). Par conséquent, « le déclin de la culture du mariage est associé à une augmentation de la pauvreté et à une série de nombreux autres problèmes so-

<sup>22</sup> Jean-Paul II, *Centesimus annus. Lettre encyclique* (1.05.1991), AAS 83(1981), n. 39.

<sup>23</sup> François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédités près le Saint-Siège* (9.01.2020), OsRom 6(2020), p. 4.

<sup>24</sup> François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédités près le Saint-Siège* (11.01.2016), OsRom 156/7(2016), p. 4.

<sup>25</sup> Jean-Paul II, *Angélus* (30.01.1994), in: InsJP2 XVII/1 (1996), p. 231, n.1.

<sup>26</sup> Benoît XVI, *Homélie lors du VIIe rencontre mondial des familles* (3.06.2012), in: InsB16 VIII/1(2012), p. 695. « La famille est le lieu de la première socialisation, parce qu'elle est le premier endroit où on apprend à se situer face à l'autre, à écouter, à partager, à supporter, à respecter, à aider, à cohabiter » (AL 276).

<sup>27</sup> François, *Audience générale. Catéchèse sur la famille* (16.09.2015), OsRom 211(2015), p. 8. Parmi ces idéologies, le pape parle de l'idéologie de genre (AL 56), qui doit être contrastée avec une bonne éducation sexuelle dans la famille (AL 280-286).

<sup>28</sup> François, *Message aux participants à la 47e Semaine sociale des catholiques italiens* (11.09.2013), in: InsJP2 I/2 (2013), LEV: Cité du Vatican 2015, p. 234.

<sup>29</sup> Jean-Paul II, *Angélus* (30.01.1994), in: InsJP2 XVII/1 (1996), p. 231, n.1.

ciaux<sup>30</sup> ». La famille est également l'agent principal de l'écologie intégrale, car c'est là que nous apprenons à communiquer et à respecter l'environnement.

« Dans la famille, on cultive les premiers réflexes d'amour et de préservation de la vie, comme par exemple l'utilisation correcte des choses, l'ordre et la propreté, le respect pour l'écosystème local et la protection de tous les êtres créés. La famille est le lieu de la formation intégrale, où se déroulent les différents aspects, intimement reliés entre eux, de la maturation personnelle. [...] Ces petits gestes de sincère courtoisie aident à construire une culture de la vie partagée et du respect pour ce qui nous entoure » (LS 213).

L'Église et les entités sociales doivent soutenir et « collaborer avec les familles dans l'éducation des enfants »<sup>31</sup>. En ce sens, l'école catholique joue un rôle fondamental (AL 279).

## 2.2. Contribution de l'IA à l'éducation en famille

L'IA peut aider les parents à éduquer leurs enfants de multiples façons, par exemple en leur fournissant des applications qui facilitent l'accès aux ressources éducatives les plus appropriées. Cela est particulièrement crucial dans les zones rurales et pour les enfants ayant des besoins spéciaux.

Les applications d'IA peuvent améliorer l'apprentissage en identifiant les domaines de difficulté de chaque enfant et en suggérant la façon de les aborder avec des méthodes, des outils et des matériaux appropriés. Pour stimuler l'engagement et la motivation de chaque étudiant, elles peuvent utiliser des jeux et d'autres moyens pour rendre le processus d'apprentissage plus attrayant et agréable. Elles offrent également la possibilité d'évaluer immédiatement les progrès de chacun et la meilleure façon de l'impulser.

Ces avantages et possibilités sont accompagnés de défis qui doivent être relevés. Les applications d'IA, lorsqu'elles sont utilisées de manière incorrecte, peuvent provoquer une certaine dépendance, entraver le développement socio-émotionnel de l'enfant, renforcer les préjugés et réduire la nécessaire interaction face-à-face. Par conséquent, les parents et les éducateurs doivent être conscients des défis éthiques que l'utilisation de l'IA implique.

## 2.3. Le rôle des parents dans l'intégration de l'IA dans l'éducation familiale

« Les parents sont les premiers et les principaux éducateurs de leurs enfants<sup>32</sup> ». Cette tâche éducative est leur droit et leur « très grave obligation » (GE 6). Ils

<sup>30</sup> François, *Discours aux participants au colloque international sur la complémentarité homme-femme* (17.11.2014), AAS 106/12(2014), n. 2.

<sup>31</sup> François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédité près le Saint-Siège* (9.01.2020), p. 4.

<sup>32</sup> Jean-Paul II, *Gratissimam sane. Lettre aux familles* (2.02.1994), AAS 86(1994), n. 16; cf. Concile Vatican II, *Gravissimum educationis. Déclaration* (28.10.1965), n. 3; *Catéchisme de l'Église catholique*, LEV: Cité du Vatican 1997, n. 2223.

doivent donc connaître les outils d'IA actuellement disponibles et évaluer correctement leurs avantages et leurs risques. Cette formation leur permettra d'intégrer l'IA dans l'éducation familiale<sup>33</sup> et d'apprendre à leurs enfants à l'utiliser de manière éthique et responsable<sup>34</sup>.

La première chose à faire est de créer une atmosphère familiale qui aide les enfants à grandir harmonieusement au niveau social<sup>35</sup>, cognitif et émotionnel. Des relations familiales saines et affectueuses favorisent la sécurité et la confiance, permettant ainsi le développement de sa propre identité. Les parents stimuleront également la curiosité et la créativité de leurs enfants afin qu'ils découvrent la réalité qui les entoure et se sentent poussés à prendre soin d'elle.

L'IA peut avoir un impact significatif sur la dynamique familiale. Les parents doivent veiller à ce que son utilisation ne compromette pas les relations interpersonnelles ou les moments significatifs d'intimité familiale<sup>36</sup>. Une dépendance excessive à l'IA pourrait nuire au développement des enfants, car ils ont besoin d'interaction interpersonnelle face à face pour développer des compétences sociales et émotionnelles telles que le respect, l'empathie et la collaboration.

Les parents devraient s'engager activement dans l'apprentissage de leurs enfants, en tirant parti des possibilités offertes par l'IA pour personnaliser l'enseignement, trouver les ressources les plus adaptées et suivre leurs progrès. En plus de discuter avec leurs enfants des possibilités et des risques de l'IA, les parents devraient veiller à ce qu'ils fassent bon usage de ces applications, qu'ils n'utilisent que celles adaptées à leur âge et qu'ils n'y passent pas trop de temps. Les parents devraient eux-mêmes servir de modèle dans leur utilisation de ces technologies.

Les parents devraient également veiller à ce que les applications d'IA respectent la vie privée de leurs enfants et n'utilisent pas leurs données personnelles à des fins non académiques. Pour leur permettre de prendre des décisions éclairées à cet égard, les autorités doivent veiller à ce que les parents soient informés de la manière dont les programmes d'IA collectent, protègent, utilisent et fournissent l'accès aux données personnelles de leurs enfants.

---

<sup>33</sup> « Un foyer, où la tendresse, le pardon, le respect, la fidélité et le service désintéressé sont de règle ». *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 223; cf. *El apoyo parental al aprendizaje*, in: *IIEP Learning Portal* [on-line], <https://learningportal.iiep.unesco.org/es/fichas-praticas/mejorar-el-aprendizaje/el-apoyo-parental-al-aprendizaje> (Accès : 2.06.2024); F. Solís Castillo F., R. Aguiar Sierra, *Análisis del papel del involucramiento de la familia en la escuela secundaria y su repercusión en el rendimiento académico*, "Sinéctica" 49(2017) p. 1- 22.

<sup>34</sup> *La IA en la educación: cómo integrarla y qué desafíos plantea*, in: *Alfabetización Digital* [on-line], <https://alfabetizaciondigital.redem.org/la-ia-en-la-educacion-como-integrarla-y-que-desafios-plantea/> (Accès: 2.06.2024); M. Sánchez Inieta, *El papel fundamental de la educación en el entorno familiar*, in: *Reunir Repositorio Digital* [on-line], / <https://reunir.unir.net/bitstream/handle/123456789/656/Sanchez%20Marta.pdf> (Accès: 2.06.2024).

<sup>35</sup> « La famille est la première école, l'école fondamentale de la vie sociale ». Jean-Paul II, *Familiaris consortio. Exhortation apostolique* (22.11.1981), AAS 74(1982), n. 37.

<sup>36</sup> Nous avons étudié certains de ces aspects dans : M. Carbajo-Núñez, *Médias numériques et rites familiaux. Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle*, "Verdad y Vida" 281(2022), p. 261-277.

## 2.4. Un humanisme de fraternité inspiré par François d'Assise

Le pape affirme qu'avec l'IA, un nouvel environnement culturel est en train de se créer, obligeant les institutions éducatives à discerner sur « les aspects sociaux et éthiques » et sur « les méthodes d'enseignement et de formation » (JMP 2024, 7). Pour relever les défis qu'elle présente, il faudra « promouvoir la pensée critique », le discernement et l'utilisation responsable des données et du contenu, renforçant ainsi le pluralisme et la fraternité universelle (JMP 2024, 7).

La tâche des enseignants doit être en synergie avec celle de la famille pour renforcer conjointement certaines valeurs relationnelles, telles que l'empathie, la compassion et la fraternité, qui peuvent être négligées dans un environnement dominé par la technologie. En effet, « la dignité intrinsèque de chaque personne et la fraternité qui nous lie en tant que membres de l'unique famille humaine doivent rester à la base du développement des nouvelles technologies et servir de critères indiscutables pour les évaluer » (JMP 2024, 2).

S'inspirant de François d'Assise<sup>37</sup>, le pape invite à éduquer les nouvelles générations pour promouvoir l'unité dans la diversité. Il reconnaît que « c'est le témoignage évangélique de saint François qui, par son école de pensée, a donné à ce terme [fraternité] le sens qu'il a ensuite conservé au fil des siècles<sup>38</sup> ».

L'IA ne peut pas être utilisée pour « uniformiser le monde » (FT 52), « empêchant de faire se confronter les différences » (FT 45). Nous ne pouvons pas permettre que les sources se réduisent à une seule, construisant « une pensée unique, élaborée de manière algorithmique » (JCS 2024).

## CONCLUSION

L'IA présente « des opportunités enthousiasmantes et des risques graves » (JMP 2024, 1), même au sein de la famille. Elle peut améliorer et personnaliser l'éducation des enfants, mais elle peut aussi conduire à ce que « tout se transforme en un calcul abstrait, réduisant les personnes à des données, la pensée à un schéma, l'expérience à un cas, le bien au profit » (JCS 2024). En traitant tout froidement, comme code binaire, l'IA peut mettre de côté « les valeurs essentielles de compassion, de miséricorde et de pardon » (JMP 2024, 5). L'utilisation de la technologie ne doit pas diminuer l'importance de l'élément humain, qui est crucial pour le développement moral et spirituel de l'enfant.

Le pape invite à accueillir l'IA de manière critique et créative. Il insiste sur la nécessité d'éviter les « lectures catastrophistes » (JCS 2024) mais, en même temps, exhorte « la communauté des nations à travailler ensemble afin d'adopter un traité international contraignant qui réglemente le développement et l'utilisation de l'intelli-

<sup>37</sup> « La fraternità è un concetto tipicamente cristiano, ampiamente sviluppato dalla Scuola di pensiero francescana ». Zamagni Stefano, cité dans B. Maussier (ed.), *Il mondo in divenire. Un dibattito aggiornato sulle previsioni di Jacques Attali*, Armando editore: Rome 2020, p. 301.

<sup>38</sup> François, *'La fraternité, principe régulateur de l'ordre économique'*. Message à l'Académie pontificale des sciences sociales (24.04.2017), OsRom 99(2017), p. 7, n. 1; cf. M. Carbajo-Núñez, *La fraternité universelle. Racines franciscaines de Fratelli tutti*, MédiasPaul: Paris 2023.



gence artificielle sous ses multiples formes<sup>39</sup> ». Une large collaboration est nécessaire, à tous les niveaux, pour éviter que notre époque ne soit « riche en technique et pauvre en humanité » (JCS 2024).

Les parents et les autres professionnels de l'éducation doivent maintenir une communication fluide et constante pour répondre ensemble aux besoins spécifiques de chaque étudiant et guider correctement leur utilisation de l'IA, tant au sein de la famille que à l'école. En effet, « le but et le sens » de l'IA dépendent de nous (JMP 2024, 4).

## ÉDUCATION ET INTELLIGENCE ARTIFICIELLE : LE ROLE DE LA FAMILLE

### RÉSUMÉ

Ce papier étudie les « possibilités passionnantes et les risques graves » de l'intelligence artificielle (IA) dans le domaine de l'éducation. Le pape François affirme que l'IA « affecte radicalement le monde de l'information et de la communication et, à travers lui, certains fondements de la vie en société ». Comment éduquer les enfants dans ce nouveau contexte existentiel ? La première partie se concentre sur l'utilisation croissante des systèmes d'IA, soulignant qu'ils peuvent apporter un changement important dans la façon dont nous comprenons l'éducation. La seconde partie donne quelques indications sur l'utilisation éducative que les parents peuvent faire de l'IA dans le milieu familial, avec comme horizon l'humanisme de la fraternité inspiré par François d'Assise.

## EDUCATION AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: THE ROLE OF THE FAMILY

### SUMMARY

This paper studies the « exciting possibilities and grave risks » of artificial intelligence (AI) in the field of education. Pope Francis affirms that AI « is radically affecting the world of information and communication, and through it, certain foundations of life in society ». How can we educate children in this new existential context? The first part focuses on the growing use of AI systems, underlining that they can bring about an important change in the way we understand education. In the second part, some indications are given about the educational use

---

<sup>39</sup> JMP 2024, 8. Cf. OCDE, *Recommandation du Conseil sur l'intelligence artificielle* (22.05.2019), in: *Instruments juridiques de l'OCDE* [online], <https://legalinstruments.oecd.org/fr/instruments/oecd-legal-0449> (Accès: 2.06.2024); Commission Européenne, *Lignes directrices en matière d'éthique pour une IA digne de confiance* (8.04.2019), in: *Commission européenne* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/fr/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (Accès: 10.03.2024).

that parents can make of AI in the family environment, having as its horizon the humanism of fraternity inspired by Francis of Assisi.

## **ERZIEHUNG UND KÜNSTLICHE INTELLIGENZ: DIE ROLLE DER FAMILIE**

### ZUSAMMENFASSUNG

Dieses Papier untersucht die „aufregenden Möglichkeiten und ernsthaften Risiken“ der künstlichen Intelligenz (KI) im Bildungsbereich. Papst Franziskus sagt, dass KI „die Welt der Information und Kommunikation und durch sie einige Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens radikal beeinflusst“. Wie sollen Kinder in diesem neuen existenziellen Kontext erzogen werden? Der erste Teil konzentriert sich auf den zunehmenden Einsatz von KI-Systemen und betont, dass diese eine bedeutende Veränderung in der Art und Weise, wie wir Bildung verstehen, bewirken können. Der zweite Teil gibt einige Hinweise darauf, wie Eltern die KI im familiären Umfeld erzieherisch nutzen können, wobei der von Franz von Assisi inspirierte Humanismus der Brüderlichkeit als Horizont dient.

## **EDUKACJA I SZTUCZNA INTELIGENCJA: ROLA RODZINY**

### STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł analizuje „ekscytujące możliwości i poważne zagrożenia” sztucznej inteligencji (AI) w dziedzinie edukacji. Papież Franciszek stwierdza, że sztuczna inteligencja „radykalnie wpływa na świat informacji i komunikacji, a przez to na pewne podstawy życia w społeczeństwie”. Jak należy edukować dzieci w tym nowym kontekście egzystencjalnym? Pierwsza część koncentruje się na rosnącym wykorzystaniu systemów sztucznej inteligencji, podkreślając, że mogą one przynieść znaczącą zmianę w sposobie rozumienia edukacji. Druga część zawiera wskazówki, w jaki sposób rodzice mogą wykorzystać sztuczną inteligencję w środowisku rodzinnym do celów edukacyjnych, wykorzystując jako horyzont humanizm braterstwa, którego inspiratorem jest Franciszek z Asyżu.

### **BIBLIOGRAPHIE**

- Catéchisme de l'Église catholique*, LEV: Cité du Vatican 1997.  
Concile Vatican II, *Gravissimum educationis. Déclaration*, (28.10.1965), AAS 58(1966), p. 728-739.  
Benôit XVI, *Homélie lors du VIIe rencontre mondial des familles* (3.06.2012), in: *InsB16 VIII/1* (2012), p. 693-697.

- François, *Amoris Laetitia. Exhortation apostolique post-synodale* (19.03.2016), AAS 108/4(2016), p. 311-446.
- François, *Audience générale. Catéchèse sur la famille* (16.09.2015), OsRom 211(2015), p. 8.
- François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédités près le Saint-Siège* (11.01.2016), OsRom 156/7(2016), p. 4-5.
- François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédités près le Saint-Siège* (9.01.2020), OsRom 6(2020), p. 4-5.
- François, *Discours aux membres du Corps Diplomatique Accrédités près le Saint-Siège* (8.01.2024), OsRom 9 (2024), p. ....
- François, *Discours aux participants au colloque international sur la complémentarité homme-femme* (17.11.2014), AAS 106/12(2014), p. 979-981.
- François, *La dignité humaine ne se résume pas aux algorithmes. Discours aux participants à la rencontre des 'Minerva dialogues'* (27.03.2023), OsRom 72(2023), p. 11.
- François, *'La fraternité, principe régulateur de l'ordre économique'. Message à l'Académie pontificale des sciences sociales* (24.04.2017), OsRom 99(2017), p. 7.
- François, *Message à l'occasion du lancement du pacte éducatif* (12.09.2019), OsRom 207 (2019), p. 8.
- François, *Message aux participants à la 47e Semaine sociale des catholiques italiens* (11.09.2013), in: InsJP2 1/2 (2013), LEV, Cité du Vatican 2013, p. 231-234.
- François, *Message pour la 57e Journée Mondiale de la Paix* (1.01.2024), OsRom 286(2023), p. 3.
- François, *Message pour la 58e Journée Mondiale des Communications Sociales* (24.01.2024), OsRom 19(2024), p. 8.
- Jean-Paul II, *Angélus* (30.01.1994), in: InsJP2 XVII/1(1996), p. 231-234.
- Jean-Paul II, *Centesimus annus. Lettre encyclique* (1.05.1991), AAS 83(1981), p. 793-867.
- Jean-Paul II, *Familiaris consortio. Exhortation apostolique* (22.11.1981), AAS 74(1982) p. 81-191.
- Jean-Paul II, *Gratissimam sane. Lettre aux familles* (2.02.1994), AAS 86(1994), p. 868-925.

\* \* \*

- Carbajo-Núñez M., *La fraternité universelle. Racines franciscaines de Fratelli tutti*, MédiasPaul: Paris 2023.
- Carbajo-Núñez M., *Médias numériques et rites familiaux. Le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle*, "Verdad y Vida" 281(2022), p. 261-277.
- Commission Européenne, *L'apprentissage numérique et les TIC dans l'éducation*, in: *Commission européenne* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/es/policies/digital-learning> (Accès: 1.02.2024).
- Commission Européenne, *Lignes directrices en matière d'éthique pour une IA digne de confiance* (8.04.2019), in: *Commission européenne* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/fr/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (Accès: 10.03.2024).
- El apoyo parental al aprendizaje*, in: *IIEP Learning Portal* [on-line], <https://learningportal.iiep.unesco.org/es/fichas-praticas/mejorar-el-aprendizaje/el-apoyo-parental-al-aprendizaje> (Accès : 2.06.2024).
- El impacto de la IA en la educación en España. Familias y escuelas ante la Inteligencia Artificial*, in: *Empantallados* [on-line], <https://empantallados.com/ia/> (Accès: 1.02.2024).

- Freire P., *La pédagogie des opprimés*, Maspero: Paris 1974 (Id., *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Madrid 2008, 20e réimpression).
- La IA en la educación: cómo integrarla y qué desafíos plantea*, in: *Alfabetización Digital* [on-line], <https://alfabetizaciondigital.redem.org/la-ia-en-la-educacion-como-integrarla-y-que-desafios-plantea/> (Accès : 2.06.2024)
- La inteligencia artificial en la educación*, in: *UNESCO* [on-line], <https://www.unesco.org/es/digital-education/artificial-intelligence> (Accès : 2.06.2024).
- Maussier B. (ed.), *Il mondo in divenire, Un dibattito aggiornato sulle previsioni di Jacques Attali*, Armando editore: Rome 2020.
- Mumford L., *Authoritarian and Democratic Technics*, “Technology and Culture” 5/1(1964), p. 1-8.
- Muñoz M., *7 Ejemplos de Inteligencia Artificial en la Educación*, in: *Aventureros de la Educación* [on-line], <https://aventurerosdelaeducacion.com/ejemplos-de-ia-en-la-educacion/> (Accès : 1.02.2024).
- Nanni C., *Corresponsabili. Crescere ed educarsi insieme*, UPS: Rome 2013.
- OCDE, *Recommandation du Conseil sur l'intelligence artificielle* (22.05.2019), in: *Instruments juridiques de l'OCDE* [on-line], <https://legalinstruments.oecd.org/fr/instruments/oecd-legal-0449> (Accès : 2.06.2024).
- Resolución del Parlamento Europeo, de 19 de mayo de 2021, sobre la inteligencia artificial en los sectores educativo, cultural y audiovisual*, in: *Parlamento Europeo* [on-line], [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0238\\_ES.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2021-0238_ES.html) (Accès : 2.06.2024).
- Sánchez Iniesta M., *El papel fundamental de la educación en el entorno familiar*, in: *Reunir Repositorio Digital* [on-line], <https://reunir.unir.net/bitstream/handle/123456789/656/Sanchez%20Marta.pdf> (Accès : 2.06.2024).
- Solís Castillo F., Aguiar Sierra R., *Análisis del papel del involucramiento de la familia en la escuela secundaria y su repercusión en el rendimiento académico*, “Sinéctica” 49(2017) p. 1- 22.
- UNESCO, *International Forum on AI and the Futures of Education. Developing Competencies for the AI Era* (7-8.12.2020), in: *UNESCO Digital Library* [on-line], <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000377251> (Accès : 10.03.2024).
- UNESCO, *Recomendación sobre la ética de la inteligencia artificial*, in: *UNESCO Digital Library* [on-line], [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000381137_spa) (Accès : 1.02.2024).
- UNESCO, *Education for Sustainable Development Goals. Learning objectives*, Paris 2017, in: *UNESCO Digital Library* [on-line], <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000247444> (Accès : 2.06.2024).
- 43 Examples of Artificial Intelligence in Education*, in: *University of San Diego* [on-line], <https://onlinedegrees.sandiego.edu/artificial-intelligence-education/#:-:text=Tutoring%3A%20AI%20systems%20can%20%E2%80%9Cgauge,abstract%20assessments%20such%20as%20essays.%E2%80%9D> (Accès : 1.02.2024)

## INTELLIGENZA ARTIFICIALE E UMANESIMO DI FRATERNITÀ

**Parole chiave:** Intelligenza artificiale, ChatGPT, Papa Francesco, Francescanesimo, Etica

**Keywords:** Artificial intelligence, ChatGPT, Pope Francis, Franciscanism, Ethics

**Schlüsselwörter:** Künstliche Intelligenz, ChatGPT, Papst Franziskus, Franziskanertum, Ethik

**Słowa kluczowe:** sztuczna inteligencja, ChatGPT, papież Franciszek, franciszkanizm, etyka

L'intelligenza artificiale e, in generale, le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC) fanno ormai parte della nostra vita<sup>1</sup>. Non sono semplici strumenti, ma un ambiente di vita. Come possiamo abitare responsabilmente questo nuovo ambiente culturale in cui siamo tutti immersi? Come orientare correttamente il suo grande potenziale verso il bene ed evitare, al contempo, i gravi rischi che comporta?

Rispondendo al crescente interesse che questo argomento suscita nella società e nella Chiesa, nel gennaio 2024, il Papa ha dedicato due importanti messaggi all'IA, quello per la Giornata Mondiale della Pace<sup>2</sup> e quello per la Giornata delle Comunica-

---

\* Martín Carbajo-Núñez, OFM, è nato a Figueruela de Arriba (Zamora, Spagna). Ha conseguito il dottorato in teologia morale (Alfonsianum, Roma), la laurea in filologia germanica (Università di Santiago de Compostela), il master in comunicazioni sociali (Pontificia Università Gregoriana, Roma) ed è tecnico informatico aziendale. Attualmente insegna teologia morale ed etica della comunicazione in tre università: due a Roma (Italia): Pontificia Università *Antonianum* (PUA) e Pontificia Università Lateranense *Alfonsiana* (PUL); una negli Stati Uniti: la FST, affiliata all'Università di San Diego (California). Alla PUA è stato vicerettore e rettore *Magnificus ad interim*, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2814-5688>, e-mail: [mcarbajo@fst.edu](mailto:mcarbajo@fst.edu)

<sup>1</sup> Alcune abbreviazioni: IA: Intelligenza Artificiale ("AI", in inglese); LLM = *Large Language Model* (Modello linguistico di grandi dimensioni). GPT = *Generative Pretrained Transformer* (Trasformatore generativo pre-addestrato). NLP: *Natural language processing* (Elaborazione del linguaggio naturale); RLHF: *Reinforcement learning from human feedback* (Apprendimento per rinforzo a partire dal feedback umano). Si tratta di una tecnica di apprendimento automatico (*Machine learning* = ML). La versione in inglese di questo articolo verrà pubblicata in „*Carthaginensia*” 79(2025).

<sup>2</sup> Francesco, *Messaggio per la 57 Giornata Mondiale della Pace* (1.01.2024), OsRom 286(2023), p. 2-3 (di seguito abbreviato: GMP).

zioni Sociali<sup>3</sup>. In precedenza, la Pontificia Accademia per la Vita aveva organizzato conferenze e simposi sulle implicazioni dei nuovi progressi tecnici nel campo della salute<sup>4</sup>. Il 10 gennaio 2023, la stessa Accademia Pontificia ha facilitato la partecipazione di rappresentanti dell'ebraismo, dell'islam e di altre religioni alla revisione del documento “*Rome Call for AI Ethics*”, che era stato firmato nel 2020 da aziende come Microsoft e IBM, tra le altre<sup>5</sup>.

In questo articolo, vengono esaminate alcune sfide etiche poste dalle tecnologie di intelligenza artificiale alla luce del magistero recente di Papa Francesco. Nella prima parte, si accenna alla difficoltà di definire questo concetto e al salto qualitativo dell'IA generativa. Questi rapidi progressi offrono “entusiasmani opportunità e gravi rischi”, che devono essere affrontati a livello legislativo ed etico (seconda parte). Il Papa esorta ad adottare, come principio etico regolatore, un umanesimo di fraternità ispirato a Francesco d'Assisi (terza parte).

## 1. L'IA: CONCETTO E RAPIDO SVILUPPO

Si parla spesso di quattro rivoluzioni industriali<sup>6</sup>: la prima favorita dall'invenzione della macchina a vapore (XVIII secolo), la seconda dall'elettricità (fine del XIX secolo), la terza dalla tecnologia digitale (metà del XX secolo). L'intelligenza artificiale avrebbe avviato la quarta, caratterizzata dalla capacità di predire le attività umane e dalla convergenza di tecnologie come le nanotecnologie, le biotecnologie e la robotica. Più che una nuova rivoluzione, sarebbe un'evoluzione dell'automazione iniziata nel XVIII secolo, anche se i suoi effetti sociali potrebbero essere rivoluzionari.

Nella prima rivoluzione industriale, le macchine hanno iniziato a svolgere molte attività manuali, che richiedevano forza muscolare piuttosto che mentale, soppiantando così i lavoratori meno qualificati (“colletti blu”). Al contrario, ora l'IA sta assumendo compiti che richiedono specializzazione e capacità cognitive, sostituendo molti impiegati qualificati della classe media (“colletti bianchi”)<sup>7</sup>. Tuttavia, con l'IA risulta

<sup>3</sup> Francesco, *Messaggio per la 58 Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali* (24.01.2024), OsRom 19(2024), p. 8 (di seguito abbreviato: GCS).

<sup>4</sup> V. Paglia, R. Pecoraro (edd.), *Robo-Ethics. Humans, machines and health*, Pontifical Academy for Life: Vatican City 2020; V. Paglia, R. Pecoraro (edd.), *The 'good' algorithm? Artificial intelligence: ethics, law, health*, Pontifical Academy for Life: Vatican City 2021.

<sup>5</sup> *AI ethics: an Abrahamic commitment to the Rome call* (10.01.2023), in: *RenAssance Foundation* [on-line], <https://www.romecall.org/ai-ethics-an-abrahamic-commitment-to-the-rome-call-2/> (Accesso: 10.03.2024).

<sup>6</sup> Cf. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Crown Business: New York 2017; J. Rifkin, *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power Is Transforming Energy, the Economy, and the World*, Palgrave Macmillan: New York 2011. Sulla prima e seconda rivoluzione industriale guidata dall'energia a vapore e dall'elettricità: J. Mokyr, *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford University Press: New York 1990.

<sup>7</sup> A. Gisotti, *Entrevista a Benanti: La inteligencia artificial al servicio del bien común* (12.12.2023), in: *Vatican News* [on-line], (<https://www.vaticannews.va/es/mundo/news/2023-12/benanti-la-inteligencia-artificial-al-servicio-del-bien-comun.html>) (10.07.2024).

difficile imitare le nostre capacità sensoriomotorie e percettive. Non sarà facile, ad esempio, per l'IA fare il lavoro di un idraulico<sup>8</sup>.

### 1.1. UN CONCETTO COMPLESSO E DIFFICILE DA DEFINIRE

L'IA è tra noi da molto tempo in varie forme: reti sociali, assistenti virtuali, pagamenti elettronici, motori di ricerca, traduzione automatica, riconoscimento facciale e vocale, robot, droni, auto a guida autonoma, ecc. F. Patsch indica quattro tappe fondamentali nella sua implementazione: nel 2010, si è iniziato a usarla per migliorare la qualità delle ricerche su Internet e fornire risultati più pertinenti; nel 2014, per “leggere la mente” dell'utente e anticipare ciò che sta cercando, aiutandolo con assistenti virtuali come Cortana e Alexa<sup>9</sup>; nel 2018, per vedere e riconoscere gli oggetti (IA di percezione); nel 2022, infine, è stata introdotta l'IA generativa<sup>10</sup>.

Il termine “IA” si applica a “una galassia di realtà diverse”, per cui è molto difficile darne una definizione univoca<sup>11</sup>. “Abbraccia una varietà di scienze, teorie e tecniche volte a far sì che le macchine riproducano o imitino” le capacità associate all'intelligenza umana, come la creatività, l'apprendimento e la pianificazione<sup>12</sup>. Forse sarebbe più conveniente usare il termine al plurale (“intelligenze artificiali”), perché i loro compiti sono frammentari e imitano o riproducono solo parzialmente alcune capacità umane. Inoltre, una volta progettate, il loro impatto dipende anche da come vengono utilizzate.

L'assenza di una definizione univoca complica il lavoro di coloro che cercano di regolamentarne l'uso e, allo stesso tempo, fa sì che alcune aziende possano aggirare i limiti imposti da eventuali normative.

---

<sup>8</sup> “It is comparatively easy to make computers exhibit adult-level performance in solving problems on intelligence tests or playing checkers, and difficult or impossible to give them the skills of a one-year-old when it comes to perception and mobility”: H. Moravec, *Mind children. The future of robot and human intelligence*» Harvard UP: Cambridge 1988, p. 15.

<sup>9</sup> RankBrain, introduced in 2015, “uses artificial intelligence techniques to process and interpret search queries, with the goal of providing more relevant search results to users”: M. Johnsen, *The future of Artificial intelligence in digital marketing. The next big technological break*, CreateSpace: US 2021, p. 95. L'assistente virtuale Siri è stato introdotto da Apple nell'ottobre 2011. È stato seguito da molti altri.

<sup>10</sup> F. Ferenc, *L'Intelligenza artificiale generativa e il nostro futuro. Una urgente necessità di regolamentazione*, “La Civiltà Cattolica” 4162/4(2023), p. 313-325, nota 1; J. Holmström, *From AI to digital transformation. The AI readiness framework*, „Business Horizons” 65/3(2022), p. 329-339.

<sup>11</sup> Il termine IA è stato coniato alla Conferenza di Dartmouth presso l'omonimo College di Hannover, nel New Hampshire, nell'estate del 1956. Russell e Norving indicano quattro tipi di definizioni di IA. Cf. S.J. Russell, P. Norving, *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 3<sup>rd</sup> ed., Prentice Hall: Upper Saddle River (NJ) 2010; In generale, possiamo definire l'IA come “qualsiasi dispositivo o programma informatico in grado di svolgere compiti normalmente associati a esseri intelligenti, come l'apprendimento, il ragionamento, la percezione, la soluzione dei problemi, il linguaggio”. Sulla sua evoluzione storica: N.J. Nilsson, *The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements*, Cambridge University Press: Cambridge 2010.

<sup>12</sup> Cf. M.L. Santaella Braga (ed.), *Inteligência artificial & redes sociais*, EDUC: São Paulo, 2019; K.-F. Lee, É. Roy, *I.A. la plus grande mutation de l'histoire : Qui dominera l'IA. dominera le monde*, J'ai lu: Paris, 2021.

## 1.2. UN SALTO QUALITATIVO: L'IA GENERATIVA

Il 30 novembre 2022, si è verificato un salto qualitativo con il lancio di ChatGPT, un'applicazione di IA generativa, capace di “produrre testi sintatticamente e semanticamente coerenti”<sup>13</sup>.

ChatGPT è un'applicazione di conversazione (*chat*) basata su un modello linguistico di grandi dimensioni (LLM) del tipo “GPT”. “Non è progettata per dare risposte precise e accurate”, ma per conversare e intrattenere l'interlocutore. Gestisce bene il linguaggio e produce testi belli, ma non necessariamente oggettivi e affidabili. Utilizza algoritmi avanzati di apprendimento automatico (*Deep learning*) “basati sul feedback umano” (RLHF) ed è in grado di sviluppare “comportamenti e capacità non esplicitamente programmati dagli sviluppatori”<sup>14</sup>.

Ben presto sono arrivate sul mercato numerose applicazioni simili. Ad esempio, quelle in grado di generare testo (Copilot, Gemini, Perplexity), creare immagini (Dall-E, Midjourney, Leonardo, Jasper) e produrre audio e video (Synthesia, Fliki, Pictory), per citare solo alcuni esempi.

Questa rapida evoluzione “sta modificando in modo radicale anche l'informazione e la comunicazione e, attraverso di esse, alcune basi della convivenza civile” (GCS 2024). In effetti, diventa sempre più difficile distinguere tra informatica e pensiero. In questo nuovo contesto culturale, come possiamo raggiungere la saggezza e la “comunicazione pienamente umana”? Possiamo sentirci sicuri con sistemi di intelligenza artificiale capaci di riprogrammarsi autonomamente?

## 2. ENTUSIASMANTI OPPORTUNITÀ E GRAVI RISCHI

Le “entusiasmanti opportunità e gravi rischi” (GMP 2024,1) che comporta l'intelligenza artificiale generativa, insieme alla sua rapida adozione, hanno messo in allarme la comunità internazionale. ChatGPT è stato lanciato il 30 novembre 2022 e in appena due mesi ha raggiunto 100 milioni di utenti attivi mensili. Nel settembre 2023, ha superato 1,5 miliardi di visite mensili, diventando “l'app di consumo con la crescita più rapida della storia”<sup>15</sup>.

Il 22 marzo 2023, più di 1.000 esperti di tecnologia, ricercatori e investitori hanno firmato una lettera aperta con la quale mettevano in guardia dai “profondi rischi per la società” posti dai giganteschi sistemi di intelligenza artificiale. La lettera chiedeva di sospenderne lo sviluppo per sei mesi per valutare e affrontare meglio i rischi.

<sup>13</sup> GMP 2024, 3. Cf. Z. Gacovski, *Natural Language processing*, Arcler Press: Burlington (ON) 2021.

<sup>14</sup> N. Da Silva Gonçalves, *Intelligenze artificiali e intelligenze incarnate: quale frontiera? Intervista a Paolo Benanti*, “La Civiltà Cattolica” 4164(2023), p. 572-586.

<sup>15</sup> „The fastest-growing consumer application in history”: V. Vara, *One Year In and ChatGPT Already Has Us Doing Its Bidding*, NYT (31.12.2023) 5, sec. SR; L'app consumer che ha registrato la crescita più rapida è stata TikTok, che ha impiegato 9 mesi per raggiungere questa cifra.



Tra i principali firmatari vi erano specialisti di alto livello come Yoshua Bengio<sup>16</sup> e imprenditori come Elon Musk, cofondatore di OpenAI, Elon Musk e il cofondatore di Apple Steve Wozniak<sup>17</sup>. In effetti, l'allarme sollevato ha portato a limitare alcune delle potenzialità dell'IA e ad "addomesticare" in parte l'espressività delle sue conversazioni<sup>18</sup>.

Stephen Hawking aveva dichiarato che "il successo nella creazione di intelligenza artificiale sarebbe l'evento più grande della storia umana. Purtroppo, potrebbe anche essere l'ultimo, a meno che non impariamo a evitare i rischi"<sup>19</sup>.

## 2.1. SISTEMI AUTONOMI CHE AGISCONO IN MODO PERICOLOSO

L'intelligenza artificiale è già presente in sistemi capaci di agire autonomamente in situazioni complesse e in altri che possono riprogrammarsi, adattando i mezzi che utilizzano per raggiungere meglio lo scopo per cui sono stati progettati. È il programmatore umano che ne decide la finalità, ma queste macchine possono avere la capacità di scegliere i mezzi. Sembrerebbe che, per esse, il fine giustifichi i mezzi, contraddicendo così uno dei grandi principi etici.

Ad esempio, a volte i veicoli con guida autonoma vengono pubblicizzati come se fossero in grado di prendere decisioni in circostanze che richiedono giudizi di valore, il che richiederebbe discernimento e che quindi non è alla portata di una macchina<sup>20</sup>. Per venderli più facilmente, i produttori potrebbero programmarli in modo da privilegiare sempre la sicurezza del conducente, anche se questo significa mettere seriamente a rischio la vita dei pedoni. I dilemmi del tram<sup>21</sup> e del casco<sup>22</sup> sono buoni esempi delle sfide etiche che ne derivano.

<sup>16</sup> Riconosciuto come uno dei "padri" dell'IA per il suo contributo allo sviluppo dell'apprendimento profondo e delle reti neurali. Cf. Y. Bengio, *Learning deep architectures for AI*, Now Pub.: Hanover (Mass) 2009.

<sup>17</sup> C. Metz, G. Schmidt, *Tech leaders urge a pause in A.I., citing 'profound risks to society'*, NYT (30.03.2023) 5, sec. 5.

<sup>18</sup> K. Roose, *My A.I. Homewrecker Has Turned Into an A.I. Office Drudge*, NYT (15.02.2024) 1, sec. A.

<sup>19</sup> „Successful A.I. 'would be the biggest event in human history. Unfortunately, it might also be the last'“: N. Bilton, *Artificial Intelligence as a Threat*, NYT (6.11.2014) 2, sec. E; „Humans, who are limited by slow biological evolution, couldn't compete, and would be superseded“: R. Cellan-Jones, *Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind*, (2.12.2015), in: *BBC News* [on-line], <https://www.bbc.com/news/technology-30290540> (Accesso: 10.07.2024).

<sup>20</sup> It is not possible to embed algorithms into those vehicles to "automate complex ethical decision making": J. Millar, *Ethics settings for autonomous vehicles*, in: ed. P. Lin, R. Jenkins, K. Abney, *Robot ethics 2.0. From autonomous cars to artificial intelligence*, Oxford UP: New York 2020, p. 20-34, qui 22.

<sup>21</sup> This dilemma was developed by philosopher Philippa Foot in 1967 and adapted by Judith Jarvis Thomson in 1985. Cf. L. D'Olimpio, *The trolley dilemma: would you kill one person to save five?* (3.06.2016), in: *The Conversation* [on-line], <https://theconversation.com/the-trolley-dilemma-would-you-kill-one-person-to-save-five-57111> (Accesso: 10.07.2024).

<sup>22</sup> Cf. P. Lin, *The ethical dilemma of self-driving cars*, in: *YouTube* [on-line], <https://www.youtube.com/watch?v=ixIoDYVfKA0&t=8s> (11.07.2024); J. Markoff, *Should Your Driverless Car Hit a Pedestrian if It Would Save Your Life?*, NYT (24.06.2016) 2, sec. B.; A. Shariff, L. Rahwan, J-F. Bonnefon, *Whose life should your car save?*, NYT (6.11.2016) 9, sec. SR.

Ancora più preoccupanti sono i robot militari autonomi (LAWS: *Lethal Autonomous Weapon Systems*<sup>23</sup>), che potrebbero superare le prestazioni per cui sono stati programmati<sup>24</sup>. È stato riferito che il 27 marzo 2020 un drone turco (STM Kargu-2) ha deciso autonomamente di attaccare le truppe nemiche di Haftar nel conflitto armato in Libia<sup>25</sup>, senza attendere alcun intervento umano e andando oltre quanto era prevedibile<sup>26</sup>. Due anni prima, il Parlamento dell'Unione Europea aveva già adottato una risoluzione (2018/2752) che chiede la messa al bando dei LAWS a livello internazionale<sup>27</sup>.

Nel maggio 2023, presso la Royal Aeronautical Society di Londra, il colonnello dell'aeronautica statunitense Tucker "Cinco" Hamilton ha rivelato che, in una simulazione, un drone gestito dall'IA aveva ucciso l'operatore perché gli aveva impedito di raggiungere i suoi obiettivi. La notizia ha suscitato grande scalpore in tutto il mondo ed è stata rapidamente smentita<sup>28</sup>, ma ha fatto emergere la paura latente che queste macchine suscitano nell'immaginario collettivo.

Il cinema ha esplorato ampiamente la temuta ribellione delle macchine. Uno dei film classici è "2001: Odissea nello spazio", diretto da Stanley Kubrick e uscito nell'aprile del 1968. In esso, il computer HAL 9000 si ribella contro l'equipaggio della missione spaziale. Argomenti dello stesso genere sono stati affrontati successivamente da molti altri film, ad esempio *Blade Runner* (1982), *War Games* (1983), *RoboCop* (1987), *Terminator* (1984), *AI* (2001), *Matrix* (1999), *I Robot* (2004), *Her* (2013), ecc.

<sup>23</sup> The LAWS are often called "killer robots": J-B.J. Vilmer, *Terminator ethics: Should we ban 'killer robots'?*, in: Ph. Otto, E. Gräf (ed.), *3th1cs. A reinvention of ethics in the digital age?*, iRights media: Berlin 2017, p. 98-113, qui 98. In uno scenario fantascientifico, si potrebbe pensare a LAWS completamente autonome, progettate e programmate da altre macchine. Cf. J-B.J. Vilmer, *Terminator ethics*, p. 100.

<sup>24</sup> "They may at some point perform unforeseen actions, escaping the predicted area of evolution and thus contradicting the objective set by a responsible human agent": I. Jurkovic (archbishop), *Statement to the 2017 group of Governmental experts on LAWS* (Geneva 13.11.2017), in: *Permanent Observer Mission of the Holy See in Geneva* [on-line], <https://nuntiusge.org/wp-content/uploads/2020/05/20171113.pdf> (Accesso: 11.07.2024).

<sup>25</sup> M. Cramer, *A.I. Drone May Have Acted on Its Own in Attack in Libya*, NYT (4.06.2021) 8, sec. A.

<sup>26</sup> D. Lambert, *Autonomous weapons and cyberconflicts. How Christian ethics can deal with war's new face?*, "Angelicum" 97/1(2020), p. 93-105, qui 95.

<sup>27</sup> H. Blix, *A farewell to wars. The growing restraints on the interstate use of force*, Cambridge UP: Cambridge 2023, 128; cf. *European Parliament resolution of 12 September 2018 on autonomous weapon systems*, in: *European Parliament* [on-line], [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0341\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0341_EN.html) (Accesso: 10.07.2024).

<sup>28</sup> Ch.R. Davis, P. Squire, *Air force colonel backtracks over his warning about how AI could go rogue and kill its human operators* (3.07.2023), in: *The Business Insider* [on-line], <https://www.businessinsider.com/ai-powered-drone-tried-killing-its-operator-in-military-simulation-2023-6?r=US&IR=T> (Accesso: 10.07.2024).

## 2.2. CONTAMINAZIONE COGNITIVA E ALTERAZIONE DELLA REALTÀ

“Chiunque sia il leader dell’IA sarà il leader del mondo”, dichiarava Vladimir Putin già nel 2017<sup>29</sup>, poco dopo che il suo Paese era stato accusato di aver interferito nelle elezioni presidenziali statunitensi del 2016<sup>30</sup>. L’IA sta svolgendo un ruolo fondamentale nelle guerre in Ucraina<sup>31</sup> e a Gaza<sup>32</sup>. Anche la NATO sta ridisegnando la propria strategia militare per raggiungere la superiorità cognitiva. In questo modo, il campo di battaglia si sta spostando verso la mente umana. Non si tratta solo di sapere di più e meglio dell’avversario<sup>33</sup>, ma anche di manipolare la sua mente e distruggere la coesione sociale del suo Paese.

Anche in passato si cercava di intimidire, screditare e imporre la propria cultura, lingua e religione al nemico. Ora, con l’IA, è più facile bombardarlo con informazioni false ma credibili e persuasive. In effetti, l’IA può essere uno strumento formidabile di “inquinamento cognitivo, di alterazione della realtà” (GCS 2024). L’uso che criminali e terroristi possono farne risulta molto preoccupante<sup>34</sup>.

In definitiva, non sarebbe corretto dire che i media e l’IA, di per sé, siano “strumenti inerti il cui valore dipende dall’uso che ne viene fatto”<sup>35</sup>. Di fatto, la loro neutralità è solo apparente (GCS 2014), poiché hanno dimensioni etiche e politiche<sup>36</sup> strettamente legate agli obiettivi e agli interessi dei loro proprietari nonché al modo in cui gli sviluppatori scelgono gli algoritmi, li alimentano con dati e progettano il modo in cui interagiscono con l’utente.

---

<sup>29</sup> “Putin stated: whoever becomes the leader in artificial intelligence will become the ruler of the world”: D. Schoeni, T. Vestner, *Ethical Dilemmas in the Global Defense Industry*, Oxford UP: New York 2023, p. 128.

<sup>30</sup> K.H. Jamieson, *Cyberwar. How Russian hackers and trolls helped elect a president. What we don’t, can’t, and do know*, Oxford UP: Oxford 2020; E.V.W. Davis, *Shadow warfare. Cyberwar policy in the United States, Russia, and China*, Rowman & Littlefield: London 2021.

<sup>31</sup> Cf. J. Wagstaff, *Un nuevo modelo de ejército*, in: *Fondo Monetario Internacional* [on-line], <https://www.imf.org/es/Publications/fandd/issues/2023/12/Case-Studies-New-model-army-Jeremy-Wagstaff> (Acceso: 7.03.2024).

<sup>32</sup> The Israeli military says it’s using an AI system, named ‘the Gospel,’ to select many of these targets in real-time. Cf. N. Stehr, *Understanding society and Knowledge*, Edward Elgar: Northampton (Mass) 2023, p. 41; H. Davies, B. McKernan, D. Sabbagh, ‘The Gospel’: how Israel uses AI to select bombing targets in Gaza, in: *The Guardian* [on-line], <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/01/the-gospel-how-israel-uses-ai-to-select-bombing-targets> (Acceso: 11.07.2024).

<sup>33</sup> „Cognitive superiority, in a NATO context, could thus be defined as an ability to excel in understanding and decision-making”: K. Paulauskas, *Why cognitive superiority is an imperative* (6.02.2024), in: *NATO Review* [on-line], <https://www.nato.int/docu/review/articles/2024/02/06/why-cognitive-superiority-is-an-imperative/index.html> (11.07.2024); Cf. D.S. Hartley, K.O. Jobson, *Cognitive superiority. Information to Power*, Springer: Cham 2021, p. 223-228.

<sup>34</sup> Cf. A.K. Cronin, *Power to the People: How Open Technological Innovation is Arming Tomorrow’s Terrorists*, Oxford UP: New York 2020.

<sup>35</sup> Cf. Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Appello agli ordini contemplativi* (3.06.1973), in: *The Holy See*, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_03061973\\_contemplative-religious\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_03061973_contemplative-religious_it.html) (Acceso: 6.02.2024).

<sup>36</sup> L. Mumford, *Authoritarian and Democratic Technics*, „Technology and Culture” 5/1(1964), p. 1-8.

“Ogni tecnologia porta con sé un mutamento del rapporto con il mondo, una facilitazione di certi aspetti di quel rapporto e una complicazione di altri. Ciò è precisamente non neutrale, dal momento che tutto dipende da quali aspetti della vita sono facilitati e quali ostacolati<sup>37</sup>.”

Lo stesso accade con altre tecnologie, considerate di per sé neutrali, ma che in realtà rispondono a interessi particolari e provocano conseguenze imprevedute per il modo in cui sono state progettate e applicate. Ciò si verifica anche nell’architettura e nell’ordinamento urbano. Ad esempio, Lewis Mumford indica che molti dei ponti sulle strade di Long Island, a New York, sono stati progettati molto bassi in modo che i bus non potessero passare, tenendo così lontani da quella zona i poveri e i neri che solitamente li usano come mezzo di trasporto<sup>38</sup>.

L’enciclica *Laudato si’* aveva già affermato che i media rispondono agli interessi commerciali delle multinazionali che li controllano e, quindi, promuovono lo stesso modello di sviluppo capitalistico che ha provocato l’attuale crisi socio-ambientale<sup>39</sup>. Essi condizionano non solo il nostro stile di vita, ma anche il nostro orizzonte simbolico e il mondo in cui viviamo.

### 2.3. TUTTO È RIDOTTO A SEMPLICI DATI

Le tecnologie digitali tendono a ridurre la realtà a ciò che un computer può elaborare, tralasciando le dimensioni più fondamentali dell’esperienza umana. Secondo Jean Baudrillard, i nuovi media stanno creando soggetti autistici, perché abbandonano il simbolico e lo sostituiscono con segni e immagini autoreferenziali<sup>40</sup>. Peter Brooks aggiunge che “la metafora è un linguaggio di fronte al quale il computer è sordo. Senza metafora invece muti sono i profeti, i sacerdoti, i teologi<sup>41</sup>”.

“Grandi possibilità di bene accompagnano il rischio che tutto si trasformi in un calcolo astratto, che riduce le persone a dati, il pensiero a uno schema, l’esperienza a un caso, il bene al profitto, e soprattutto che si finisca col negare l’unicità di ogni persona e della sua storia, col dissolvere la concretezza della realtà in una serie di dati statistici” (GCS 2024).

<sup>37</sup> J. Lynch, *Il profumo dei limoni. Tecnologia e rapporti umani nell’era di Facebook*, Lindau: Torino 2012, p. 57.

<sup>38</sup> It is crucial to pay attention “to the meaning of the designs and arrangements of our artifacts”. Cf. L. Winner, *Do Artifacts Have Politics?*, „Daedalus” 109/01(1980), p. 121-136, qui 125, <https://www.jstor.org/stable/20024652>. Indeed, many of the overpasses on Long Island, New York, were deliberately designed as extraordinarily low to keep out poor people and blacks, who normally use buses. Cf. L. Winner, *Do Artifacts*, p. 123-124.

<sup>39</sup> Cf. Francesco, *Laudato si’*. *Lettera enciclica* (24.05.2015), AAS 107(2015), n. 47.

<sup>40</sup> J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 153; Sull’enorme impatto dell’IA sulla società: L. Luciano, *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press: Oxford 2014; K. Easa, *Mans Relationships with Technology An Analysis of Marshall McLuhan’s “Understanding Media. The Extensions of Man”*, Ebook, GRIN: München 2019.

<sup>41</sup> P. Brooks, *La comunicazione della fede nell’età dei media elettronici*, ElleDiCi: Leumann 1987, p. 44.

L'uso massiccio delle tecnologie dell'IA può trasformarle in arbitri della verità, che decidono ciò che è importante e condizionano il nostro modo di pensarci<sup>42</sup>.

Se usata male, l'IA può costituire una minaccia molto seria per la dignità della persona umana. Infatti, elaborando tutto freddamente, come un codice binario, l'IA può mettere a rischio la nostra ammirazione per il mistero della persona, esacerbare l'individualismo egoistico e “mettere da parte i valori essenziali della compassione, della misericordia e del perdono” (GMP 2024, 5). Avendo perso il rispetto per la privacy personale, “gli errori sistemici possono facilmente moltiplicarsi”, esponendo le persone “a forme di pregiudizio e discriminazione” (*Ibid.*).

Il Papa avverte che, a nostra insaputa, le tecnologie dell'IA estraiono e strutturano i dati a fini commerciali o politici, limitando così il nostro “consapevole esercizio della libertà di scelta” (GMP 2024, 2). Una volta inserite le informazioni personali nei loro giganteschi database, possono “eliminare la possibilità che un individuo cambi e si lasci alle spalle il passato” (GMP 2024, 5).

Il pericolo per la privacy e la pace sociale è accentuato dal fatto che gli algoritmi autodidatti dell'IA, che guidano i social media, danno la priorità ai messaggi provocatori, polemici e polarizzanti, perché ciò aumenta l'audience e genera maggiori profitti. Favoriscono anche le false notizie (*fake news*), semplicistiche e dirette, a scapito della verità, che in genere risulta più complessa e meno accattivante<sup>43</sup>.

## 2.4. NECESSITÀ DELL'ETICA

Papa Francesco fa notare che “non possiamo presumere a priori” che lo sviluppo dell'IA “apporti un contributo benefico al futuro dell'umanità”. Sarà positivo solo se ne faremo un uso responsabile e rispetteremo “i valori umani fondamentali”, a cominciare dalla “dignità intrinseca di ogni persona e dalla fraternità” (GMP 2024, 2).

L'approccio del Papa all'IA è critico, ma non pessimistico. Invita a evitare “letture catastrofiche” e, allo stesso tempo, esorta “la Comunità delle nazioni a lavorare unita al fine di adottare un trattato internazionale vincolante, che regoli lo sviluppo e l'uso dell'intelligenza artificiale nelle sue molteplici forme”<sup>44</sup>. Ad esempio, è chiaro

---

<sup>42</sup> Cf. V. Eubanks, *Automating inequality: How high-tech tools profile, police and punish the Poor*, St Martin's Press: New York 2018, p. 11

<sup>43</sup> Twitter, Facebook e i social media non sono progettati per una conversazione ponderata. Più il post è incendiario, più le piattaforme lo diffondono. Cf. M. Fisher, *The Chaos Machine: The inside story of how Social Media rewired our minds and our world*, Quercus: London 2023; Z. Tufekci, *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*, Yale UP: New Haven, 2017; E. Pariser, *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Penguin Press: New York 2011. Il documentario di Netflix «The Social Dilemma» (diretto da Jeff Orlowski, Exposure Labs, 2020) sottolinea come i social network siano progettati per coinvolgere lo spettatore attraverso contenuti sensazionalistici e incendiari, piuttosto che promuovere il dibattito sereno e ponderato.

<sup>44</sup> GCS 2024. Cf. OECD, *Recommendation of the Council on AI* (22.05.2019), in: *OECD Legal Instruments* [on-line]: <https://legalinstruments.oecd.org/en/instruments/OECD-LEGAL-0449> (Accesso: 11.07.2024); European Commission, *Ethics guidelines for trustworthy AI* (8.04.2019), in: *European Commission* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (10.07.2024), 9.

che l'intelligenza artificiale mette a rischio "la riservatezza, il possesso dei dati e la proprietà intellettuale" (GMP 2024, 3).

Inoltre, insiste sul fatto che, da sola, "la regolamentazione non basta" e che deve essere accompagnata da una buona formazione etica e antropologica. Senza etica, la nostra epoca rischia di essere "ricca di tecnica e povera di umanità" (GCS 2024). Pertanto, è necessario "istituire organismi incaricati di esaminare le questioni etiche emergenti" (GMP 2024, 3) e il rispetto dei diritti umani.

### 3. UMANESIMO DI FRATERNITÀ

Di fronte al paradigma tecnocratico e agli algoritmi che cercano la provocazione e lo scontro, il Papa propone un umanesimo di fraternità ispirato a Francesco d'Assisi. Infatti, "La dignità intrinseca di ogni persona e la fraternità che ci lega come membri dell'unica famiglia umana devono stare alla base dello sviluppo di nuove tecnologie" (GMP 2024, 2).

In un mondo in cui prevale "l'indifferenza verso il prossimo"<sup>45</sup>, solo la promozione della fraternità e della solidarietà universale può condurre "a creare una cultura diversa, che ci orienti a superare le inimicizie e a prenderci cura gli uni degli altri"<sup>46</sup>.

Il Concilio Vaticano II aveva già insegnato che la persona umana "è e deve essere principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali"<sup>47</sup>. Si tratta di un essere intrinsecamente sociale, che non può "ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé"<sup>48</sup>. Pertanto, la dignità umana, la fraternità e la cura dell'ambiente sono i pilastri dell'umanesimo che deve guidare lo sviluppo dell'IA.

Questo umanesimo di fraternità, che abbraccia le creature come sorelle, trova la sua migliore espressione nel Cantico delle Creature di San Francesco. Il Santo di Assisi riconosce che "nullu homo ène dignu Te mentovare"<sup>49</sup>. Così, "con" tutte le creature (*Cant 3: FF 263*) e "per" mezzo di esse (*Cant 5-9: FF 263*), Francesco loda il Creatore.

#### 3.1. IA E SVILUPPO INTEGRALE

Nella nostra società materialista, lo sviluppo tecno-scientifico viene spesso equiparato al progresso integrale, dimenticando che quest'ultimo si realizza solo quando i progressi tecnici favoriscono la libertà, l'equità, la felicità e la comunione fraterna. Lo sviluppo autentico è sempre legato al bene comune, cosa che non sempre accade con le innovazioni del progresso tecnologico. Ad esempio, non si può dire che l'innovazione della bomba atomica abbia favorito il bene comune.

<sup>45</sup> Francesco, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (11.01.2016), OsRom 7(2016), p. 4-5.

<sup>46</sup> Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica* (3.10.2020), AAS 112(2020), n. 57 (di seguito abbreviato: FT).

<sup>47</sup> Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes. Costituzione pastorale* (7.12.1965), AAS 58(1966), n. 25.

<sup>48</sup> Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes. Costituzione pastorale*, n. 24.

<sup>49</sup> FRANCESCO D'ASSISI, «Cantico di frate Sole» [*Cant*], n. 2, in *Fonti Francescane*, [FF], Ed. Francescane, Padova et al. <sup>3</sup>2011, qui 263.

Lo sviluppo, per essere integrale<sup>50</sup>, deve comprendere tre dimensioni fondamentali: materiale, sociale e spirituale (o espressiva). La prima si riferisce alla ricchezza materiale o acquisitiva (“ben-avere”), solitamente misurata dal Prodotto interno lordo (PIL)<sup>51</sup>.

La dimensione sociale si riferisce al livello di integrazione e solidarietà tra i diversi gruppi. Se le tecnologie di intelligenza artificiale non portano “a un miglioramento della qualità della vita di tutta l’umanità, ma al contrario aggravano le disuguaglianze e i conflitti, non potranno mai essere considerate vero progresso” (GMP 2024, 2). Per questo il Papa esorta ad “arginare i risvolti dannosi e discriminatori, socialmente ingiusti, dei sistemi di intelligenza artificiale” (GCS 2024). Ad esempio, V. Eubanks sostiene che negli Stati Uniti l’automazione dei servizi assistenziali sta aumentando le disuguaglianze<sup>52</sup>. L’IA potrebbe far aumentare ulteriormente questi divari sociali ed economici a livello globale, poiché è controllata da poche multinazionali a scopo di lucro.

La dimensione spirituale (o “espressiva”<sup>53</sup>), infine, è misurata dal cosiddetto “indice di felicità”. Senza beni relazionali non c’è felicità. I beni economici sono pienamente tali quando garantiscono una vita buona, cioè quando rendono possibile la felicità pubblica. In questo senso, si dovrà affrontare l’impatto sociale delle tecnologie dell’IA, che stanno assorbendo posti di lavoro<sup>54</sup>. La piena occupazione deve essere garantita in altri modi, data la sua importanza “per il benessere economico delle persone” (GMP 2024, 5).

### 3.2. ALTRE IMPLICAZIONI SOCIALI DELL’USO DELL’IA

La Chiesa ricorda che la scienza e la tecnologia ci aiutano a soddisfare i bisogni fondamentali e a superare altri mali che creano discordia e tensioni. Paolo VI aveva già affermato che “lo sviluppo è il nuovo nome della pace”<sup>55</sup>.

Le tecnologie dell’IA “stanno cambiando il volto delle comunicazioni, della pubblica amministrazione, dell’istruzione, dei consumi, delle interazioni personali e di innumerevoli altri aspetti della vita quotidiana” (GMP 2024, 2). Promettono, ad esempio, “una rivoluzione nei processi di raccolta, organizzazione e verifica dei dati”, oltre a “introdurre importanti innovazioni nell’agricoltura, nell’istruzione e nella cultura” (GMP 2024, 6). D’altra parte, l’IA mette nelle mani dell’uomo alcune opportunità

---

<sup>50</sup> Sullo sviluppo integrale: E.F. Schumacher, *Small is beautiful die Rückkehr zum menschlichen Mass*, Oekom, München 2013; A. Schieffer, R. Ronnie, *Integral Development: Realising the Transformative Potential of Individuals, Organisations and Societies*, Gower: Farnham - Surrey (UK) 2014.

<sup>51</sup> Cf. B. Aguilar González, *Paradigmas económicos y desarrollo sostenible. La economía al servicio de la conservación*, Euned: San José 2002, p. 37.

<sup>52</sup> „Automated eligibility systems discourage them from claiming public resources that they need to survive and thrive [...]. Predictive models and algorithms tag them as risky investments”: V. Eubanks, *Automating inequality*, p. 11.

<sup>53</sup> Cf. Aristotle, *Nicomachean ethics*, Chicago UP: Chicago 2011.

<sup>54</sup> C.B. Frey, M.A. Osborne, *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?*, „Technological Forecasting and Social Change” 114(2017), p. 254-280.

<sup>55</sup> Paulo VI, *Populorum progressio. Lettera enciclica* (26.03.1967), AAS 59(1967), n. 87.

che “possono rappresentare un rischio per la sopravvivenza e un pericolo per la casa comune” (GMP 2024, 1).

Il Papa insiste sulla “necessità di un dialogo interdisciplinare”, che includa le scienze umane e la teologia, per promuovere e guidare adeguatamente lo “sviluppo etico degli algoritmi – l’algor-etica” (GMP 2024, 6). Tali algoritmi devono essere trasparenti, in modo che se ne possano conoscere le fonti, gli obiettivi e i criteri con cui selezionano e agiscono. Non si può lasciare alle macchine la responsabilità di decisioni importanti e vitali, ad esempio in campo economico, politico e militare<sup>56</sup>.

### 3.3. UNITÀ NELLA DIVERSITÀ

L’approccio critico e responsabile all’IA comporta, necessariamente, una riflessione rigorosa sul suo rapporto con la complessità della realtà, puntando a preservare il pluralismo e ad evitare disuguaglianze e ingiustizie. Oggi i social network favoriscono un “febrile scambio di opinioni” che nella maggior parte dei casi non è un vero dialogo, ma “solo monologhi che procedono paralleli” (FT 200), arrivando persino alla violenza verbale<sup>57</sup>. Occorre “mettersi seduti ad ascoltare l’altro”, prestargli attenzione, come faceva San Francesco (FT 48).

Dobbiamo evitare che l’IA venga utilizzata per “omogeneizzare il mondo” (FT 52), “ostacolando il confronto tra le differenze” (FT 45). Alcuni dati sembrano confermare che stiamo andando nella direzione sbagliata. Le fonti si stanno riducendo a una sola e si sta costruendo “un pensiero unico elaborato algebricamente” (GCS 2024). L’IA viene già utilizzata “in campagne di disinformazione” (GMP 2024, 2-3) volte a condizionare l’opinione pubblica e ad interferire nelle elezioni<sup>58</sup>.

Alcuni autori sostengono che l’IA può essere considerata una delle tecniche autoritarie e centralizzatrici<sup>59</sup>, ma con il vantaggio che, “attraverso la meccanizzazione, l’automazione e la cibernetica”<sup>60</sup>, è riuscita a neutralizzare la resistenza sociale che esse incontravano in passato. Trova così più facile imporre il pensiero unico e il controllo di massa. Le tecnologie dell’IA sono anche in grado di prevedere i nostri com-

<sup>56</sup> Per esempio nel campo della strategia di investimento, di quella politica e di quella militare. Cf. M. Tegmark, *Vita 3.0. Essere umani nell’era dell’intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina: Milano 2017; M. Taddeo, L. Floridi, *How AI Can Be a Force for Good*, „Science” 361/6404 (2018), p. 751-752; B. Schneier, *Click Here to Kill Everybody: Security and Survival in a Hyper-connected World*, W.W. Norton & Company: New York 2019.

<sup>57</sup> FT 46; „L’abitudine di screditare rapidamente l’avversario”: FT 201; Cf. E.H. Buell, L. Sigelman, *Attack Politics: Negativity in Presidential Campaigns Since 1960*, 2nd ed., University Press of Kansas: Lawrence 2009; D.C. Mutz, *In-Your-Face Politics: The Consequences of Uncivil Media*, eBook, Princeton University Press: Princeton 2015.

<sup>58</sup> M. Gaggi, *Le falsità intelligenti che minacciano il mondo* (12.10.2023), in: *Corriere della Sera* [on-line], [https://www.corriere.it/opinioni/23\\_ottobre\\_12/falsita-intelligenti-che-minacciano-mondo-5bd02be6-6927-11ee-9c9c-ce3429611a2d.shtml](https://www.corriere.it/opinioni/23_ottobre_12/falsita-intelligenti-che-minacciano-mondo-5bd02be6-6927-11ee-9c9c-ce3429611a2d.shtml) (10.07.2024).

<sup>59</sup> „From late neolithic times, [...] two technologies have recurrently existed side by side: one authoritarian, the other democratic, the first system-centered, immensely powerful, but inherently unstable, the other man-centered, relatively weak, but resourceful and durable”: L. Mumford, *Authoritarian and Democratic Technics*, p. 2.

<sup>60</sup> „Through mechanization, automation, cybernetic direction”: L. Mumford, *Authoritarian and Democratic Technics*, p. 5



portamenti, le nostre abitudini e i nostri desideri, mettendo a rischio la nostra libertà decisionale e cambiando il modo di intendere l'attività economica<sup>61</sup>. Di conseguenza, questi autori sostengono che l'IA sta minando la libertà, la giustizia e il pluralismo, portandoci rapidamente verso la dittatura del "Grande Fratello"<sup>62</sup>.

## CONCLUSIONE

"Non abbiate paura delle nuove tecnologie"<sup>63</sup>, ammoniva Giovanni Paolo II. Queste "meravigliose invenzioni"<sup>64</sup> sono "doni di Dio"<sup>65</sup>. La Chiesa "si sentirebbe colpevole davanti al Signore se non li adoperasse"<sup>66</sup> e se non cercasse di evangelizzare la cultura che esse creano.

Lo stesso vale ora per l'IA, che presenta "entusiasmanti opportunità" (GMP 2024, 1). Citando Romano Guardini, il Papa ci esorta a "non irrigidirci di fronte al nuovo" e, allo stesso tempo, a essere sensibili al dolore e "a tutto ciò che di distruttivo e di non umano è in esso"<sup>67</sup>.

I gravi rischi dell'IA non devono indurci a rifiutarla, ma piuttosto a promuoverne un uso responsabile. Dobbiamo "leggere e interpretare la novità del nostro tempo" (GCS 2024), collaborando con l'intera famiglia umana al processo globale di discernimento. Spetta a noi garantire che questi algoritmi promuovano una vita umana più piena. Infatti, "lo scopo e il significato" delle operazioni di IA dipendono da noi (GMP 2024, 4).

La dignità umana deve restare sempre il valore fondamentale e, pertanto, il benessere umano deve avere la priorità sul progresso tecnologico. Ciò richiede la promozione del bene comune e dei valori umani fondamentali, come "l'inclusione, la trasparenza, la sicurezza, l'equità, la riservatezza e l'affidabilità" (GMP 2024, 2).

Ognuno dovrà "decidere se diventare cibo per gli algoritmi oppure nutrire di libertà il proprio cuore, senza il quale non si cresce nella sapienza" (GCS 2024).

---

<sup>61</sup> A. Agrawal, J. Gans, A. Goldfarb, *Prediction Machines. The simple economics of Artificial Intelligence*, Harvard Business Review Press: Boston 2022.

<sup>62</sup> Cf. G. Orwell, *1984*, Signet Book: New York 1953.

<sup>63</sup> Giovanni Paolo II, *Il Rapido Sviluppo. Lettera apostolica* (24.01.2005), AAS 97(2005), n. 14.

<sup>64</sup> Concilio Vaticano II, *Inter mirifica. Decreto* (4.12.1963), AAS 56(1964), n. 1.

<sup>65</sup> Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Communio et Progressio. Istruzione pastorale* (23.05.1971), AAS 63(1971), n. 2; cf. Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Etica nelle Comunicazioni Sociali* (4.06.2000), OsRom (31.05.2000), suppl., inserto tabloid, n. 4; Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio. Lettera enciclica* (7.12.1990), AAS 83(1991), n. 37; „una delle più provvidenziali conquiste del nostro tempo”: GCS 1973.

<sup>66</sup> Paulo VI, *Evangelii nuntiandi. Esortazione Apostolica* (8.12.1975), AAS 58(1976), n. 45.

<sup>67</sup> R. Guardini, *Letters from Lake Como*, citato in: GCS 2024.

## **INTELLIGENZA ARTIFICIALE E UMANESIMO DI FRATERNITÀ**

### **SOMMARIO**

Questo articolo presenta alcune delle «entusiasmanti opportunità» e alcuni «gravi rischi» dell'intelligenza artificiale alla luce del recente magistero di Papa Francesco. Non si tratta di un compito facile, perché il termine “Intelligenza Artificiale” (IA) si riferisce a una “galassia di realtà diverse” e non esiste una definizione univoca di essa. Recentemente c'è stato un salto di qualità con l'IA generativa (prima parte). Le sue sfide devono essere affrontate a livello legislativo ed etico (seconda parte). Più specificamente, il Papa sollecita l'adozione di un umanesimo di fraternità ispirato a Francesco d'Assisi (terza parte).

## **ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND THE HUMANISM OF FRATERNITY**

### **SUMMARY**

This article presents some of the «exciting opportunities and grave risks» of artificial intelligence in light of the recent magisterium of Pope Francis. This is not an easy task, as the term «AI» refers to a «galaxy of different realities» and there is not a single definition of it. Recently there has been a qualitative leap with generative AI (1<sup>st</sup> part). Its challenges must be addressed at the legislative and ethical levels (2<sup>nd</sup> part). More specifically, the Pope urges the adoption of a humanism of fraternity inspired by Francis of Assisi (3<sup>rd</sup> part).

## **KÜNSTLICHE INTELLIGENZ UND DER HUMANISMUS DER BRÜDERLICHKEIT**

### **ZUSAMMENFASSUNG**

In diesem Artikel werden einige der “aufregenden Möglichkeiten” und einige “ernste Risiken” der künstlichen Intelligenz im Lichte des jüngsten Lehramtes von Papst Franziskus vorgestellt. Dies ist keine leichte Aufgabe, denn der Begriff “Künstliche Intelligenz” (KI) bezieht sich auf eine “Galaxie verschiedener Realitäten” und es gibt keine einheitliche Definition dafür. In jüngster Zeit hat es mit der generativen KI einen Quantensprung gegeben (erster Teil). Ihre Herausforderungen müssen auf gesetzgeberischer und ethischer Ebene angegangen werden (zweiter Teil). Der Papst plädiert insbesondere für einen Humanismus der Brüderlichkeit, der sich an Franz von Assisi orientiert (dritter Teil).

**SZTUCZNA INTELIGENCJA I HUMANIZM BRATERSTWA**

## STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł przedstawia niektóre z „ekscytujących możliwości” i niektóre z „poważnych zagrożeń” związanych ze sztuczną inteligencją w świetle niedawnego magisterium papieża Franciszka. Nie jest to łatwe zadanie, ponieważ termin „sztuczna inteligencja” (AI) odnosi się do „galaktyki różnych rzeczywistości” i nie ma dla niego jednej definicji. W ostatnim czasie nastąpił milowy krok w dziedzinie generatywnej sztucznej inteligencji (część pierwsza). Wyzwaniom z nią związanym należy stawić czoła na poziomie legislacyjnym i etycznym (część druga). W szczególności papież opowiada się za humanizmem braterstwa inspirowanym przez Franciszka z Asyżu (część trzecia).

**BIBLIOGRAFIA**

- Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes. Costituzione pastorale* (7.12.1965), AAS 58(1966), p. 1025-1120.
- Concilio Vaticano II, *Inter mirifica. Decreto* (4.12.1963), AAS 56(1964), p. 145-157.
- Paolo VI, *Populorum progressio. Lettera enciclica* (26.03.1967), AAS 59(1967), p. 257-299.
- Paolo VI, *Evangelii nuntiandi. Esortazione Apostolica* (8.12.1975), AAS 58(1976), p. 5-76.
- Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio. Lettera enciclica* (7.12.1990), AAS 83(1991), p. 249-340.
- Giovanni Paolo II, *Il Rapido Sviluppo. Lettera Apostolica* (24.01.2005), AAS 97(2005), p. 265-274.
- Francesco, *Laudato si'*. *Lettera enciclica* (24.05.2015), AAS 107(2015), p. 847-945.
- Francesco, *Discorso al corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (11.01.2016), OsRom 7(2016), p. 4-5.
- Francesco, *Fratelli tutti. Lettera enciclica* (3.10.2020), AAS 112(2020), p. 969-1074.
- Francesco, *Messaggio per la 58 Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali* (24.01.2024), OsRom 19(2024), p. 8.
- Francesco, *Messaggio per la 57 Giornata Mondiale della Pace* (1.01.2024), OsRom 286(2023), p. 2-3.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Communio et Progressio. Istruzione pastorale* (23.05.1971), AAS 63(1971), p. 593-656.
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Appello agli ordini contemplativi* (3.06.1973), in: *The Holy See*,  
[https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/pccs/documents/rc\\_pc\\_pccs\\_doc\\_03061973\\_contemplative-religious\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_03061973_contemplative-religious_it.html) (Accesso: 6.02.2024).
- Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Etica nelle Comunicazioni Sociali* (4.06.2000), OsRom (31.05.2000), suppl., inserto tabloid, p. I-IV.

\* \* \*

- Agrawal A., Gans J., Goldfarb A., *Prediction Machines. The simple economics of Artificial Intelligence*, Harvard Business Review Press: Boston 2022.
- Aguilar González B., *Paradigmas económicos y desarrollo sostenible. La economía al servicio de la conservación*, Euned: San José 2002.
- AI ethics: an Abrahamic commitment to the Rome call (10.01.2023), in: *RenAIssance Foundation* [on-line], <https://www.romecall.org/ai-ethics-an-abrahamic-commitment-to-the-rome-call-2/> (Acceso: 10.03.2024).
- Aristotle, *Nicomachean ethics*, Chicago UP: Chicago 2011.
- Buell E.H., Sigelman L., *Attack Politics: Negativity in Presidential Campaigns Since 1960*, 2<sup>nd</sup> ed., Univ. Press of Kansas: Lawrence 2009.
- Baudrillard J., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Milano 1996.
- Bengio Y., *Learning deep architectures for AI*, Now Pub.: Hanover (Mass) 2009.
- Bilton N., *Artificial Intelligence as a Threat*, NYT (6.11.2014) 2, sec. E.
- Blix H., *A farewell to wars. The growing restraints on the interstate use of force*, Cambridge UP: Cambridge 2023.
- Brooks P., *La comunicazione della fede nell'età dei media elettronici*, ElleDiCi: Leumann 1987.
- Cellan-Jones R., *Stephen Hawking warns artificial intelligence could end mankind*, (2.12.2015), in: *BBC News* [on-line], <https://www.bbc.com/news/technology-30290540> (Acceso: 10.07.2024).
- Cramer M., *A.I. Drone May Have Acted on Its Own in Attack in Libya*, NYT (4.06.2021) 8, sec. A.
- Cronin A.K., *Power to the People: How Open Technological Innovation is Arming Tomorrow's Terrorists*, Oxford UP: New York 2020.
- D'Olimpio L., *The trolley dilemma: would you kill one person to save five?* (3.06.2016), in: *The Conversation* [on-line], <https://theconversation.com/the-trolley-dilemma-would-you-kill-one-person-to-save-five-57111> (Acceso: 10.07.2024).
- Da Silva Gonçalves N., *Intelligenze artificiali e intelligenze incarnate: quale frontiera?* *Intervista a Paolo Benanti*, "La Civiltà Cattolica" 4164(2023), p. 572-586.
- Davis Ch.R., Squire P., *Air force colonel backtracks over his warning about how AI could go rogue and kill its human operators* (3.07.2023), in: *The Business Insider* [on-line], <https://www.businessinsider.com/ai-powered-drone-tried-killing-its-operator-in-military-simulation-2023-6?r=US&IR=T> (Acceso: 10.07.2024).
- Davis E.V.W., *Shadow warfare. Cyberwar policy in the United States, Russia, and China*, Rowman & Littlefield: London 2021.
- Davies H., McKernan B., Sabbagh D., *'The Gospel': how Israel uses AI to select bombing targets in Gaza*, in: *The Guardian* [on-line], <https://www.theguardian.com/world/2023/dec/01/the-gospel-how-israel-uses-ai-to-select-bombing-targets> (Acceso: 11.07.2024).
- Easa K., *Mans Relationships with Technology An Analysis of Marshall McLuhan's "Understanding Media. The Extensions of Man"*, Ebook, GRIN: München 2019.
- Eubanks V., *Automating inequality: How high-tech tools profile, police and punish the Poor*, St Martin's Press: New York 2018.
- European Commission, *Ethics guidelines for trustworthy AI* (8.04.2019), in: *European Commission* [on-line], <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (Acceso: 10.07.2024).

- European Parliament resolution of 12 September 2018 on autonomous weapon systems*, in: *European Parliament* [on-line], [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0341\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2018-0341_EN.html) (Accesso: 10.07.2024).
- Fisher M., *The Chaos Machine: The inside story of how Social Media rewired our minds and our world*, Quercus: London 2023.
- Floridi L., *The Fourth Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford UP: Oxford 2014.
- Frey C.B., Osborne M.A., *The Future of Employment: How Susceptible Are Jobs to Computerisation?*, „Technological Forecasting and Social Change” 114(2017), p. 254-280.
- Gacovski Z., *Natural Language processing*, Arcler Press: Burlington (ON) 2021.
- Gaggi M., *Le falsità intelligenti che minacciano il mondo* (12.10.2023), in: *Corriere della Sera* [on-line], [https://www.corriere.it/opinioni/23\\_ottobre\\_12/falsita-intelligenti-che-minacciano-mondo-5bd02be6-6927-11ee-9c9c-ce3429611a2d.shtml](https://www.corriere.it/opinioni/23_ottobre_12/falsita-intelligenti-che-minacciano-mondo-5bd02be6-6927-11ee-9c9c-ce3429611a2d.shtml) (Accesso: 10.07.2024).
- Gisotti A., *Entrevista a Benanti: La inteligencia artificial al servicio del bien común* (12.12.2023), in: *Vatican News* [on-line], (<https://www.vaticannews.va/es/mundo/news/2023-12/benanti-la-inteligencia-artificial-al-servicio-del-bien-comun.html>) (Accesso: 10.07.2024).
- Hartley D.S., Jobson K.O., *Cognitive superiority. Information to Power*, Springer: Cham 2021.
- Holmström J., *From AI to digital transformation: The AI readiness framework*, „Business Horizons” 65/3(2022), p. 329-339.
- Jamieson K.H., *Cyberwar: How Russian hackers and trolls helped elect a president. What we don't, can't, and do know*, Oxford UP: Oxford 2020.
- Johnsen M., *The future of Artificial intelligence in digital marketing. The next big technological break*, CreateSpace: US 2021.
- Jurkovic I. (archbishop), *Statement to the 2017 group of Governmental experts on LAWS* (Geneva 13.11.2017), in: *Permanent Observer Mission of the Holy See in Geneva* [on-line], <https://nuntiusge.org/wp-content/uploads/2020/05/20171113.pdf> (Accesso: 11.07.2024)
- Lambert D., *Autonomous weapons and cyberconflicts. How Christian ethics can deal with war's new face?*, “Angelicum” 97/1(2020), p. 93-105.
- Lee K.-F., ROY É., *I.A. la plus grande mutation de l'histoire : Qui dominera l'I.A. dominera le monde*, J'ai lu: Paris, 2021.
- Lin P., Jenkins R., Abney K. (ed.), *Robot ethics 2.0. From autonomous cars to artificial intelligence*, Oxford UP: New York 2020.
- Lin P., *The ethical dilemma of self-driving cars*, in: *YouTube* [on-line], <https://www.youtube.com/watch?v=ixIoDYVfKA0&t=8s> (Accesso: 11.07.2024);
- Lynch J., *Il profumo dei limoni. Tecnologia e rapporti umani nell'era di Facebook*, Lindau: Torino 2012<sup>2</sup>.
- Markoff J., *Should Your Driverless Car Hit a Pedestrian if It Would Save Your Life?*, NYT (24.06.2016) 2, sec. B.
- Metz C., Schmidt G., *Tech leaders urge a pause in A.I., citing 'profound risks to society'*, NYT (30.03.2023) 5, sec. 5.
- Millar J., *Ethics settings for autonomous vehicles*, in: ed. P. Lin, R. Jenkins, K. Abney, *Robot ethics 2.0. From autonomous cars to artificial intelligence*, Oxford UP: New York 2020, p. 20-34.
- Mokyr J., *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*, Oxford UP: New York 1990.
- Moravec H., *Mind children. The future of robot and human intelligence*» Harvard UP: Cambridge 1988.

- Mutz D.C., *In-Your-Face Politics: The Consequences of Uncivil Media*, eBook, Princeton University Press: Princeton 2015.
- Mumford L., *Authoritarian and Democratic Technics*, „Technology and Culture” 5/1(1964), p. 1-8.
- Nilsson N.J., *The Quest for Artificial Intelligence: A History of Ideas and Achievements*, Cambridge UP: Cambridge 2010.
- OECD, *Recommendation of the Council on AI* (22.05.2019), in: *OECD Legal Instruments* [on-line]: <https://legalinstruments.oecd.org/en/instruments/OECD-LEGAL-0449> (Acceso: 11.07.2024).
- Orwell G., *1984*, Signet Book: New York 1953.
- Otto Ph., Gräf E. (ed.), *3th1cs. A reinvention of ethics in the digital age?*, iRights media: Berlin 2017.
- Paglia V., Pecoraro R. (ed.), *Robo-Ethics. Humans, machines and health*, Pontifical Academy for Life: Vatican City 2020.
- Paglia V., Pecoraro R. (ed.), *The ‘good’ algorithm? Artificial intelligence: ethics, law, health*, Pontifical Academy for Life: Vatican City 2021.
- Pariser E., *The Filter Bubble: What the Internet Is Hiding from You*, Penguin Press: New York 2011.
- Patsch F., *L’Intelligenza artificiale generative e il nostro futuro. Una urgente necessità di regolamentazione*, “La Civiltà Cattolica” 4162/4(2023), p. 313-325.
- Paulauskas K., *Why cognitive superiority is an imperative* (6.02.2024), in: *NATO Review* [on-line], <https://www.nato.int/docu/review/articles/2024/02/06/why-cognitive-superiority-is-an-imperative/index.html> (Acceso: 11.07.2024).
- Rifkin J., *The Third Industrial Revolution: How Lateral Power Is Transforming Energy, the Economy, and the World*, Palgrave Macmillan: New York 2011.
- Rodríguez Herrera I., Ortega Carmona A., *Los escritos de San Francisco de Asís*, Espigas: Murcia 2003<sup>2</sup>.
- Roose K., *My A.I. Homewrecker Has Turned Into an A.I. Office Drudge*, NYT (15.02.2024) 1, sec. A.
- Russell S.J., Norving P., *Artificial Intelligence: A Modern Approach*, 3<sup>rd</sup> ed., Prentice Hall: Upper Saddle River (NJ) 2010.
- Santaella Braga M.L. (ed.), *Inteligência artificial & redes sociais*, EDUC: São Paulo 2019.
- Schieffer A., Lessem R., *Integral Development: Realising the Transformative Potential of Individuals, Organisations and Societies*, Gower: Farnham - Surrey (UK) 2014.
- Schneier B., *Click Here to Kill Everybody: Security and Survival in a Hyper-connected World*, W.W. Norton & Company: New York 2019.
- Schoeni D., Vestner T., *Ethical Dilemmas in the Global Defense Industry*, Oxford UP: New York 2023.
- Shariff A., Rahwan L., Bonnefon J-F., *Whose life should your car save?*, NYT (6.11.2016) 9, sec. SR.
- Schumacher E.F., *Small is beautiful die Rückkehr zum menschlichen Mass*, Oekom: München 2013.
- Schwab K., *The Fourth Industrial Revolution*, Crown Business: New York 2017
- Stehr N., *Understanding society and Knowledge*, Edward Elgar: Northampton (Mass) 2023.
- Taddeo M., Floridi L., *How AI Can Be a Force for Good*, „Science” 361/6404(2018), p. 751-752.

- Tegmark M., *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina: Milano 2017.
- Tufekci Z., *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest*, Yale UP: New Haven 2017.
- Vara V., *One Year In and ChatGPT Already Has Us Doing Its Bidding*, NYT (31.12.2023) 5, sec. SR.
- Vilmer J.-BJ, *Terminator ethics: Should we ban 'killer robots'?*, in: Ph. Otto, E. Gräf (ed.), *3th1cs. A reinvention of ethics in the digital age?*, iRights media: Berlin 2017, p. 98-113.
- Wagstaff J., *Un nuevo modelo de ejército*, in: *Fondo Monetario Internacional* [on-line], <https://www.imf.org/es/Publications/fandd/issues/2023/12/Case-Studies-New-model-army-Jeremy-Wagstaff> (Acceso: 11.07.2024).
- Winner L., *Do Artifacts Have Politics?*, „Daedalus” 109/01(1980), p. 121-136.





## **GODNOŚĆ PRACOWNIKA I PRACY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *LAUDATO SI'* PAPIEŻA FRANCISZKA**

**Słowa kluczowe:** Laudato si', nauka społeczna Kościoła, praca, pracownik

**Keywords:** Laudato si', catholic social teaching, work, worker

**Schlüsselwörter:** Laudato si', Soziallehre der Kirche, Arbeit, Arbeitnehmer

Praca ma niezwykle znaczenie dla każdego człowieka, społeczeństw ludzkich, dla miejsca ich zamieszkania, a szerzej – dla całej naszej planety, jej trwania oraz pomyślnego rozwoju. Podejmowanie wysiłku na rzecz budowania pokoju, sprawiedliwości społecznej i podnoszenia standardów pracy pozostaje aktualnym zadaniem. Co więcej, w zmiennych okolicznościach pojawiły się nowe kwestie związane m.in. z bezrobociem, wykorzystywaniem pracowników, przemieszczaniem się ludności, pracą niewolniczą czy niesprawiedliwym wynagrodzeniem za pracę.

Jednocześnie trzeba zauważyć, że dochodzą do tego jeszcze kwestie środowiska wykonywanej pracy, wykorzystywanie środowiska naturalnego wraz z wdrażaniem czasem wątpliwych nowych technologii, także wątpliwości co do metody i praktyki ich stosowania. Jednak każdy „rozwój (...) nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczynić się do rozwoju każdego człowieka i całego człowieka”<sup>1</sup>. Prezentowany artykuł jest próbą ukazania godności pracownika i pracy w świetle encykliki papieża Franciszka *Laudato si'*<sup>2</sup>.

---

\* Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba – Wydział Teologiczny UKSW w Warszawie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>, e-mail: [senior@lowicka.eu](mailto:senior@lowicka.eu).

<sup>1</sup> Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Città del Vaticano 1967, nr 14. Por. M. Wyrostkiewicz, *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007, s. 74–76.

<sup>2</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, Città del Vaticano 2015.

## 1. PRACA I OSOBA

Praca nie jest tylko zwyczajną aktywnością, którą wykonuje człowiek jako znak wdzięczności za otrzymane dobra. Nie jest to wyrachowane czynienie czegoś za coś komu innemu. Jest ona najpierw i chyba przede wszystkim, jak wskazuje na to papież Franciszek, „koniecznością, częścią sensu życia na tej ziemi, sposobem dojrzewania, ludzkiego rozwoju i osobistego spełnienia”<sup>3</sup>. Jednak praca ma także charakter podmiotowy. Jest ona bowiem wyrazem naszego stawania się na Boży obraz i Boże podobieństwo (por. Rdz 1,17) i czynienia sobie świata poddanym (por. Rdz 1,18)<sup>4</sup>. Przecież „jesteśmy powołani do pracy od chwili naszego stworzenia”<sup>5</sup>.

Praca jest szczególnie ważna w realizacji i rozwoju osoby, a z drugiej strony ma znaczenie fundamentalne dla rozwoju społecznego, tak we wspólnotach samorządowych, a więc małych ojczyznach, jak i w wielkiej ojczyźnie<sup>6</sup>. Dlatego „dziś bardziej niż kiedykolwiek pracować znaczy pracować z innymi i pracować dla innych: znaczy robić coś dla kogoś”<sup>7</sup>. Każdego dnia ogromne rzesze mieszkańców całego globu ziemskiego pracują, jednocześnie zazwyczaj współpracują z innymi dla wspólnego rozwoju poprzez pracę, a więc aktywność fizyczną i intelektualną, w wielu miastach i wiejskich wspólnotach, z pomocą prostych czy czasem bardzo wyrafinowanych narzędzi. Wszyscy konkretnie i twórczo podejmują miłość bliźniego dla promocji dobra wspólnego, a chciałoby się, aby dla rozwoju cywilizacji miłości<sup>8</sup>.

Ludzkie powołanie do pracy jest także bardzo mocno powiązane z drogą, na której występuje interakcja z naszym środowiskiem i szeroką naturą. „Lekceważenie współzależnych relacji i równowagi, które sam Bóg ustanowił pomiędzy rzeczywistościami stworzonymi, jest obrazą Stwórcy, zamachem na zróżnicowanie biologiczne

<sup>3</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 128.

<sup>4</sup> „Przypomnijmy, że zgodnie z biblijnym opisem stworzenia Bóg umieścił człowieka w dopiero co stworzonym ogrodzie (por. Rdz 2,15) nie tylko, by zatroszczył się o to, co istnieje (pielęgnował to), ale aby w nim pracował (uprawiał go), tak by przynosił on owoce” (Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 124).

<sup>5</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 128.

<sup>6</sup> „Praca gwarantuje godność i wolność człowiekowi i stanowi prawdopodobnie najistotniejszy klucz do całej kwestii społecznej” (*Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014, nr 120). Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1981, nr 3.

<sup>7</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991, nr 31. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*, Aula Nueva del Sínodo, 23–24 de noviembre de 2017, 24.11.2017, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”; Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, nr 273.

<sup>8</sup> „Miłość pełna drobnych gestów wzajemnej troski ma także wymiar obywatelski i polityczny, a przejawia się we wszystkich działaniach, które starają się budować lepszy świat. Umiłowanie społeczeństwa i zaangażowanie na rzecz wspólnego dobra są doskonałą formą miłości, która nie tylko wpływa na relacje między ludźmi, ale «w skali makro: na stosunki społeczne, ekonomiczne i polityczne»” (Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 231). Por. Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2009, nr 2.

i ostatecznie na życie”<sup>9</sup>. Zatem człowiek, „któremu Bóg powierzył stworzenie, musi je kontemplować, troszczyć się o nie i używać go, szanując zawsze porządek nadany mu przez Stwórcę”<sup>10</sup>.

Człowiek jest powołany do pracy dla ochrony ogrodu świata, ogrodu Eden (por. Rdz 2,15). To znaczy ma roztropnie uprawiać ziemię, aby służyła ludzkim potrzebom, bez jednoczesnego pomniejszania troski o zadane zatroskanie o Boże stworzenie, co więcej – także do stawiania w jego obronie<sup>11</sup>. Zatem teksty biblijne „zachęcają nas (...) do uprawiania i doglądania” ogrodu świata (por. Rdz 2,15). Podczas gdy „«uprawianie» oznacza oranie i kultywowanie, to «doglądanie» oznacza chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie. Pociąga to za sobą relację odpowiedzialnej wzajemności między człowiekiem a naturą”<sup>12</sup>.

Ze względu na wartość pracy oczywiste jest, że „zgodnie z biblijnym opisem stworzenia Bóg umieścił człowieka w dopiero co stworzonym ogrodzie (por. Rdz 2,15) nie tylko, by zatroszczył się o to, co istnieje (pielęgnował go), ale by przynosił on owoce. W ten sposób robotnicy i rzemieślnicy «podtrzymują odwieczne stworzenie» (Syr 38,34)”. W istocie ludzka interwencja, która zapewnia roztropny rozwój stworzenia, jest najbardziej adekwatną formą zatroszczenia się o nie, ponieważ zakłada przyjęcie postawy narzędzia Boga, aby pomagać w wyłanianiu się potencjalności, jakie On sam wypisał w rzeczach: „Pan stworzył z ziemi lekarstwa, a człowiek mądry nie będzie nimi gardził (Syr 38,4)”<sup>13</sup>. Zatem praca jest drogą do rozwoju, ale tylko wówczas, gdy służy integralnemu rozwojowi, który przynosi dobro całemu ekosystemowi życia: tak indywidualnie poszczególnym osobom, jak i społecznościom oraz całej planecie oraz w nierozdzielnych jeszcze sferach ją otaczających.

W tak humanistycznej i integralnej wizji praca nie może być rozumiana tylko jako towar czy zwyczajne narzędzie w łańcuszku produkcyjnym dóbr i usług<sup>14</sup>. Wydaje się bowiem, że od kiedy została ona rozeznana jako fundament ludzkiego rozwoju, ma priorytet nad wszystkimi innymi czynnikami produkcji, także włączając kapitał. Można powiedzieć, że „praca ze względu na swój podmiotowy czy też osobowy charakter przewyższa każdy inny czynnik produkcji: zasada ta obowiązuje przede wszystkim w odniesieniu do kapitału”<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, nr 125.

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Por. KDK 34; Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 25; Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 255.

<sup>12</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 67; por. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 326, 451; G. von Rad, *Genesi. La storia delle origini*, Brescia 1993, s. 98–118; C. Westermann, *Genesi*, Monferrato 1989, s. 27–41.

<sup>13</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 124.

<sup>14</sup> „Błąd kapitalizmu pierwotnego może powtórzyć się wszędzie tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany poniekąd na równi z całym zespołem materialnych środków produkcji, jako narzędzie, a nie – jak to odpowiada właściwej godności jego pracy – jako podmiot i sprawca, a przez to samo także jako właściwy cel całego procesu produkcji” (Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 7).

<sup>15</sup> Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 276. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*.

W tym kontekście szczególnie wyraźnie jawi się etyczny imperatyw ku obronie miejsc pracy, a więc m.in. pytanie o prawo do zatrudnienia. Dlatego, mając na względzie „godność każdej osoby ludzkiej oraz dobro wspólne (...) naprzykrzamy się, gdy mówimy o obronie miejsc pracy”<sup>16</sup>. Jednocześnie „wzrost równowagi wymaga czegoś więcej niż wzrostu gospodarczego, chociaż go zakłada: wymaga (...) stwarzania miejsc pracy”<sup>17</sup>. Z drugiej strony „ekonomia nie może już dłużej uciekać się do środków będących nową trucizną, gdy pragnie się powiększyć dochody, redukując rynek pracy i powiększając w ten sposób liczbę nowych wykluczonych”<sup>18</sup>. Chodzi także o to, „by rządzący i władza finansowa podnieśli wzrok i poszerzyli swoje perspektywy, by postarali się, aby godna praca, oświata i opieka zdrowotna były dostępne dla wszystkich obywateli”<sup>19</sup>.

## 2. WSPÓLNOTOWOŚĆ PRACY

Niekiedy można zauważyć, że wiele faktów wskazuje, iż praca może być jakąś przeszkodą w pełnym rozwoju osobowościowym. Nie służy w dążeniu i zachowaniu Bożych oczekiwań ze strony istot stworzonych oraz odkupionych. Dotyczy to szczególnie pytań o godność pracy i pracownika. Przecież działalność ta ostatecznie ma na celu doskonalenie człowieka i świata<sup>20</sup>. „Praca ludzka ma swoją wartość etyczną, która wprost i bezpośrednio pozostaje związana z faktem, iż ten, kto ją spełnia, jest osobą, jest świadomym i wolnym, czyli stanowiącym o sobie podmiotem”<sup>21</sup>.

Mając to na względzie, należy zadać sobie także pytania o podejmowanie lub niepodejmowanie określonego rodzaju pracy oraz o całość jej spełniania przy uwzględnieniu wielorakich uwarunkowań. Także sukces osiągnięty drogą niemoralną przekreśla wartość pracy<sup>22</sup>. Ważne jest uwzględnianie wszystkich czynników wpływających na techniczny, ekonomiczny i społeczny wymiar pracy w świecie współczesnym<sup>23</sup>. To generuje także pytania o tworzenie i promowanie określonych rodzajów pracy, zwłaszcza w kontekście lokalnego zapotrzebowania<sup>24</sup>.

To jest oczywiście skomplikowane zagadnienie, a często niestety poddane manipulacjom. W dzisiejszym jednoczącym się świecie odpowiedź na kompleksowe zagadnienie pracy wymaga gruntownych i interdyscyplinarnych analiz. Jawi się także

<sup>16</sup> Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013, nr 203.

<sup>17</sup> Tamże, nr 204.

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Tamże, nr 205. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si”*.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 9, 15.

<sup>21</sup> Tamże, nr 6.

<sup>22</sup> Por. tamże, nr 15.

<sup>23</sup> Por. tamże, nr 4–5.

<sup>24</sup> „Przedsiębiorczość, będąca szlachetnym powołaniem zmierzającym do wytwarzania bogactwa i udoskonalania świata dla wszystkich, może być bardzo owocnym sposobem promowania regionu, w którym zlokalizowane są jej działania, zwłaszcza jeśli przyjmuje, że tworzenie miejsc pracy jest nieuniknioną częścią jej służby na rzecz dobra wspólnego” (Franciszek, Encyklika *Laudato si*, nr 129).

problem redefinicji pracy w świetle nowych wyzwań społeczno-ekonomicznych i rzeczywistości politycznych, szczególnie tych, które przybierają wieloraką postać biedy czy ubóstwa. Jednak ciągle aktualna pozostaje konieczność troski o ubogich dnia dzisiejszego i przypominania o „opcji preferencyjnej na rzecz ubogich”<sup>25</sup>.

Jakże błędny jest model rozwoju ekonomicznego oparty tylko na materialnych wymiarach osoby. Kolejnym elementem błędu antropologicznego w tej sferze jest przedkładanie jednokierunkowych zysków jednych z jednoczesnym wykluczeniem drugich. Tutaj także, stosunkowo często, dochodzi jeszcze szkodliwa działalność na rzecz środowiska naturalnego. Zatem „niezbędne się staje stworzenie systemu normatywnego, zawierającego nienaruszalne ograniczenia i zapewniającego ochronę ekosystemów, zanim nowe formy władzy pochodzące z paradygmatu techniczno-ekonomicznego doprowadzą do zniszczenia nie tylko polityki, ale także wolności i sprawiedliwości”<sup>26</sup>. Ostatecznie jednak zło w przestrzeni społecznej pochodzi z serca człowieka, a nie tylko z okoliczności zewnętrznych<sup>27</sup>. Jednak grzech społeczny to pojęcie analogiczne, albowiem za grzech są zawsze odpowiedzialne konkretne osoby<sup>28</sup>.

Nowe kursy i trendy cywilizacyjne wspierające rozwój ekonomiczny wymagają, aby widzieć osobę i pracę w centrum całego rozwoju. Konieczne są także starania o integralność wpisania pracy w całość kształtu realiów środowiskowych. Łatwo można zauważyć, iż wszystkie te elementy są wewnętrznie powiązane, a niekiedy nawet współzależne. „Wszystko jest ze sobą powiązane. Dlatego konieczne jest połączenie troski o środowisko ze szczerą miłością do człowieka i z ciągłym zaangażowaniem wobec problemów społecznych”<sup>29</sup>.

Stąd potrzebne jest pilne poszukiwanie pełni zrozumienia tych wielopłaszczyznowych fenomenów cywilizacyjnych współczesności, odnoszących się do pracy i pracowników. Właściwe zrozumienie często ułatwia podejmowanie stosownych działań, przy czym pamiętać należy, że „wszystko jest ze sobą połączone. Jeśli człowiek ogłasza siebie jako niezależnego od rzeczywistości i staje się władcą absolutnym, kruszy się sama podstawa jego istnienia, ponieważ «zamiast pełnić rolę współpracownika Boga w dziele stworzenia, człowiek zajmuje Jego miejsce i w końcu prowokuje bunt natury»”<sup>30</sup>. Przecież przez pracę człowiek włącza się w dzieło Boga Stwórcy, zaproszony przez Niego do „włodarstwa” nad całym stworzonym światem (por. Rdz 1,28)<sup>31</sup>.

<sup>25</sup> Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 156–162; L. Sandonà, *Ecologia umana*, Padova 2015, s. 107–109.

<sup>26</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 53.

<sup>27</sup> Por. J.M. Bergoglio, *Zepsucie i grzech*, tłum. L. Wrona, Kraków 2013, s. 18; A. Spadaro, *Od Benedykta XVI do Franciszka. Kronika przelomu pontyfikatów*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2014, s. 74–76.

<sup>28</sup> „Grzech społeczny jest owocem, nagromadzeniem i zbiorem wielu grzechów osobistych (...). Sytuacja – a więc także instytucja, struktura, społeczeństwo – nie jest sama przez się podmiotem aktów moralnych, dlatego nie może być sama w sobie dobra i zła. Na dnie każdej sytuacji grzechu znajdują się zawsze osoby, które grzech popełniają” (Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia*, Città del Vaticano 1984, nr 16).

<sup>29</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 53.

<sup>30</sup> Tamże, nr 117. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 37.

<sup>31</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 25.

Zatem pilnie potrzeba wyrobić w sobie oraz w innych generalne „przekonanie, że wszystko na świecie jest ściśle ze sobą powiązane”<sup>32</sup>.

Realizm wspólnoty ziemi winien wyzwalać coraz pełniejsze zrozumienie realizmu osobowego każdej istoty ludzkiej. „Wszystko jest ze sobą powiązane. (...) Tak jak są ze sobą powiązane różne składniki planety – fizyczne, chemiczne i biologiczne – tak też gatunki żyjące stanowią pewną sieć, którą nieustannie rozpoznajemy i uczymy się rozumieć”<sup>33</sup>. Faktycznie „wszystko jest połączone, a to nas zachęca do dojrzwania w duchowości globalnej solidarności, która emanuje z tajemnicy Trójcy Świętej”<sup>34</sup>.

Praca ludzka, będąc służbą człowiekowi, wkładem w rozwój samego siebie i w dobro wspólne, staje się także konkretną aplikacją przykazania miłości bliźniego, może kształtować wspólnotę ludzi solidarnych i być jedną z podstawowych płaszczyzn ewangelizacji we współczesnym świecie<sup>35</sup>. Do tego dochodzi jeszcze kultura, która polega na tym, że „człowiek wykorzystuje coś, co już istnieje i czemu on nadaje formę i znaczenie. Taki sposób działania jest właściwy człowiekowi jako obrazowi Boga”<sup>36</sup>.

### 3. WKŁAD PIERWSZEGO POTRÓJNEGO T

Ciekawym wkładem w tę integralną dyskusję o problemach godności pracownika i samej pracy jest, zaproponowane przez niektóre ruchy społeczne czy związki zawodowe, potrójne T: *tierra, techo, trabajo*, a więc (z hiszpańskiego) ziemia, dach, praca<sup>37</sup>. Jest to odrzucenie systemów ekonomicznego rozwoju, które popychają ludzi do bezrobocia, bezdomności i emigracji<sup>38</sup>. „Dziś zarówno wierzący, jak i niewierzący są zgodni, że ziemia jest zasadniczo wspólnym dziedzictwem, którego owoce powinny służyć wszystkim”<sup>39</sup>. Dlatego godna propagowania jest wdzięczność za „szacunek dla przyrody i za miłość do matki ziemi, jako źródła pożywienia, wspólnego domu i ołtarza ludzkiego dzielenia się”<sup>40</sup>. Zatem „nie jest zgodne z planem Bożym, by rozporządzać tym darem tak, że z jego dobrodziejstw korzystałoby jedynie nieliczni”<sup>41</sup>.

<sup>32</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 16.

<sup>33</sup> Tamże, nr 138.

<sup>34</sup> Tamże, nr 240. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*.

<sup>35</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 9–10.

<sup>36</sup> Jan Paweł II, *List do artystów*, Città del Vaticano 1999, s. 1.

<sup>37</sup> Por. Franciszek, *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*, Aula Pablo VI, 5.11.2016, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”.

<sup>38</sup> „Zachęta do poszukiwania innych sposobów rozumienia ekonomii i postępu, potrzeba otwartej i szczerej dyskusji, poważna odpowiedzialność polityki międzynarodowej i lokalnej, kultura odrzucenia oraz propozycja nowego stylu życia. Kwestie te nigdy nie będą zamknięte i zaniechane, ale wręcz nieustannie podejmowane i ubogacane” (Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 16).

<sup>39</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 93. Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 31; Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987, nr 33.

<sup>40</sup> *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, nr 472.

<sup>41</sup> Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi. Homilia podczas Mszy św. w Recife – do pracujących na roli, 7.07.1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. III, 2, 1980, Poznań–Warszawa 1987, nr 4.

Owa globalność prowadzi do opinii: „W tym kontekście, obok znaczenia małych codziennych gestów, miłość społeczna skłania nas do myślenia o wielkich strategiach, które skutecznie powstrzymałyby degradację środowiska i zachęciły do «kultury troski», przenikającej całe społeczeństwo»<sup>42</sup>. Tych problemów nie można sprowadzić do wymiaru strat i zysków finansowych. Trzeba je widzieć szerzej, również w kategoriach nadprzyrodzonych<sup>43</sup>. Człowiek bowiem został odkupiony wraz ze światem (por. Ef 1,10; Rz 8,19-21)<sup>44</sup>. Tutaj staje także „nasza uciskana i zdewastowana ziemia, która «jęczy i wzdycha w bólach rodzenia» (Rz 8,22). Zapominamy, że my sami jesteśmy z prochu ziemi (por. Rdz 2,7)»<sup>45</sup>.

To przeznaczenie ziemskich dóbr dla wszystkich mocno akcentuje Sobór Watykański II: „Bóg przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słusznej mierze docierać do wszystkich; przewodniczy temu sprawiedliwość, a miłość jej towarzyszy»<sup>46</sup>. Zasada ta wymaga specjalnego zastosowania do właścicieli ziemskich, tak na wsi, jak i na terenach miejskich. Winno być tutaj, za pomocą prawnych procedur i w konsekwencji odpowiednich uregulowań, zagwarantowane „ich wykorzystanie zgodnie z kryteriami sprawiedliwości, słuszności i poszanowania praw człowieka»<sup>47</sup>.

W tej materii kryterium sprawiedliwości jest zastosowaniem zasady par excellence powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich, przy czym prawo to odnosi się do każdej osoby ludzkiej<sup>48</sup>. „Podporządkowanie dóbr jest zatem uniwersalnym prawem jej użytkowania, jest «złotą regułą» zachowań społecznych oraz «pierwszą zasadą całego porządku społeczno-etycznego». Tradycja chrześcijańska nigdy nie uznała prawa do własności prywatnej za absolutne i nienaruszalne i podkreślała społeczną funkcję wszelkiej formy własności prywatnej»<sup>49</sup>.

Coraz głębsza świadomość wielorakich zależności między pracą a środowiskiem zmusza człowieka do ponownego przemyślenia różnych zadań, które winny być szczególnie promowane, wręcz premiiowane w przyszłości. Ich stosowanie staje się swoistym testem na wiarygodność wypowiedzianych deklaracji. Oczywiście trzeba

<sup>42</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 321. Por. J.M. Lipniak, „*W trosce o wspólny dom*”. *Ekologiczny aspekt pontyfikatu papieża Franciszka*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafuński, Wrocław 2016, s. 13–144.

<sup>43</sup> Por. S. Urbański, *Ekoteologia duchowości a ochrona środowiska*, w: *Humanistyczny profil ochrony środowiska*, red. A. Abdank-Kozubski, J.W. Czartoszewski, Warszawa 2003, s. 236.

<sup>44</sup> Por. B. Sesboué, *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris–Montréal 1977, s. 59–67.

<sup>45</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 2.

<sup>46</sup> KDK 69. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*; H.D. Wendland, *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, s. 42–46; T. Koch, *Gesellschaft und Reich Gottes*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, t. 28, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 5–60.

<sup>47</sup> Papińska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 283.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 14; Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Puebla, 28.01.1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jarocho, t. II, 1, 1979, Poznań 1990, s. 91–94.

<sup>49</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 93.

jednocześnie dostrzegać uwarunkowania miejsca i przestrzeni. Pytać o przenoszenie testowanych działań w inne miejsca. Szczególnym zjawiskiem, które wymaga powszechnej kontroli, jest np. zanieczyszczające środowisko składowanie paliw poprzemysłowych.

Współcześnie konieczne jest przejście od obecnego modelu źródeł energii do źródeł odnawialnych, gdyż to będzie m.in. realnym wyrazem autentycznej troski o naszą matkę Ziemię, bez tego zaś niemożliwa jest praca<sup>50</sup>. „Wiemy, że technologia oparta na spalaniu silnie zanieczyszczających paliw kopalnych, zwłaszcza węgla, ale także ropy naftowej, a w mniejszym stopniu gazu, powinna być stopniowo zastąpiona”<sup>51</sup>.

Z drugiej strony byłoby jednak nieuczciwe dokonanie tego przejścia energetycznego za cenę pomniejszenia wydatków dla potrzebujących. Przecież właściwie rozumiana ekologia środowiskowa „oparta jest na Ewangelii sprawiedliwości, solidarności i powszechnego przeznaczenia dóbr, która także przezwycięża logikę utylitarną i indywidualistyczną niezdolną do podporządkowania sił ekonomicznych i technologicznych kryteriom etycznym”<sup>52</sup>.

Nigdy nie można występować przeciwko pracy i dachowi potrzebujących. Zwłaszcza w przypadku ich dóbr ziemskich nie może dochodzić do form przemocy wobec samych pracowników czy ich rodzin, ponieważ promując i broniąc pracy, należy brać pod uwagę relacje między ziemią, dachem i pracą<sup>53</sup>. To swoiste symbole, obrazowe syntezy respektowania godności człowieka, jego pracy oraz jej owoców.

#### 4. WKŁAD DRUGIEGO POTRÓJNEGO T

Innym wkładem w zrozumienie reakcji na bieżące zadania związane z pracą i pracownikami jest drugi układ potrójnego T w języku angielskim: *tradition, time, technology*, a więc tradycja, czas i technologia<sup>54</sup>.

Słowo tradycja ma pochodzenie z języka łacińskiego: *tradere* w szerokim sensie oznacza przekazywać innym, donosić, przenosić, szczególnie następnym pokoleniom. Na polu pracy jednak istnieje nie tylko potrzeba przekazywania zdobytych technologii, najnowszych osiągnięć (know-how), ale także doświadczeń, wizji i nadziei. Międzypokoleniowa dynamika pracy jest fundamentem w tym momencie historii ludzkości.

<sup>50</sup> „Mimo iż bardziej docenia się naturę, wyraźnie obserwujemy, na jak wiele sposobów człowiek zagraża, a nawet niszczy swój «habitant». «Siostra nasza, matka ziemia» jest naszym wspólnym dobrem i miejscem przymierza Boga z ludźmi i z całym stworzeniem” (*Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, nr 125). Por. Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 92.

<sup>51</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 165.

<sup>52</sup> *Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy*, nr 474.

<sup>53</sup> Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*.

<sup>54</sup> Por. Franciszek, *Defend the dignity of workers and of work*, Aula Nueva del Sinodo, 24.11.2017, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”. We wcześniej przywołanych wypowiedziach występuje jeszcze inne, nieco zmienione potrójne T: *trabajo, tiempo, tecnologia*. Zob. Franciszek, *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*; Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*.



Właśnie dziś wydaje się szczególnie niezbędne twórcze połączenie doświadczeń mądrości z dynamiczną pasją we wspólnej misji dla każdej osoby ludzkiej, rodzin, całej ludzkości i dla naszego wspólnego, ziemskiego domu<sup>55</sup>.

W określeniu czas poznaje się, że „nieustannie wzrastająca szybkość przemian ludzkości i naszej planety łączy się dziś z intensyfikacją rytmu życia i pracy, w tym, co po hiszpańsku niektórzy nazywają *rapidación* (przyspieszenie)”<sup>56</sup>. Jednocześnie jednak obserwuje się, że „dołącza się do tego problem, iż cele tych szybkich i ciągłych zmian niekoniecznie są zorientowane na dobro wspólne i ludzki rozwój, zrównoważony i integralny”<sup>57</sup>.

Współcześnie trzeba jakby zatrzymać zrozumienie czasu i docenić go w jego urywkach czy etapach drogi, podobnie trzeba głębiej go cenić, jakby na kształt wielkiego biznesu. W rzeczywistości bowiem czas jest darem, dla wierzących darem od Boga. Ważne jest, aby go zrozumieć, umieć przyjąć i wręcz umiłować. To w nim cała ludzkość i każdy człowiek z osobna może rozpocząć proces jeszcze większej humanizacji współczesności w drodze naprzód w spodziewanym rozwoju cywilizacyjnym. Oczekiwana jest większa uwaga na rzecz wszelkiego życia, które nas otacza, właśnie w tym konkretnym czasie. Chodzi tutaj zarówno o ochronę „habitatów” różnych gatunków i form życia, jak i ściśle rozumianą ekologię człowieka<sup>58</sup>.

Dlatego potrzebny jest czas na pracę, ale i na odpoczynek, czas na trudy, ale i na kontemplację piękna ludzkiej pracy oraz natury. Cykl pracy i odpoczynku jest wpisany w ludzką naturę. Jest to zgodne z wolą samego Boga. „Siódmego dnia Bóg odpoczął od wszystkich swoich dzieł. Bóg nakazał Izraelowi, aby każdy siódmy dzień był dniem odpoczynku, szabatem (Rdz 2,2-3; Wj 16,23; 20,10)”<sup>59</sup>. Więcej: „Prawo cotygodniowego odpoczynku nakazywało powstrzymanie się od pracy siódmego dnia: «aby odpoczął twój wół i osioł i odetchnęli syn twojej niewolnicy i cudzoziemiec» (Wj 23,12)”<sup>60</sup>.

Dlatego potrzebne jest „uznanie przyrody za wspaniałą księgę, w której Bóg do nas mówi i przekazuje nam coś ze swego piękna i dobroci. (...) Świat to coś więcej niż problem do rozwiązania, jest on radosną tajemnicą, którą podziwiamy w zachwycie, oddając chwałę Bogu”<sup>61</sup>. Jakby czekał na zachwyty nad stworzeniem (por. Ps 8,2;

<sup>55</sup> „Możemy uwolnić własne życie i świat od zatrucia i zanieczyszczenia, które mogą zniszczyć teraźniejszość i przyszłość. Możemy oczyścić i zachować bez skazy źródła stworzenia i w ten sposób wraz ze stworzeniem, które uprzedza nas jako dar, czynić to, co słuszne i zgodne z wewnętrznymi wymaganiami i celowością stworzenia” (Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Città del Vaticano 2007, nr 35).

<sup>56</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 18.

<sup>57</sup> Tamże: „Zmiana jest czymś pożądanym, ale budzi niepokój, kiedy prowadzi do degradacji świata i jakości życia znacznej części ludzkości”.

<sup>58</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 38; Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995, nr 42.

<sup>59</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 71; por. Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, Città del Vaticano 1998, nr 65.

<sup>60</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 237. Por. M. Biskup, *Niedziela w formacji duchowości ekologicznej*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 15–22.

<sup>61</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 12.

Rz 1,20)<sup>62</sup>. Każdy człowiek potrzebuje czasu, aby zejść w głębię i istotę samej rzeczywistości, by urzeczywistnić osobowo znaczenie obecnego istnienia oraz środowiska jego spełniania, i to w tym właśnie momencie, a nie tylko angażować siebie i wszystkie swe siły w nieustanne pędzenie do następnym momentów życia i pracy. Zagrożenie stanowi także nastawienie wyłącznie na przyjemność i konsumpcję (por. Flp 3,19).

Świat współczesny dostrzega, że nowe technologie przyczyniają się do powstawania wielu dóbr i stwarzają nowe możliwości dla rozwoju ludzkości. Z drugiej jednak strony jawią się sugestie czy wręcz konieczność powstrzymania działań rozwojowych, kiedy są one powiązane z paradygmatem siły i terroru, dominacji i manipulacji, a nawet wojny<sup>63</sup>. Dlatego potrzebna jest pilna refleksja nad „panującym paradygmatem technokratycznym i miejscu, jakie zajmuje w nim człowiek i jego działania w świecie”<sup>64</sup>. Oczywiście jest zatem, że „konieczne jest spowolnienie marszu, aby obserwować rzeczywistość w inny sposób, gromadzić osiągnięcia pozytywne i zrównoważone, a jednocześnie przywrócić wartości i wielkie cele unicestwione z powodu megalomańskiego niepohamowania”<sup>65</sup>.

We współczesnym kontekście swoistej rewolucji przemysłowej, która charakteryzuje się szybką i wręcz wyrafinowaną technologią digitalną, robotami i sztuczną inteligencją, świat potrzebuje ogólnoswiatowych instytucji o charakterze kontrolnym. Wielorakie zdolności zmieniania, zastępowania czy wymiany niestety coraz szerzej rozpowszechniają toksyczną mentalność, które nie uznaje żadnych granic technologicznych. Dla niej nie ma znaczenia, czy podejmowane działania prowadzą do degradacji społecznych, czy wobec środowiska. Dla niej nie ma znaczenia, co jest używane i odrzucane. Dotyczy to także osób. Dla niej nie ma znaczenia, czy jest to dramatyczna, ciężka, wręcz niewolnicza praca dzieci albo wielorakie zjawiska, które prowadzą do bezrobocia młodocianych.

Z zasady dzieci nie powinny pracować na roli ani w innych miejscach, a jeśli, to tylko nad sprawiedliwym spełnianiem swoich marzeń oraz w integralnym procesie własnego rozwoju. Tym czasem „młodzi ludzie doświadczają form wykluczenia i marginalizacji. Pierwszą i najpoważniejszą z nich jest bezrobocie wśród młodzieży, które w niektórych krajach osiąga poziom horrendalny. Brak pracy nie tylko powoduje ubóstwo, ale także ogranicza zdolność młodych do marzeń i nadziei oraz pozbawia ich możliwości przyczyniania się do rozwoju społeczeństwa”<sup>66</sup>. Zatem powstaje wielka frustracja z powodu niemożliwości współdziałania w budowaniu dobra wspólnego oraz budowaniu lokalnych społeczności i ich perspektyw<sup>67</sup>.

Papież Franciszek zauważa, że „jest to kwestia delikatna, którą polityka powinna traktować jako zagadnienie priorytetowe, szczególnie teraz, kiedy prędkość zmian technologicznych wraz z obsesją zmniejszania kosztów pracy może szybko doprowa-

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Por. tamże, nr 102–114.

<sup>64</sup> Tamże, nr 101.

<sup>65</sup> Tamże, nr 114.

<sup>66</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, Città del Vaticano 2019, nr 270.

<sup>67</sup> Por. *Dokument końcowy XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: „Młodzi, wiara i rozeznanie powołania”* nr 60, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [on-line], <https://episkopat.pl/dokument-koncowy-synodu-biskupow-mlodzi-uczestnikami-i-wspoltworcami-zgromadzenia/> (dostęp: 3.05.2024).

dzic do zastąpienia licznych miejsc pracy urządzeniami mechanicznymi”<sup>68</sup>. Współcześnie wielu młodych bezrobotnych i niepewnych pracy oraz swego zatrudnienia często jest powiązanych z ekonomicznymi problemami poszukiwania pracy i nowego środowiska, z nowymi -technologiami, z technokratyczną kulturą, która nie ma człowieka w swoim centrum. Co więcej, zauważa się w niej brak praktycznej woli ukierunkowanej na głębsze rozeznanie tego kompleksowego zagadnienia<sup>69</sup>.

Dlatego już Paweł VI odniósł się do problematyki ekologicznej, wskazując na kryzys będący dramatyczną konsekwencją niekontrolowanej działalności człowieka, który „wskutek nierozważnego wykorzystywania przyrody powoduje niebezpieczeństwo jej zniszczenia, oraz że z kolei on sam padnie ofiarą tej degradacji”<sup>70</sup>.

Niestety, dziś często globalizacja „zakłada (...) fałszywe przekonanie o nieskończonej dostępności dóbr naszej planety, co prowadzi do ich «wyciskania» aż od ostatecznych granic, a nawet ponad granice. Chodzi o błędne założenie, że «w przyrodzie istnieje nieograniczona ilość energii i zasobów do wykorzystania, i że możliwe jest ich szybkie odtworzenie oraz że negatywne skutki manipulacji w porządku naturalnym mogą zostać łatwo naprawione»”<sup>71</sup>.

Współcześnie nie jest zaskoczeniem, że „młodzi wymagają od nas zmian. Zastanawiają się, jak to możliwe, że ubiegamy się o budowanie lepszej przyszłości, nie myśląc o kryzysie środowiska i cierpieniach ludzi zepchniętych na margines społeczeństwa”<sup>72</sup>. Co więcej, „w minionych latach światowe spotkania na rzecz środowiska nie odpowiedziały na oczekiwania ze względu na brak woli politycznej, nie doprowadziły też do prawdziwie znaczących i skutecznych porozumień globalnych w dziedzinie środowiska”<sup>73</sup>.

Powinniśmy słuchać młodego pokolenia w zamiarze, aby przeciwstawić się dominującym zachwianiom poprzez postawę właściwej troski: troski o Ziemię i troski o przyszłe pokolenia. „Pojęcie dobra wspólnego dotyczy również przyszłych pokoleń. Międzynarodowe kryzysy gospodarcze w sposób okrutny ukazały szkodliwe skutki, jakie powoduje brak troski o los przyszłych pokoleń. Nie można mówić o zrównoważonym rozwoju bez solidarności między pokoleniami”<sup>74</sup>.

Globalne instytucje świata pracy są dobrze, wręcz bogato wyposażone, aby promować, obok Kościoła, odpowiedzialność troski, zaangażowania konkretnych ludzi oraz całej rodziny ludzkiej o właściwe rozumienie pracy oraz wielorakich praw pracowniczych, a także samych pracowników. Czy to jednak czynią? Dlatego pilnie

<sup>68</sup> Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, nr 271.

<sup>69</sup> Por. tamże.

<sup>70</sup> Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, Città del Vaticano 1971, nr 21.

<sup>71</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 106, por. także nry 109, 149, 166; Papieska Komisja Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, nr 462.

<sup>72</sup> Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, nr 13.

<sup>73</sup> Tamże, nr 166.

<sup>74</sup> Tamże, nr 159. Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*; A.F. Dziuba, *W trosce o wspólny dom w blasku „Laudato si'”*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si'”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 109–123.

potrzebne są promocja i wręcz obrona miejsc pracy przy jednoczesnej świadomości więzi i powiązań między tradycją, czasem i bogactwem nowoczesności<sup>75</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

W dzisiejszym wewnętrznie powiązanim i kompleksowym świecie pilnie potrzebna jest większa świadomość znaczenia dobra obejmującego i przywiązanego do pracy. Jest to przecież jedna z podstawowych części ludzkiej tożsamości, konieczna dla zwyczajnego, ludzkiego rozwoju i żywotności przyszłości ziemskiej planety. Dlatego potrzeba ludzi i instytucji do obrony godności człowieka pracy, godności każdego z pracowników, wobec dobra Ziemi, naszego wspólnego domu. Przypomina o tym w encyklice *Laudato si'* papież Franciszek, akcentując w swoim nauczaniu rzeczywistość osoby i pracy, które stanowią zwrotne prawdy antropologiczne. Dla Franciszka ważna jest również wspólnotowość pracy, co pozwala nam lepiej rozumieć jej służebności i relacyjność. Dokładniejsza analiza encykliki pozwala dostrzec jej związki z katolicką nauką społeczną, w tym także z nauczaniem Jana Pawła II. Twierdził on bowiem: „Praca jest, jak powiedziano, powinnością, czyli obowiązkiem człowieka i to w wielorakim tego słowa znaczeniu. Człowiek powinien pracować zarówno ze względu na nakaz Stwórcy, jak też ze względu na swoje własne człowieczeństwo, którego utrzymanie i rozwój domaga się pracy. Powinien człowiek pracować ze względu na bliźnich, zwłaszcza ze względu na swoją rodzinę, ale także ze względu na społeczeństwo, do którego należy, na naród, którego jest synem czy córką, ze względu na całą rodzinę ludzką, której jest członkiem, będąc dziedzicem pracy pokoleń, a zarazem współtwórcą przyszłości tych, którzy po nim nastaną w kolei dziejów. To wszystko składa się na szeroko pojętą moralną powinność pracy”<sup>76</sup>. Ciekawym rozwinięciem tego przesłania wydaje się wskazanie przez papieża Franciszka na potrójne T: *tierra, techo, trabajo*, a więc ziemię, dach i pracę. Dalszym dopowiedzeniem jest drugie potrójne T: *tradition, time, technology*, a więc tradycja, czas i technologia.

## GODNOŚĆ PRACOWNIKA I PRACY W ŚWIETLE ENCYKLIKI *LAUDATO SI'* PAPIEŻA FRANCISZKA

### STRESZCZENIE

Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka, może wbrew pierwszemu wrażeniu, ma wiele treści z tematyki katolickiej nauki społecznej. Bardzo żywo obecna jest w tym dokumencie rzeczywistość osoby i pracy, które stanowią zwrotne prawdy antropologiczne. Papież wskazuje także na wspólnotowość pracy, co pozwala na wyraźniejsze rozumienie służebności i relacyjności pracy. W nauczaniu papieskim pojawia się także, jako pewien klucz do analizy

<sup>75</sup> Por. Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si'”*.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 16.

rzeczywistości, potrójne T: *tierra, techo, trabajo*, a więc ziemia, dach i praca. Dalszym dopowiedzeniem jest drugie potrójne T: *tradition, time, technology*, a więc tradycja, czas i technologia. Wszystkie powyższe klucze analityczne zwracają uwagę na wewnętrzne powiązania i złożoność świata pracy i pracowników. To jedna z podstawowych ludzkich tożsamości, konieczna dla ludzkiego rozwoju i żywotności przyszłości ziemskiej planety. Dlatego potrzeba ludzi i instytucji do obrony godności człowieka pracy, godności każdego z pracowników, wobec dobra Ziemi, naszego wspólnego domu.

### **THE DIGNITY OF THE WORKER AND OF WORK IN THE LIGHT OF POPE FRANCIS' ENCYCLICAL *LAUDATO SI'***

#### SUMMARY

Pope Francis's Encyclical *Laudato si'*, probably – contrary to the first impression, contains many themes present in the Catholic social teaching. The reality of the person and work is very strongly referred to. These topics are of great anthropological significance. The Pope also points to the community's dimension of work which better underlines the understanding of work as a service as well as multiple work relationships. A triple T appears in papal teaching as a key to the analysis of the present reality: *tierra, techo, trabajo* – meaning earth, roof and work. A supplement to the analysis is another triple T: *tradition, time, technology*. All the above mentioned analytical keys turn the attention to inner links and complexity of the world of works and workers. This world is one characteristic of human identity, necessary for human development and vitality of the planet earth. Therefore, people and institutions are needed to defend the human dignity of the working person, the dignity of each worker and for the good of the earth, our common home.

### **DIE WÜRDIGKEIT DES ARBEITNEHMERS UND DER ARBEIT IM LICHT DER ENZYKLIKA *LAUDATO SI'* VON PAPST FRANZISKUS**

#### ZUSAMMENFASSUNG

Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus ist, vielleicht entgegen dem ersten Eindruck, sehr gehaltvoll, was das Thema der katholischen Soziallehre betrifft. Sehr lebendig sind in diesem Dokument die Realitäten der Person und der Arbeit, die die Wende der anthropologischen Wahrheiten darstellen. Der Papst weist auch auf die Gemeinschaftlichkeit der Arbeit hin, die ein klareres Verständnis der Knechtschaft und der Relationalität der Arbeit ermöglicht. In der päpstlichen Lehre erscheint auch das dreifache T als ein gewisser Schlüssel zur Analyse der Wirklichkeit: *tierra, techo, trabajo*, d.h. Land, Dach und Arbeit. Hinzu kommt das zweite dreifache T: *tradition, time, technology*, d.h. Tradition, Zeit und Technologie. Alle oben genannten analytischen Schlüssel machen auf die innere Verflechtung und Komplexität der Arbeitswelt und der Arbeitnehmer aufmerksam. Dies ist eine der grundlegenden men-

schlichen Identitäten, die für die menschliche Entwicklung und die Vitalität der Zukunft des Planeten Erde notwendig ist. Deshalb braucht es Menschen und Institutionen, die die Würde des arbeitenden Menschen, die Würde eines jeden Arbeitnehmers, gegen das Wohl der Erde, unseres gemeinsamen Hauses, verteidigen.

## BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*, Gubin 2014.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Città del Vaticano 2009.
- Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi*, Città del Vaticano 2007.
- Bergoglio J.M., *Zepsucie i grzech*, tłum. L. Wrona, Kraków 2013.
- Biskup M., *Niedziela w formacji duchowości ekologicznej*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 15–22.
- Dokument końcowy XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów: „Młodzi, wiara i rozeznanie powołania”*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [on-line], <https://episkopat.pl/dokument-koncowy-synodu-biskupow-mlodzi-uczestnikami-i-wspoltworcami-zgromadzenia/> (dostęp: 3.05.2024).
- Dziuba A.F., *W trosce o wspólny dom w blasku „Laudato si”*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 109–123.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit*, Città del Vaticano 2019.
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Città del Vaticano 2013.
- Franciszek, *Carta a los participantes en la Conferencia Internacional „De la Populorum Progressio a la Laudato si”*, Aula Nueva del Sínodo, 23–24 de noviembre de 2017, 24.11.2017, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”.
- Franciszek, *Defend the dignity of workers and of work*, Aula Nueva del Sínodo, 24.11.2017, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”.
- Franciszek, *Discurso a los participantes en el encuentro mundial de movimientos populares*, Aula Pablo VI, 5.11.2016, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede”.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si’*, Città del Vaticano 2015.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, Città del Vaticano 1984.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, Città del Vaticano 1991.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Città del Vaticano 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Città del Vaticano 1981.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1987.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, Città del Vaticano 1998.
- Jan Paweł II, List do artystów, Città del Vaticano 1999.
- Jan Paweł II, *Mieć odwagę proroków i ewangeliczną roztropność pasterzy. Przemówienie na otwarcie Trzeciej Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej. Puebla, 28.01.1979*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. II, 1, 1979, Poznań 1990, s. 83–95.

- Jan Paweł II, *Ziemia jest darem Boga dla wszystkich ludzi. Homilia podczas Mszy św. w Recife – do pracujących na roli. 7.07.1980*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, red. E. Weron, A. Jaroch, t. III, 2, 1980, Poznań–Warszawa 1987, s. 96–101.
- Koch T., *Gesellschaft und Reich Gottes*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, red. F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte, t. 28, Freiburg–Basel–Wien 1982, s. 5–60.
- Lipniak J.M., „*W trosce o wspólny dom*”. *Ekologiczny aspekt pontyfikatu papieża Franciszka*, w: *Dlaczego ekologia? W kręgu encykliki „Laudato si”*, red. T. Reroń, A. Szafulski, Wrocław 2016, s. 133-144.
- Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Città del Vaticano 1967.
- Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, Città del Vaticano 1971.
- Rad G. von, *Genesi. La storia delle origini*, Brescia 1993.
- Sandonà L., *Ecologia umana*, Padova 2015.
- Sesboüé B., *Pédagogie du Christ. Éléments de christologie fondamentale*, Paris–Montréal 1977.
- Spadaro A., *Od Benedykta XVI do Franciszka. Kronika przełomu pontyfikatów*, tłum. P. Borkowski, Warszawa 2014.
- Urbański S., *Ekoteologia duchowości a ochrona środowiska*, w: *Humanistyczny profil ochrony środowiska*, red. A. Abdank-Kozubski, J.W. Czartoszewski, Warszawa 2003, s. 223–236.
- Wendland H.D., *Etica del Nuovo Testamento*, Brescia 1975.
- Westermann C., *Genesi*, Monferrato 1989.
- Wyrostkiewicz M., *Ekologia ludzka. Osoba i jej środowisko z perspektywy teologiczno-moralnej*, Lublin 2007.





## WSCHODNIA CHRYSOLOGIA LITURGICZNA W UJĘCIU JANUSZA CZERSKIEGO

**Słowa kluczowe:** Janusz Czerski, wschodnia liturgia, wschodnia chrystologia liturgiczna, celebrowanie eucharystyczne

**Keywords:** Janusz Czerski, Eastern liturgy, Eastern liturgical Christology, Eucharistic celebration

**Schlüsselwörter:** Janusz Czerski, östliche Liturgie, östliche liturgische Christologie, Eucharistiefeyer

Liturgia eucharystyczna w poszczególnych Kościołach i ośrodkach chrześcijańskich przyjmowała na początku różne formy i kształty w zależności od rodzimej tradycji, kultury i języka. Wyłaniały się z nich pojedyncze obrządkowe kultu i wspólnej czci Boga. Kościoły tradycji wschodniej, podobnie jak tradycji zachodniej, stanowią stałą i nieodłączną część Kościoła powszechnego, nadając mu przy tym właściwą tożsamość historyczną i duchową. Bez względu na fakt odłączenia się od Kościoła powszechnego w V wieku takich wspólnot, jak ormiańska, koptyjska, etiopska i syryjska, a później jeszcze prawosławia w XI wieku, w istocie świadomość i dążność do bycia jednym (powszechnym) Kościołem Chrystusowym pozostaje wśród nich ciągle żywa. W centrum tej inspiracji stoi liturgia Eucharystii, która prowadzi do zbliżenia i przemiany chrześcijan odmiennych tradycji i obrządków. W Eucharystii dochodzi w szczególny sposób do urzeczywistnienia jedności Kościoła mimo jego widzialnego podziału, jak również wspólnej antycypacji eschatologicznej.

Sprawowanie liturgii stawia przed jej uczestnikami znaczące wyzwanie, które polega na poznaniu i zrozumieniu obrzędów oraz całościowego sensu kultu eucharystycznego. W przypadku potrzeby rozeznania we wschodnim wymiarze liturgii eucharystycznej, przede wszystkim tradycji bizantyjskiej, doskonałym przewodnikiem stają się źródłowo-metodyczne opracowania Janusza Czerskiego<sup>1</sup>. Ten uczyony, jako

---

\* Ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk – profesor w Zakładzie Teologii Systematycznej Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9193-2433>, e-mail: [moskalyk@amu.edu.pl](mailto:moskalyk@amu.edu.pl).

<sup>1</sup> J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich. Liturgia Kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego*, „Liturgia Musica Ars” 1, Opole 2009; tenże, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła wschodniego*, Opole 1998;

wybitny znawca wschodniej duchowości i jednocześnie duchowny czynnie praktykujący bizantyjski ryt liturgiczny, z niezwykłą kompetencją i zarazem subtelnością ukazuje przedmiot i wartość całego dziedzictwa liturgicznego chrześcijańskiego Wschodu. Jest to istotny element jego osobistego utożsamienia z tą bogatą spuścizną i zarazem zdolność dzielenia się z innymi pogłębionym doświadczeniem. Tutaj zostanie podjęta próba ukazania chrystologicznego wymiaru wschodniej liturgii typu bizantyjskiego w interpretacji J. Czerskiego. Całość wykładu będą natomiast stanowiły części składowe: bizantyjska forma liturgiczna, akcja liturgiczna, obecność dynamiczna, misterium ofiary Chrystusa oraz dar modlitwy anaforyczno-anamnetyczno-epikletycznej i uczestnictwo komunijne.

## 1. BIZANTYJSKA FORMA LITURGICZNA

Pierwotne centra życia liturgicznego związane z misją apostołów i ich uczniów, które swym wpływem obejmowały społeczności z różnych kręgów kulturowo-narodowych, sprawowały kult eucharystyczny według dowolnie ułożonych obrzędów. Dzięki nim ukształtowały się zasadnicze systemy liturgiczne Wschodu i Zachodu. Te zachowały istotne podobieństwo składające się z dwuczłonowej struktury: liturgii katechumenów lub słowa oraz liturgii wiernych, a więc eucharystycznej. W Kościołach tradycji bizantyjskiej, a zwłaszcza w Grecji, Bułgarii, Rumunii, Ukrainie czy Polsce, jak podkreśla J. Czerski, jest rozwijana trwała i indywidualna więź z dawną formą życia liturgicznego<sup>2</sup>. Ta zaś opiera się na czterech liturgiach: św. św. Jakuba, Bazylego, Jana Chryzostoma i liturgii uprzednio poświęconych darów (pż. Grzegorz Wielki). Jednak najbardziej upowszechniona jest liturgia Jana Chryzostoma, która oprócz anafor (modlitwy eucharystyczne) i niektórych modlitw zasadniczo niczym nie różni się od nieco wcześniejszego pochodzenia liturgii św. Bazylego. W przeciwieństwie do liturgii św. Jakuba, która posługuje się nie tylko inną anaforą, ale nadto stosuje swoiste obrzędy. Czymś innym charakteryzuje się z kolei liturgia uprzednio poświęconych darów, sprawowana jedynie w okresie Wielkiego Postu, gdyż odbiega

*Liturgikon bizantyjski. Liturgia eucharystyczna św. Jana Chryzostoma*, opr. J. Czerski, „Pomoce duszpasterskie” 2, Opole 2002; *Liturgia bizantyjska ikoną historii zbawienia*, w: *Studia nad sztuką bizantyjską i pozabizantyjską*, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2007, s. 10–16; *Liturgia słowa w obrządku bizantyjskim*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 85–100; *Mistagogiczna interpretacja liturgii bizantyjskiej*, w: *Liturgia w świecie widowisk*, red. H.J. Sobeczko, Z. Solski, „Opolska Biblioteka Teologiczna” 82, Opole 2005, s. 77–85; *Mistagogiczny charakter Liturgii św. Jana Chryzostoma*, w: „*Kościoły siostrzane*” w dialogu, red. Z. Glaeser, „*Ekumenizm i Integracja*” 8, Opole 2002, s. 198–209; *Czytania biblijne w liturgii Mszy św. Kościoła bizantyjskiego*, „*Studia Liturgiczno-Pastoralne*” 1, Opole 1988, s. 191–208; *Duchowość Kościoła bizantyjskiego*, w: *W służbie nauce*, red. M. Studnik, „*Materiały Księży Werbistów*” 38, Warszawa 1992, s. 11–125; *Aktualność duchowości bizantyjskiej*, w: *Ekumenizm u progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, „*Ekumenizm i Integracja*” 2, Opole 2000, s. 211–218; *Ikona w kulturze i duchowości bizantyjskiej*, „*Indeks*” 45–46 (2003) nr 7–8, s. 53.

<sup>2</sup> J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 21.

ona znacząco od wyżej wspomnianych swoją strukturą i istotą celebracji oraz skupia się na spełnianiu zintegrowanego rytu nieszpоровo-komunijnego.

Należy zauważyć, że najpowszechniejsza liturgia Jana Chryzostoma w pierwotnej fazie kultu nie odgrywała roli pierwszoplanowej. Dopiero około XI wieku zaczyna się to zmieniać i czołowe miejsce przypada teraz liturgii Chryzostoma, oczywiście kosztem liturgii Bazylego. Było to związane przede wszystkim z preferencją Konstantynopola, ale także poniekąd z nową percepcją całego wydarzenia liturgicznego<sup>3</sup>. Chociaż autorstwo przypisywanej Chryzostomowi liturgii pozostawia wiele wątpliwości, to większość badaczy podtrzymuje stanowisko o częściowym jej pochodzeniu oraz wskazuje tu głównie na: modlitwę za katechumenów, modlitwę proskomidii i modlitwę zaambonną na zakończenie liturgii. Istnieje zarazem pewna hipoteza, że jeśli Jan Chryzostom na przełomie IV i V wieku był arcybiskupem Konstantynopola, to w związku z tym niejako drogą naturalną przypadła mu najwyższa autoryzacja podstawowej w tym Kościele liturgii<sup>4</sup>.

Obecny kształt bizantyjskiej liturgii eucharystycznej, zauważa J. Czerski, stanowi późniejszą syntezę liturgii sprawowanej w Konstantynopolu, która formowała się pod wpływem różnych tradycji wschodnich. Przede wszystkim ośrodka antiocheńskiego, Jerozolimy i liturgii kapadockich<sup>5</sup>, stanowiących pierwotną substancję eucharystycznych modlitw wspólnotowych. Szczyt rozwoju liturgii bizantyjskiej nastąpił w istocie około dwustu lat przez upadkiem Imperium Bizantyjskiego. Wszystko, co działo się później w sferze liturgicznej, było jedynie próbą wprowadzenia dodatkowych elementów, lecz odbyło się to bez jakichś negatywnych efektów dla obowiązującej formy liturgii. Dlatego liturgią bizantyjską posługują się ciągle Kościoły różnych narodowości, zachowujące przywiązanie do dawnej spuścizny religijno-kulturowej. W przeciwieństwie do innych wschodnich form liturgicznych jest to określony fenomen, gdyż tylko wokół tej liturgii gromadzą się mnogie narody o całkiem zróżnicowanych dziejach, kulturach i tradycjach. Dodatkowo jest ona kulturowana zarówno w Kościołach ortodoksyjnych, jak też pozostających w jedności ze Stolicą Apostolską. Przy tym poszczególne Kościoły wykorzystują własne języki narodowe oraz odmienne elementy obrzędowe.

## 2. AKCJA LITURGICZNA

Liturgie wschodnie przyciągają wiernych nade wszystko swoim misterium i niezwykłym wyrazem dramatu dialogicznego, w którym najważniejszą rolę pełnią: biskup lub kapłan, diakon i chór, natomiast uczestnicy liturgii stają się żywą (kontemplującą) widownią akcji liturgicznej. Każdorazowy akt sceniczny musi dopełniać odpowiednia oprawa, składająca się z właściwego wystroju wnętrza świątyni, szat kapłańskich, sakralnych przedmiotów liturgicznych, doskonałej służby prezbiterialnej czy zapachu kadzidła. Wszystko po to, aby wspólnota sprawująca liturgię mogła już teraz poczuć i zrozumieć namiastkę liturgii niebiańskiej. Teksty liturgiczne i związane

<sup>3</sup> Por. *Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 64.

<sup>4</sup> Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich. Liturgia Kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego*, s. 53.

<sup>5</sup> Tamże, s. 50.

z nimi obrzędy są nastawione na edukację ściśle religijną i formację duchową wiernych, a jednocześnie na przepowiadanie najważniejszych prawd nauki chrześcijańskiej oraz wyznanie wiary Kościoła. Znajdują się tam również fragmenty lub parafrazy Pisma św., dzieł starożytnych pisarzy i Ojców Kościoła i tradycyjnie elementy wyszukanej poezji religijnej<sup>6</sup>. Całej akcji liturgicznej towarzyszy ruch, nacechowany odpowiednimi gestami, znakami i zmianą postawy, aby uczestnicy mogli duchowo jak najgłębiej utożsamić się z przeżywanym wydarzeniem.

Podczas wschodniej liturgii eucharystycznej dochodzi do szczególnego zaangażowania zgromadzenia za pośrednictwem różnych inwokacji charakteru imperatywnego, wygłaszanych przez diakona lub celebransa. Wówczas zgromadzony lud włącza się niejako w procesję pielgrzymującego Kościoła pod przewodnictwem Chrystusa. W ten sposób wierni wyznają swoje pełne oddanie i ufność w wierze i w wędrowce najwyższemu przewodnictwu Chrystusowemu<sup>7</sup>, okazując przy tym pragnienie wytrwałego podążania ku wspólnemu spotkaniu i gorliwej adoracji Chrystusa. Ponadto w związku z treścią proklamowanych wezwań, pełnych egzystencjalnych potrzeb, są rozwijane prawdziwy zmysł religijny i poczucie wzajemnej odpowiedzialności. To zaś przenosi się na codzienność zwykłych wiernych, którzy mogą wypowiedzianym intencjom kultycznym nadać głębsze znaczenie w wymiarze życia społecznego. W obrzędach liturgicznych Kościoły wschodnie niezmiennie przeżywają objawienie się Boga w Chrystusie. A najważniejszym celem liturgii jest wspólna i powszechna celebrowanie ofiary Chrystusa.

Nadrzędną regułą godnego uczestnictwa w celebrowaniu eucharystycznej czy innym wydarzeniu kultycznym jest czystość serca i opanowanie w myśli. Rzecz dotyczy całościowej postawy osoby wierzącej, aby w swojej codzienności potrafiła zachować umiarkowanie w decyzji i czynach. Za niegodziwe uznaje się składanie Bogu ofiary przez człowieka, który w głębi swej duszy zachowuje gniew i nienawiść względem drugiej osoby albo co gorsza sprowadza kłótnie i bunt w swym otoczeniu. Ma to głębsze uzasadnienie historyczno-ewangeliczne, przypomina J. Czernski, albowiem kiedy słuchacze Chrystusa tuż przed złożeniem ofiary uświadamiali sobie jakieś poróżnienie z bliźnim, musieli natychmiast zawracać z Jerozolimy do Galilei w celu pojednania, co oznaczało wielotygodniową podróż<sup>8</sup>. Ewentualne pojednanie po złożeniu ofiary nie było brane pod uwagę, gdyż byłoby to oczywiste sprzeniewierzenie się Bogu. W pierwotnym Kościele podchodzono z dużą surowością do kwestii międzyludzkiego pokoju i potrzeby pojednania w razie nieporozumienia. W przypadku naruszenia tego wymogu podejrzanym osobom odmawiano udziału w Eucharystii. Przed oblicze Boga może przystąpić ten, „kto postępuje nienaganie, i czyni sprawiedliwość, i mówi prawdę w swoim sercu” (Ps 15, 2).

<sup>6</sup> Por. J. Czernski, *Mistagogiczna interpretacja liturgii bizantyjskiej*, s. 77–85.

<sup>7</sup> Por. J. Czernski, *Duchowość Kościoła bizantyjskiego*, s. 11–125.

<sup>8</sup> Por. J. Czernski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 60.

### 3. OBECNOŚĆ DYNAMICZNA

Uobecniiona w pierwszej części celebracji liturgii bizantyjskiej moc słowa Bożego spełnia dynamiczną rolę wobec zgromadzonego ludu, a zarazem stanowi znaczące oddziaływanie treści objawionych na jego wyobraźnię duchową. Kontakt z czytaniem i proklamowanym słowem Bożym przenosi obecnych na nowy poziom relacji z rzeczywistością świętą i natchnioną. Przede wszystkim otwiera na słowo, które niesie w sobie niepodważalną prawdę, pouczenie, napomnienie i sugestywność, a poza tym również otuchę, wsparcie i zapowiedź przyszłego wyzwolenia<sup>9</sup>. Moc słowa, w odróżnieniu od współczesnych środków medialnych, ma charakter stały i wychodzi zawsze naprzeciw człowiekowi, pozwalając mu poczuć się w pełni wolnym, ale też gotowym do podejmowania różnych wyzwań, w tym związanych z przemianą samego siebie.

Skuteczność słowa Bożego w sposób szczególny ujawnia się w Ewangeliach, które przybliżają i unaocniają działalność Jezusa. Tutaj potęgą słowa Jezusa, jak podkreśla J. Czerski, nie ogranicza się tylko do czynności cudotwórczej. Ona objawia się także w Jego nauczaniu, które wywiera ogromny wpływ na słuchaczy. Nie chodzi zatem wyłącznie o wielkość, oryginalność i styl nauczania Jezusa, lecz najpierw siłę Jego słowa, które jest w stanie przykuć uwagę i przekonać człowieka<sup>10</sup>. Jednym z przykładów staje się ewangeliczny opis spotkania Chrystusa zmartwychwstałego z uczniami z Emaus (Łk 24,13-35). Wtedy to Jego słowo rozpało serce uczuciem i pobudziło do natychmiastowego działania<sup>11</sup>. Zgodnie z interpretacją Czerskiego wartość słowa Bożego charakteryzuje pięć przymiotów: jest ono „żywe”, gdyż pochodzi od Boga żywego, w przeciwieństwie do bogów pogańskich (Kpł 19,4; Iz 2,8); ma wymiar aktywny, bo wywołuje działanie (Ps 32,9); przynosi skutek w postaci intelektualnej i duchowej absorpcji człowieka; przenika najbardziej wewnętrzną sferę życia osoby i wreszcie zmusza do zajęcia stanowiska wobec Bożego przekazu<sup>12</sup>.

Wyjątkowa rola przysługuje jednak słowu Bożemu podczas akcji liturgicznej, gdzie zwłaszcza w czytaniu lekcji (apostola) wierni mają możliwość usłyszeć autora tekstu, przez którego przemawia sam Bóg. Z kolei podczas Ewangelii spotykamy się z prawdziwym Chrystusem, słyszymy Jego słowa, odczuwamy Jego głos, stajemy jakby oblicze w oblicze z Nim i przyjmujemy z pokorą i posłuszeństwem opisane wydarzenia. Ta proklamacja słowa Bożego nie ma jedynie charakteru pasywnego, a więc ograniczonego do pouczenia lub upomnienia, lecz otwiera zgromadzenie na żywe spotkanie z Chrystusem. Finalnym efektem słowa jest zawsze jego sakramentalna moc, która prowadzi do przemiany i uświęcenia zebranych, a w sensie indywidualnego spotkania także poza liturgią – poznania i zbliżenia do nowej rzeczywistości<sup>13</sup>. To dlatego raczej w tradycji wschodniej, w szczególności słowiańskiego nurtu ortodoksyjnego, wykształciła się pewna praktyka związana z czcią i szacunkiem wobec Ewangelii proklamowanej w świątyni. Otóż w trakcie jej czytania co bardziej żądni

<sup>9</sup> Por. J. Czerski, *Czytania biblijne w liturgii Mszy św. Kościoła bizantyjskiego*, s. 191–208.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 40–41.

<sup>11</sup> Tamże, s. 41.

<sup>12</sup> Tamże, s. 42.

<sup>13</sup> Por. L.A. Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1983, s. 273–275.

spełnienia większej liczby gestów podczas liturgii starają się przystąpić w postawie klęczącej lub z nisko pochyloną głową do pulpitu (anałoj), na którym umieszcza się ewangeliarz, aby w swoim mniemaniu móc bezpośrednio doświadczyć obecności Chrystusa. W pojedynczych przypadkach kapłani dokonują samodzielnie przeniesienia ewangeliarza nad głowy wiernych lub nawet ich dotknięcia podczas czytania. W tej postawie można dostrzec określone naśladownictwo opisu ewangelicznego: „A cały tłum starał się Go dotknąć, ponieważ moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich” (Łk 6, 19).

Ostatecznie słowo jako żywe spotkanie z Chrystusem jest zawsze aktualne i nie zaznaje przedawnienia w czasie ani w pokoleniach ludzkich. Wiąże się to z niezmiernością przemawiającego do nas Boga, który każdorazowo karmi swój lud słowem prawdy i miłości. „Jesteście bowiem ponownie powołani do życia nie z ginącego nasienia, ale z niezniszczalnego, dzięki słowu Boga, które jest żywe i trwa. Każde bowiem ciało jak trawa, a cała jego chwała jak kwiat trawy: trawa uschła, a kwiat jej odpadł, słowo zaś Pana trwa na wieki” (1 P 1, 23-25).

#### 4. MISTERIUM OFIARY CHRYSYDUSA

Obrzędy liturgii eucharystycznej w Kościele wschodnim poprzedza zawsze odpowiednie przygotowanie ołtarza. Zgodnie z tradycją celebrans rozkłada na trapezie (ołtarzu) antymins (w odmianie słowiańskiej iliton) oraz przykrywa go czerwonym korporalem. Antymension jest wykonany z płótna w kształcie kwadratu i zawiera cząstkę relikwii, która przedstawia ikonę pogrzebu Chrystusa. Jest to bezpośrednie nawiązanie do wydarzeń paschalnych, które tworzą najgłębszą ośnowę dla kontynuacji liturgii Eucharystii. W okresie obrazoburstwa, kiedy beczeszczono ołtarze lub pojawiała się wątpliwość co do ich konsekracji, antymension okazywał się niemal niezastąpionym elementem w godnym celebrowaniu liturgii. Był to określony powód, aby następnie zaczęto go regularnie używać do liturgii, nie zważając już na stosowaną lub pomijaną regułę konsekracji ołtarza. Tę praktykę zachował do dziś wschodni Kościół katolicki tradycji kijowskiej, której skrupulatnie przestrzega w odniesieniu do liturgii eucharystycznej sprawowanej w świątyni i poza nią.

Zdaniem J. Czerskiego istotne znaczenie z punktu widzenia wschodniej chrystologii liturgicznej ma hymn Cherubinów, który jest uroczyście śpiewany przez wiernych i trzykrotnie odmawiany przez celebransa (koncelebransów) przed procesyjnym wniesieniem darów na ołtarz w trakcie „liturgii wiernych”<sup>14</sup>. Oznajmia on, że liturgia eucharystyczna jako jedyna ofiara Chrystusa może być aktualizowana dzięki Chrystusowi, naszemu Arcykapłanowi. Dzięki Jego niewypowiedzianej i niezmierzonej miłości do kontynuowania bezkrwawej ofiary zostają włączeni wybrani na mocy sakramentu kapłaństwa. Chociaż wielkość i świętość darów składanych Bogu transcendentnemu przewyższa ludzkie zdolności, to On nie zawahał się obdarzyć łaską grzeszne i beużyteczne sługi ziemskie. W tej sytuacji jedyną rzeczą, o którą może prosić kapłan, jest oczyszczenie duszy i serca ze złego sumienia, przy wsparciu mocą Ducha Świętego, ku pokornemu zajęciu miejsca przed ołtarzem z intencją konsekracji

<sup>14</sup> Por. J. Czerski, *Liturgia bizantyjska ikoną historii zbawienia*, s. 10–16.

świętego i nieskalanego Ciała i czcigodnej Krwi. Lecz nie zważając na niegodnego sługę (kapłana), Chrystus uzdalnia go do przyniesienia darów, choć to On sam jest ofiarującym i ofiarowanym oraz przyjmującym i rozdawanym<sup>15</sup>.

Modlitwa tzw. wielkiego wejścia (wchodu)<sup>16</sup>, w przeciwieństwie do innych modlitw, jak zaznacza J. Czerski, w mniejszym stopniu uwydatnia ogólny i uniwersalny charakter<sup>17</sup>. Może to być uzasadnione faktem posłannictwa kapłana i przynależnej mu funkcji pośród uczestników liturgii. Jednocześnie stanowi pogłębiony namysł nad jego wewnętrzną dyspozycją względem misterium eucharystycznego, ale także umocnienia obecnością samego Chrystusa. W tym działaniu kapłan i cała wspólnota nigdy nie są osamotnieni i dlatego razem z Nim mogą stać się skutecznymi sprawcami daru liturgii eucharystycznej. Chrystus będąc w centrum sprawowanej ofiary eucharystycznej, uwiarygadnia zawsze działanie ludzkie, czyniąc je prawdziwym i użytecznym. Poza Nim lub w oderwaniu od Niego nie można mówić o sprawowaniu rzeczywistej ofiary eucharystycznej ani tym bardziej o posileniu się Jego życiodajnym pokarmem.

#### 4.1. Dar modlitwy anaforyczno-anamnetyczno-epikletycznej

Podczas śpiewu hymnu Serafinów na wschodniej liturgii celebrans odmawia anaforyczną modlitwę, która składa się z dwóch części: pierwsza przypomina o więzi uczestników z błogosławionymi mocami oraz wielbi Pana poprzez trzykrotne głoszenie „Święty” za zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa; druga część zawiera wspomnienie ostatniej wieczerzy Chrystusa z uczniami i ustanowienie Eucharystii. Całe to uroczyste wspomnienie otwiera na swój sposób dostęp do ważnego aktu eucharystycznej metabolii i uświęcenia obecnej wspólnoty<sup>18</sup>. Po czym następuje anamneza, gdzie kapłan z natchnieniem wspomina wielkie dzieło zbawcze Chrystusa: ustanowienie Eucharystii, śmierć na krzyżu i złożenie w grobie, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie i zasiadanie po prawicy Ojca oraz powtórne przyjście. W tym wspomnieniu dokonuje się bezpośrednie i żywe nawiązanie do tego, co było w przeszłości oraz ma charakter nieprzemijający. Ponadto ujawnia oczekiwanie i tęsknotę za spotkaniem z Chrystusem tu i teraz, ale i nadzieję na Jego drugie przyjście. Zwieńczeniem działania anamnetycznego staje się, według Czerskiego, gest wzniesienia i ofiarowania Bogu przez Kościół Ciała i Krwi Chrystusa. „To, co jest Twoje, z Twoich darów Tobie przynosimy we wszystkim [słów. za wszystkich] i za wszystko”<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> *Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski*, Warszawa 2004, s. 49–51. Por. J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 107.

<sup>16</sup> Hymn Cherubinów występuje oprócz liturgii Jana Chryzostoma również w innych liturgiach wschodnich.

<sup>17</sup> Por. J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 106.

<sup>18</sup> Na liturgii koptyjskiej to przed *Ojcie nasz* celebrans w jednej z modlitw wspomina „tysiące świętych aniołów i archaniołów, Cherubinów i Serafinów, i niezliczone rzesze zastępów anielskich”. Z kolei przed Komunią świętą, kiedy ma nastąpić wpuszczenie cząstki Hostii do kielicha, diakon lub sam celebrans zdejmuje z niego welon i już zwinięty unosi na wysokość twarzy. Welon ten symbolizuje Cherubinów i Serafinów, którzy zakrywają swoje oczy przed obliczem Boga i Jego chwały. Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 189 i 193.

<sup>19</sup> *Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, s. 59.

W dalszej interakcji ma miejsce epikleza, w trakcie której kapłan zwraca się do Boga Ojca o zesłanie Ducha Świętego na zgromadzenie liturgiczne oraz na dary chleba i wina, aby zostały przemienione w Ciało i Krew Chrystusa. Wschodnia tradycja liturgiczna unika jednak tendencji do precyzowania momentu przemiany darów chleba i wina, uznając taką próbę za mało wiarygodną, ponieważ ani słowa Chrystusa, ani epikleza nie stanowią momentu konsekracji. Przyjmuje się natomiast, że ten proces rozciąga się na całe wydarzenie eucharystyczne i nie może być poddawany żadnym formalnym regulacjom. Istotne jest, aby zgromadzenie wiernych pozostawało w tym przekonaniu i rozwijało swój stosunek do praktyki eucharystycznej. Przeżywając w akcie eucharystycznym chwalebne spotkanie z Chrystusem, nie należy doprowadzać do wyróżnienia jakichś części lub momentów, gdyż ma to być doświadczenie pełnego i radosnego udziału w Jego chwale<sup>20</sup>.

Finalizacją anafory jest błogosławieństwo celebransa skierowane do wiernych: „I miłosierdzie wielkiego Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa niech będzie z wami wszystkimi”<sup>21</sup>. Zdaniem J. Czerskiego zamykający element modlitwy eucharystycznej, mimo swej niejednoznaczności, wskazuje na Bożą ekonomię zbawczą jako jedno dzieło Boga i Jezusa Chrystusa<sup>22</sup>, jakkolwiek w Eucharystii urzeczywistnia się sakramentalne uczestnictwo człowieka w tajemnicy Paschy Chrystusa. Jest to zarazem namacalny znak przenikania zmartwychwstałym darem egzystencji wszystkich ludzi. Na wyobraźnię religijną chrześcijan wschodnich łączność z Chrystusem w Eucharystii oddziałuje zawsze bardzo głęboko i pokrzepiająco. Dlatego możliwość karmienia się przemienionym Ciałem Chrystusa zmartwychwstałego uznaje się za doznanie łaski przemiany całego jestestwa ludzkiego. Chrystus promieniuje na całe życie człowieka i wywiera wpływ zarówno na jego stan duchowy, jak i cielesny.

#### 4.2. Uczestnictwo komunijne

Przed uroczystym obrzędem Komunii św., udzielanej w Kościele wschodnim pod dwoma postaciami, kapłan odmawia modlitwę nazywaną „nad pochylonymi głowami”, za pośrednictwem której składa Bogu podziękowanie za Jego dzieło stworzenia i jednocześnie wyprasza dobre i pożądane owoce dla przyjmujących Eucharystię. W tym czasie wymienia trzy kategorie ludzi o szczególnej potrzebie: pływających, podróżujących i chorych. Kończy tę część wspomnieniem Trójjedynego Boga z wyraźnym odwołaniem do pośrednictwa Chrystusa. Następnie odmawia kolejną modlitwę o charakterze ściśle chrystologicznym, prosząc, aby Chrystus, zasiadający wraz z Ojcem na tronie chwały i w niewidzialny sposób obecny w Kościele, przyszedł i uświęcił zgromadzenie wiernych. On to swoją ręką podał kapłanom celebrującym Eucharystię, swoje Ciało i Krew, aby z kolei oni mogli godnie udzielić Komunii św. wiernym. Bezpośrednio przed Komunią św. celebrans czyni modlitewne wyznanie, które tak samo będą wygłaszać wierni, gdzie wyznawana jest wiara w rzeczywistą

<sup>20</sup> Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 94–95.

<sup>21</sup> *Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, s. 65.

<sup>22</sup> Por. J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 140–141; J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 97.



obecność Chrystusa pod postaciami Ciała i Krwi<sup>23</sup>. Tak samo wygłasza głęboką pokorę, pragnienie dochowania wierności Chrystusowi, prośbę o zbawienie, przebaczenie i godne przyjęcie Komunii<sup>24</sup>. A zaczyna się ten akt od słów: „Wierzę Panie i wyznaję, że Ty jesteś zaprawdę Chrystus, Syn Boga Żywego, który przyszedł na świat zbawić grzeszników, z których ja jestem pierwszy [...]”<sup>25</sup>. Dopiero po tym wyznaniu jest udzielana Komunia św. Jak zauważa J. Czerski, powołując się na M. Sołowija, w pierwotnej liturgii bizantyjskiej wierni otrzymywali Ciało Pańskie na rękę, a Krew pili bezpośrednio z kielicha<sup>26</sup>. Przyjęcie Komunii pozwala wierzącemu odczuć swoje uczestnictwo w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu Chrystusa<sup>27</sup>.

Na zakończenie liturgii, po tzw. zaambonnej modlitwie, kapłan zwraca się do ołtarza przygotowania darów i wznosi modlitwę puryfikacyjną, którą początkowo odmawiano przy spożywaniu pozostałych po Komunii św. postaci<sup>28</sup>. Modlitwa ta ma wybitnie chrystopologiczny wymiar: „Chryste i Panie Nasz, Ty jesteś wypełnieniem Prawa i Proroków, Ty, który wypełniłeś cały Ojcowski plan naszego zbawienia, napełnij nasze serca radością i weselem, w każdym czasie, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen”<sup>29</sup>. W tym samym czasie wierni śpiewają trzykrotnie: „Niech imię Pana będzie błogosławione od teraz aż na wieki”<sup>30</sup>. W ten sposób kapłan i wierni, przy użyciu nieco innych treści, oddają ostatnią chwałę liturgiczną Panu, utrzymując przekonanie, że w związku z celebracją Eucharystii w ich życiu dokonuje się coś niezwykle ważnego oraz dającego im nieograniczoną przynależność do sfery Boga. Wszystko to może spełniać się dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa.

<sup>23</sup> Liturgia koptyjska posiada przedkomunijne wyznanie chrystopologiczne o podobnej wymowie: „[...] Panie życia, Królu czasów, Słowo Boga Ojca, Panie nasz, Boże nasz i nasz Zbawicielu, Jezusie Chrystusie, prawdziwy Chlebie, który z nieba zstąpił. Ty dajesz życie każdemu, który Cię przyjmuje. Spraw, abyśmy się stali godnymi uczestnictwa w Twoim świętym Ciele i w drogocennej Krwi, i nie zasłużyli na potępienie. Niech udział w Twoich świętych tajemnicach zjednoczy nas z Tobą aż końca. Pobłogosław nas. Ty jesteś Synem Bożym, Tobie niech będzie chwała wraz z życiodajnym Duchem Świętym. Teraz, zawsze i na wieki. Amen”. Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 194.

<sup>24</sup> Jak zauważa Czerski, tekst słowiańskiego wyznania różni się od wersji greckiej. Por. J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 153.

<sup>25</sup> *Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, s. 71.

<sup>26</sup> J. Czerski, *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma*, s. 154; tenże, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 103.

<sup>27</sup> Podczas liturgii ormiańskiej, należącej do tradycji antiocheńskiej, po Komunii św. celebrans w odróżnieniu od liturgii bizantyjskiej odmawia również modlitwę o głębokim znaczeniu chrystopologicznym: „Dziękujemy Ci, Chryste, nasz Boże, za to, że wyróżniłeś nas tym Ciałem, darem Twojej dobroci, abyśmy żyli święcie. Z Twoją pomocą zachowaj nas czystymi i bez zmyzy, przebywaj w nas wraz ze swoją boską opieką. Kieruj nas na drogę Twojej świętości i dobroczynnej woli, dzięki której zahartowani przeciw wrogości Szatana, mamy drogocenną przewagę, aby słyszeć Twój głos i iść za Tobą, wszechmocnym i prawdziwym Pasterzem, i otrzymać od Ciebie miejsce przygotowane w Twoim królestwie niebieskim. O nasz Boże i Zbawicielu, Jezusie Chrystusie, który jesteś błogosławiony wraz z Ojcem i Duchem Świętym, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 130.

<sup>28</sup> Por. J. Czerski, *Liturgie Kościołów wschodnich*, s. 105.

<sup>29</sup> *Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, s. 75–77.

<sup>30</sup> Tamże, s. 75.

## ZAKOŃCZENIE

Duchowość bizantyjska, która stała się udziałem wielu narodów i kultur, w tym wschodnich Słowian, wyróżnia się swoją odmiennością i specyfiką. Na jej samoistny i niezrównany charakter, jak podkreśla J. Czerski, istotny wpływ mają wydarzenia liturgiczno-kultyczne z nadrzędną rolą liturgii Eucharystii, spełnianej w różnych wariantach obrzędowo-zwyczajowych i językowych. Cechą wyróżniającą wschodni kult eucharystyczny jest jego wartość chrystologiczna, w pełni oparta na zasadzie paschalnej. Dlatego teksty liturgiczne każdej niedzieli, podkreśla Czerski, skupiają się i są podporządkowane głównie tej tematyce. Eucharystyczne utożsamienie chrześcijanina z Ostatnią Wieczerzą i zmartwychwstaniem Chrystusa pozwala mu trwać w nadziei na własne zmartwychwstanie. Stanowi również źródło jego wewnętrznej przemiany i nieustannego odkrywania sensu uczestnictwa w Komunii z naszym Zbawicielem.

### WSCHODNIA CHRYSOLOGIA LITURGICZNA W UJĘCIU JANUSZA CZERSKIEGO

#### STRESZCZENIE

Chryologiczny wymiar wschodniej liturgii w teologicznej optyce Janusza Czerskiego, będący przedmiotem niniejszych rozważań, pozostaje stałym elementem inspirującym życie duchowe wiernych i myśl religijną. Chrześcijanie Kościoła wschodniego podczas wydarzenia eucharystycznego doświadczają w szczególny sposób obecności zmartwychwstałego Chrystusa. Eucharystia jako Nowa Pascha staje się dla nich symbolem wewnętrznego zjednoczenia, osobowego scalenia i antycypacją eschatologicznego pojednania za pośrednictwem świętych darów komunijnych. Jednocześnie każda celebracja eucharystyczna, jak wyjaśnia Czerski, jest nie tylko wspomnieniem i dziękczynieniem, ale także proklamacją zwycięstwa Chrystusa dokonanego w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Cała moc realizmu liturgicznego, o czym traktuje przedstawiona tu teoretyczna wizja Czerskiego, opiera się na obecności i działaniu Chrystusa wobec wspólnoty.

### EASTERN LITURGICAL CHRISTOLOGY AS SEEN BY JANUSZ CZERSKI

#### SUMMARY

The Christological dimension of the Eastern liturgy in the theological optics of Janusz Czerski, which is the subject of this study, remains a constant element inspiring the spiritual life of the faithful and religious thought. Christians of the Eastern Church experience the presence of the risen Christ in a special way during the Eucharistic event. For them, the Eucharist as

the New Passover becomes a symbol of inner union, personal union and an anticipation of eschatological reconciliation through the sacred communion gifts. At the same time, every Eucharistic celebration, Czerski explains, is not only a remembrance and thanksgiving, but also a proclamation of Christ's victory accomplished in his death and resurrection. The whole power of liturgical realism, as addressed in Czerski's theoretical vision presented here, is based on Christ's presence and action towards the community.

## ÖSTLICHE LITURGISCHE CHRISTOLOGIE AUS DER SICHT VON JANUSZ CZERSKI

### ZUSAMMENFASSUNG

Die christologische Dimension der östlichen Liturgie in der theologischen Sichtweise von Janusz Czerski, die Gegenstand dieser Studie ist, bleibt ein konstantes Element, das das geistliche Leben der Gläubigen und das religiöse Denken inspiriert. Die Christen der Ostkirche erleben die Gegenwart des auferstandenen Christus in besonderer Weise während des eucharistischen Geschehens. Für sie wird die Eucharistie als das neue Pascha zum Symbol der inneren Vereinigung, der persönlichen Vereinigung und der Vorwegnahme der eschatologischen Versöhnung durch die heiligen Gaben der Kommunion. Gleichzeitig ist jede Eucharistiefeier, so Czerski, nicht nur eine Erinnerung und Danksagung, sondern auch eine Verkündigung des Sieges Christi, der in seinem Tod und seiner Auferstehung vollbracht wurde. Die ganze Kraft des liturgischen Realismus, wie sie in Czerskis hier vorgestellter theoretischer Vision angesprochen wird, beruht auf der Gegenwart und dem Handeln Christi gegenüber der Gemeinschaft.

### BIBLIOGRAFIA

- Boska liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski*, Warszawa 2004.
- Czerski J., *Aktualność duchowości bizantyjskiej*, w: *Ekumenizm u progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. Jaskóła, „Ekumenizm i Integracja” 2, Opole 2000, s. 211–218.
- Czerski J., *Boska liturgia św. Jana Chryzostoma. Wprowadzenie liturgiczno-biblijne do liturgii eucharystycznej Kościoła wschodniego*, Opole 1998.
- Czerski J., *Czytania biblijne w liturgii Mszy św. Kościoła bizantyjskiego*, „Studia Liturgiczno-Pastoralne”, Opole 1988, s. 191–208.
- Czerski J., *Duchowość Kościoła bizantyjskiego*, w: *W służbie nauce*, red. M. Studnik, „Materiały Księży Werbistów” 38, Warszawa 1992, s. 11–125.
- Czerski J., *Ikona w kulturze i duchowości bizantyjskiej*, „Indeks” 45–46 (2003) nr 7–8, s. 50–53.
- Czerski J., *Liturgikon bizantyjski. Liturgia eucharystyczna św. Jana Chryzostoma*, opr. J. Czerski, „Pomoce duszpasterskie” 2, Opole 2002.
- Czerski J., *Liturgia bizantyjska ikoną historii zbawienia*, w: *Studia nad sztuką bizantyjską i pozabizantyjską*, red. W. Deluga, M. Janocha, Warszawa 2007, s. 10–16.

- Czerski J., *Liturgia słowa w obrzędku bizantyjskim*, w: *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego z okazji 65. rocznicy urodzin oraz 20-lecia święceń biskupich*, Opole 1997, s. 85–100.
- Czerski J., *Liturgie Kościołów wschodnich. Liturgia Kościoła bizantyjskiego, ormiańskiego i koptyjskiego*, „*Liturgia Musica Ars*” 1, Opole 2009.
- Czerski J., *Mistagogiczny charakter liturgii św. Jana Chryzostoma*, w: „*Kościoły siostrzane w dialogu*”, red. Z. Glaeser, „*Ekumenizm i Integracja*” 8, Opole 2002, s. 198–209.
- Czerski J., *Mistagogiczna interpretacja liturgii bizantyjskiej*, w: *Liturgia w świecie widowisk*, red. H.J. Sobeczko, Z. Solski, „*Opolska Biblioteka Teologiczna*” 82, Opole 2005, s. 77–85.
- Liturgie Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Kraków 2003.
- Schökel L.A., *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, tłum. A. Malewski, Kraków 1983.

## **WIELKIE FORMY MUZYCZNE JAKO MIEJSCE TEOLOGICZNEJ PAMIĘCI O ŚWIĘTYCH**

**Słowa kluczowe:** muzyka, msza, kantata, oratorium, opera, święci, loci theologici, hagiologia

**Keywords:** music, mass, cantata, oratorio, opera, saints, loci theologici, hagiology

**Schlüsselwörter:** Musik, Messe, Kantate, Oratorium, Oper, Heilige, loci theologici, Hagiologie

Wiadomo, że bogactwem świata muzyki poważnej są dzieła muzyczne. Ogromna część tych dzieł to kompozycje określane jako religijne, sakralne bądź też liturgiczne. Okazuje się, że dużą grupę wśród nich stanowią utwory dedykowane świętym. Są to oczywiście pieśni kościelne, ale także wielkie formy muzyczne wokalne lub wokально-instrumentalne<sup>2</sup>. Do grupy tej należą przede wszystkim kompozycje związane z Mszą dedykowaną danemu świętemu, a więc przeznaczone do użytku w liturgii. Chodzi tu o propria mszalne (introity, wersety Alleluja, sekwencje, ofertoria, *communiones*) oraz cykle mszalne, czyli tzw. *Ordinarium Missae* (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*). Obok nich istnieje druga grupa wielkich form muzycznych, którą stanowią pozaliturgiczne dzieła dedykowane świętym. Należą do niej kantaty, oratoria, a także opery. Nie sposób omówić lub przybliżyć wszystkiego, co zawiera się we wspomnianych grupach, dlatego artykuł niniejszy skupia się na wybranych kompozycjach dedykowanych świętym, które zostały przez autora zaprezentowane

---

<sup>1</sup> Ks. dr hab. Piotr Towarek – muzykolog, liturgista, hagiolog, doktor habilitowany nauk teologicznych, adiunkt w Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5809-5060>, e-mail: [towarek@op.pl](mailto:towarek@op.pl).

<sup>2</sup> Forma muzyczna – jeden z głównych terminów w teorii muzyki oraz w praktyce muzycznej; ogólna budowa utworu muzycznego; efekt współdziałania elementów dzieła muzycznego; środek realizacji wyrazu emocjonalnego dzieła muzycznego za pomocą konkretnych technik kompozytorskich, związany zawsze ze środkami wykonawczymi (z obsadą). Do wielkich form instrumentalnych należą: sonata, symfonia, koncert; do wielkich form wokalnych lub wokально-instrumentalnych: motet, msza, kantata, oratorium, opera. Zob. J. Chomiński, *Forma*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001<sup>2</sup>, s. 272–277; więcej: J. Chomiński, K. Wilkowska-Chomińska, *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.

w pracach publikowanych na przestrzeni ostatnich lat. Jest to więc studium o charakterze podsumowującym prowadzone dotychczas kwerendy i badania<sup>3</sup>.

Zebrany materiał został podzielony na cztery grupy kompozycji, które są poświęcone: 1. Najświętszej Maryi Pannie<sup>4</sup>, 2. Świętemu Józefowi<sup>5</sup>, 3. świętym kobietom: Annie<sup>6</sup>, Marii Magdalenie<sup>7</sup>, Katarzynie Aleksandryjskiej<sup>8</sup>, Teresie z Ávila<sup>9</sup>, 4. świętym mężczyznom: apostołowi Jakubowi Więszemu<sup>10</sup>, Marcinowi z Tours<sup>11</sup>, Cyrylowi i Metodemu<sup>12</sup> oraz Jackowi Odrowążowi<sup>13</sup>. Źródłami zgromadzonych kolekcji są kompozycje muzyczne o charakterze liturgicznym bądź sakralnym, a więc przeznaczone do użytku w obrzędach kościelnych, a także poza nimi. Chodzi tu przede wszystkim o krytyczne wydania materiału nutowego wraz z liturgicznym lub religijnym tekstem: mszy, motetów, kantat, oratoriów i oper, opatrzonych specjalistycznym komentarzem<sup>14</sup>. Chodzi też o księgi liturgiczne, np. mszały, pontyfikały, lekcjonarze

<sup>3</sup> Artykuł jest poszerzoną i uzupełnioną wersją dzieła: P. Towarek, *Autoreferat habilitacyjny*, w: *Biuletyn Informacji Publicznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu* [on-line], <https://bip.umk.pl/attachments/2599/download> (dostęp: 25.08.2024).

<sup>4</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, w: *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprijaniuk, Olsztyn 2018, s. 243–262; P. Towarek, *Modlitwa „Sub Tuum praesidium”: czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 80(2021), s. 239–268.

<sup>5</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, „Studia Elbląskie” 22(2021), s. 227–257.

<sup>6</sup> P. Towarek., *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna. Umriss der Problematik*, „Roczniki Humanistyczne” 69/12(2021), s. 183–196; P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Świętej Annie*, w: *Święta Anna w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka, S. Mikołajczak, Olsztyn 2021, s. 131–154.

<sup>7</sup> P. Towarek, *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 143–156.

<sup>8</sup> P. Towarek, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153–165.

<sup>9</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Ávila*, „Studia Warmińskie” 61(2024), w druku.

<sup>10</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Więszemu*, w: *Święty Jakub Apostoł (Więszy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, E. Mączka, Olsztyn 2019, s. 111–133.

<sup>11</sup> P. Towarek, *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych. Zarys problematyki*, w: *Święty Marcin w wierze, pobożności sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka, S. Mikołajczak, M. Piechocka-Kłós, ks. P. Towarek, Olsztyn 2022, s. 53–74; P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saint Martin of Tours. Outline of the issues*, „Nurt SVD” 153/1(2023), s. 189–217.

<sup>12</sup> P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, „Forum Teologiczne” 24(2023), s. 143–158.

<sup>13</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, „Studia Elbląskie” 20(2019), s. 177–192.

<sup>14</sup> Np. H.I.F. Biber, *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg” 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs” 4, Sal-

czy też graduwały<sup>15</sup>. Cenną pomocą okazały się monografie i opracowania zawierające katalogi bądź też najważniejsze fragmenty omawianych kompozycji<sup>16</sup>. Ważne źródła w przygotowaniu wspomnianych kolekcji stanowiły ponadto: żywoty, legendy, passio, apokryfy i biografie świętych<sup>17</sup>, a także dokumenty Kościoła. Prezentowane opracowanie ma charakter interdyscyplinarny. Powstało na styku badań nad kultem chrześcijańskim i muzyką, do czego mocno zachęca znany polskiemu czytelnikowi teolog i historyk chrześcijaństwa Jaroslav Pelikan<sup>18</sup>. Studium niniejsze stanowi próbę odpowiedzi na pytania: Jak w ciągu stuleci kształtowało się oddziaływanie świętych na muzykę sakralną? Czy istniało dawniej i istnieje współcześnie zainteresowanie świętymi ze strony twórców wielkich form muzycznych? Czy warsztat kompozytorski i muzyka w nim powstająca mogą być także dziś w tym znaczeniu *locus theologicus*<sup>19</sup>?

### SZTUKA MUZYCZNA A *LOCI THEOLOGICI*

Tak jak było to już sygnalizowane, przeprowadzona przez autora kwerenda pozwoliła na stworzenie i zaprezentowanie w przygotowanych przezeń artykułach naukowych katalogów (przeглядów) wybranych wielkich form muzycznych dedykowanych świętym. W każdym z nich zachowany został układ chronologiczny, a więc przegląd kompozycji od średniowiecza, poprzez czasy nowożytne (renesans, barok, klasycyzm, romantyzm), aż po XX i XXI wiek. Zgromadzony materiał zadziwia swoimi rozmiarami, a także bogactwem. Już samo tylko ogólne spojrzenie nań zdaje

---

zburg 1999; M. Mielczewski, *Opera Omnia III. Msze koncertujące*, red. Z.M. Szwejkowski, Kraków–Warszawa 2003, s. 137–202; J.D. Zelenka, *Missa Sancti Josephi*, Erstausgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn, Stuttgart 2018.

<sup>15</sup> Np. *Missale Ambrosianum, Editio secunda post Typicam*, Mediolani 1909; *Le Pontifical roman au Moyen-Age*, t. 3: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, ed. M. Andrieu, Studi e testi 88, Città del Vaticano 1940; *Graduale triplex seu Graduale Romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a solesmensibus monachis ornatum neumis laudunensibus (Cod. 239) et sangallensibus (Codicum San Gallensis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum*, Solesmis: Abbaye Saint-Pierre, 1979.

<sup>16</sup> Np. *Analecta hymnica medii aevi: Historiae rhythmicae*, ed. G.M. Dreves, t. V, Leipzig, 1886, s. 106–121; K.H. Schlager, *Alleluia-Melodien 1: bis 1100*, „Monumenta Mondica Medii Aevi” 7, Kassel 1968; K.H. Schlager, *Alleluia-Melodien 2: ab 1100*, „Monumenta Mondica Medii Aevi” 8, Kassel 1985; K.H. Schlager, *Thematischer Katalog der ältesten Alleluia-Melodien*, München 1965; J. Pikulik, *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi”, t. IV, Kraków 1973; J. Pikulik, *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi”, t. V, Kraków 1976; J. Pikulik, *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995.

<sup>17</sup> Np. Sulpicjusz Sewer, *Żywot Świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, tłum. P.J. Nowak, Kraków–Tyniec 1995, s. 49–87; Teresa od Jezusa, *Księga życia*, tłum. H.P. Kossowski, wyd. V, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014.

<sup>18</sup> Właściwa wykładnia muzyki religijnej, sakralnej czy liturgicznej domaga się, zwłaszcza dziś, współpracy muzykologów i teologów, ale także przedstawicieli innych dyscyplin – historii, filozofii czy antropologii. Zob. J. Pelikan, *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, tłum. E. Sojka, Katowice 2017.

<sup>19</sup> Zob. S. Dąbek, *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Warszawa 1996; R. Borowiecka, *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego. Muzyka jako wyraz zamysłu wiary artysty*, Kraków 2019.

się potwierdzać, że w każdej epoce dziejów wielkie formy muzyczne są miejscem, w którym dokonują się teologiczna refleksja nad osobami i życiem świętych, przypomnienie o nich, wskazania na ich historie oraz pozostawione przez nich przesłanie. Inaczej mówiąc: święci inspirowali i inspirują twórców muzyki, zwłaszcza muzyki sakralnej, liturgicznej, która jako sztuka używa im przestrzeni, pamięta o nich, stając się platformą transmisji teologicznego przesłania.

Takie ujęcie zagadnienia łączy się z klasyfikacją przedstawioną przez ojca profesora Stanisława C. Napiórkowskiego OFMConv. Poszerza on bowiem refleksję Melchiora Cano dotyczącą *loci theologici*<sup>20</sup>, wprowadzając podział miejsc teologicznych na natchnione (Pismo Święte) oraz nienatchnione. W tej drugiej grupie, oprócz np. symbolów wiary, liturgii, zmysłu wiary, nauczania soborów powszechnych i papieży, o. prof. Napiórkowski wskazuje także na sztukę sakralną jako jeden z pomników (miejsc) tradycji chrześcijańskiej. Słusznie też zauważa, że teologowie stanowczo zbyt rzadko korzystają ze sztuki sakralnej jako „miejsca teologicznego”<sup>21</sup>. Tymczasem w dialogu między Ewangelią a kulturą za pomocą historii, literatury pięknej, a także sztuki dość łatwo można zbudować pomost porozumienia. Teolog, który zaprzyjaźni się z tą humanistyczną „trójcą”, znajdzie wdzięcznych odbiorców swego przesłania – twierdzi o. Napiórkowski<sup>22</sup>. Przeprowadzone badania potwierdziły postawioną w ten sposób tezę. Podążając za myślą wybitnego teologa dogmatyka, udało się odkryć, że dawne i współczesne wielkie formy muzyczne dedykowane świętym stanowią interesujące dla teologa *loci theologici*, swoistą platformę dla teologicznej refleksji. W zebranych w katalogach dziełach muzycznych wyrażają się bowiem wiara twórców oraz fundatorów, fascynacja osobami i życiem świętych, a także potrzeby kultu chrześcijańskiego. Wiemy też, że kompozycje muzyczne, w tym także i te dotyczące świętych, oddziałują nieraz bardziej intensywnie na sferę emocji i przeżyć odbiorców aniżeli kazania i literatura hagiograficzna (np. *Beatus vir* Henryka Mikołaja Góreckiego)<sup>23</sup>. W swojej znakomitej monografii pt. *Teologia muzyki* Joachim Waloszek określa to zjawisko „muzyczną wykładnią słowa” albo też „muzycznym komunikowaniem Objawienia”<sup>24</sup>.

Dedykowane świętym msze, motety, kantaty, oratoria i opery wypełniają również ważną funkcję apologetyczną, zwłaszcza we współczesnym, zsekularyzowanym świecie. Potwierdza to kard. Joseph Ratzinger, który w słynnym *Raporcie o stanie wiary* mówi: „Apologia chrześcijaństwa mogłaby oprzeć się tylko na dwu argumentach:

<sup>20</sup> M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2016; B. Sesboüé, *Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 2003, s. 146.

<sup>21</sup> S.C. Napiórkowski, *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991, s. 123.

<sup>22</sup> Tamże, s. 145.

<sup>23</sup> Opisuje to Tadeusz Dzidek, przypominając m.in., że teologia dość często przybiera postać konceptualną, która z trudem szuka zrozumienia i stawia dziś czoła nowym problemom. Z drugiej strony, choć rzadziej, udaje się jej doprowadzić swych czytelników do religijnego doświadczenia. Trudno jej jednak je wywołać. To bowiem jest właśnie domeną sztuki. Zob. T. Dzidek, *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013, s. 149.

<sup>24</sup> Zob. J. Waloszek, *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 186–187; por. J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994, s. 102–105.



Świątych, których wyłonił Kościół, i *Sztuce*, która wyrasta z jego wnętrza”<sup>25</sup>. Przeprowadzona na potrzeby niniejszego opracowania kwerenda, związana z prezentacją wielkich form muzycznych dedykowanych świętym, potwierdza myśl wielkiego teologa. Wskazuje na kulturotwórczą funkcję chrześcijaństwa, które wciela wiarę w kulturę, czyni sacrum bliższym człowiekowi, a w ten sposób również dokonuje swoistej humanizacji kultury. Z drugiej strony kultura, a w tym przypadku kultura muzyczna, staje się nośnikiem wartości chrześcijańskich, biorąc udział w przekazie wiary, zwłaszcza kolejnym pokoleniom. Muzyka, szczególnie zaś muzyka liturgiczna, jej komponowanie oraz wykonawstwo, jest w świetle refleksji teologicznej Josepha Ratzingera uczestniczącym współtworzeniem z Bogiem, odkrywaniem i odsłanianiem piękna obecnego w stworzonym świecie<sup>26</sup>. Tym samym kompozytor tworzący swoje dzieło, a także jego odbiorca stają się niejako wędrowcami na *via pulchritudinis*, uprzywilejowanej i fascynującej drodze piękna, na której zbliżają się coraz bardziej do tajemnicy Boga<sup>27</sup>.

### NAJŚWIĘTSZA MARYJA PANNA

Przeprowadzona kwerenda potwierdziła, że znaczna liczba wielkich form muzycznych dedykowanych świętym to kompozycje ku czci Najświętszej Maryi Panny. Jest Ona bowiem w liturgii Kościoła wspominana zawsze jako pierwsza spośród nich. Jest wspominana „najpierw” (*in primis*), co podkreśla specyficzny walor tej czci i szacunku w stosunku do pozostałych świętych (kult *latriae* jest należny Trójcy Świętej; kult *duliae* – Maryi i świętym)<sup>28</sup>.

Wśród wielkich form muzycznych dedykowanych Najświętszej Dziewicy uwagę autora niniejszego studium przykuły te, które wiążą się ze starożytną modlitwą maryjną *Sub Tuum praesidium*. Jest to wzorcowy przykład wykorzystania przez kompozytorów ważnego w skarbcu modlitw Kościoła tekstu, a także złączonej z nim melodii gregoriańskiej<sup>29</sup>. Potwierdzają to dwa cykle mszalne *Sub Tuum praesidium*, czyli msze oparte na tematach zaczerpniętych z gregoriańskiej melodyki tej antyfony (Obrecht, La Rue)<sup>30</sup>, a także liczne motety okresu renesansu (Palestrina, de Rore, Willaert, Morales), baroku (Mielczewski, Pękiel, Charpentier, Zelenka), klasycyzmu (Mozart) czy też romantyzmu (Gounod, Saint-Saëns, Moniuszko). Odkrywcze na tym gruncie okazało się bogate świadectwo kompozytorów XX (Perosi, van Looy,

<sup>25</sup> *Raport o stanie wiary: z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. pol. Z. Orszyn, J. Chrapek, Warszawa–Struga 1986, s. 111; J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, wyd. pol., red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2017, s. 131; por. P. Artemiuk, *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 23(2022), s. 299–318.

<sup>26</sup> Por. J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 195–196.

<sup>27</sup> Por. J. Bramorski, *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012, s. 379.

<sup>28</sup> Zob. J. Nowak, *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009, s. 140–141.

<sup>29</sup> Podobną sytuację mamy w przypadku popularnych hymnów i antyfon: *Ave Maris stella*, *Salve Regina*, *Ave Regina caelorum*, *Regina caeli*.

<sup>30</sup> P. Towarek, *Modlitwa „Sub Tuum praesidium”: czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej*, s. 249–251.

Sawa, Bartolucci), a zwłaszcza XXI wieku (Villard, Molinari, Ward, Pandolfo, Militello, Majka, Czerniewicz, Łukaszewski, Kramarz)<sup>31</sup>. To właśnie dzięki tej ostatniej grupie twórców przypomina się współczesnym odbiorcom muzyki o Theotokos, Bożej Rodzicielce, Obrończyni ludzi, a także o Jej płaszczu opieki, którym osłania potrzebujących jako Orędowniczka, Poczyszycielka oraz Pośredniczka. Tak więc słowa tej starożytnej, może zapomnianej modlitwy chrześcijańskiej otrzymują za pomocą współczesnej sztuki muzycznej (melodyki, harmonii) jakby nową siłę przekazu i ekspresji, wybrzmiewając jako maryjna katecheza w przestrzeni liturgii nie tylko dawniej, ale także dziś, podczas koncertów w kościołach, filharmoniach, teatrach muzycznych, jak również w sieci<sup>32</sup>. Rzeczywiście możemy tu widzieć proces wcielania wiary w kulturę, która uczestniczy w procesie przekazywania tej wiary.

Badania związane z kompozycjami muzycznymi inspirowanymi modlitwą *Sub Tuum praesidium* pozwoliły też dostrzec ciekawe kwestie związane z jej datacją. Jak wiadomo, grecki tekst tej modlitwy znajduje się na odnalezionym w początku XX wieku w Egipcie papirusie, który został zakupiony w 1917 roku przez John Rylands Library w Manchesterze i wydany w 1938 roku przez Colina Hendersona Roberta. Dotychczas uważano, że jest to najstarsza zachowana wersja tej modlitwy. W dyskusji nad kwestią jej datacji wielu badaczy wskazywało na III wiek (zwłaszcza Giamberardini<sup>33</sup>, Starowieyski<sup>34</sup>). Okazuje się jednak, że w świetle najnowszych badań paleograficznych należy przesunąć ten czas na VI/VII, a nawet VIII/IX wiek (Förster<sup>35</sup>, de Bruyn<sup>36</sup>, Effenberger<sup>37</sup>). Według Förstera to wiedeński zapis antyfony, pochodzący z VI/VII wieku, powinien być dziś uważany za najstarszy (ed. Treu i Diethart, 1993). Warto podkreślić, że odkrycie austriackiego papirologa nie jest

<sup>31</sup> Tamże, s. 258–261.

<sup>32</sup> Przykładem może być światowa premiera *Sub Tuum praesidium* wybitnego polskiego kompozytora Pawła Łukaszewskiego, którą zorganizowano 30 października 2020 r. w gdańskim kościele Świętej Trójcy. Z racji trwającej wówczas pandemii COVID-19 odbyła się ona bez udziału publiczności, która uczestniczyła w wydarzeniu tylko i wyłącznie dzięki transmisji on-line.

<sup>33</sup> Zob. G. Giamberardini, „*Sub tuum praesidium*” e il titolo „*Theotokos*” nella tradizione egiziana, „*Marianum*” 96(1969) s. 324–362; G. Giamberardini, *Il culto mariano in Egitto*, t. 1, Gerusalemme 1975.

<sup>34</sup> Zob. M. Starowieyski, *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „*Analacta Cracoviensia*” 16(1984), s. 409–449; M. Starowieyski, *Le titre Theotokos avant le concile d’Ephèse*, „*Studia Patristica*” 19 (1989) s. 237–242.

<sup>35</sup> Zob. H. Förster, *Zur ältesten Überlieferung der marianischen Antiphon „Sub tuum praesidium”*, „*Biblos*” 44(1995), s. 183–192; H. Förster, *Die älteste marianische Antiphon – eine Fehldatierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg” des „Sub tuum praesidium”*, „*Journal of Coptic Studies*” 7(2005) s. 99–109.

<sup>36</sup> Zob. Th. de Bruyn, *Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt*, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien, 2015, s. 115–130.

<sup>37</sup> Zob. A. Effenberger, *Maria als Vermittlerin und Fürbitlerin: Zum Marienbild in der spätantiken und frühbyzantinischen Kunst Ägyptens*, w: *Presbeia Theothokou: The Inter-cessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, red. L.M. Peltomaa – A. Külzer – P. Allen, Wien 2015, s. 49–108.

uwzględniane praktycznie w żadnym z nowszych poważniejszych opracowań na temat początków kultu maryjnego<sup>38</sup>.

Obok modlitw pochodzących ze skarbca Kościoła inspiracją twórczą dla kompozytorów były w ciągu wieków i są także dziś miejsca szczególnego kultu Najświętszej Maryi Panny. Myślimy tu zwłaszcza o muzycznych odniesieniach do konkretnego wizerunku, obrazu lub figury. Przykładem mogą być włączone do zgromadzonej przez autora kolekcji kompozycje związane z sanktuarium maryjnym w Gietrzwałdzie. To przede wszystkim utwory powstałe w związku z 90. oraz 100. rocznicą objawień: *Msza na koronację obrazu Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej* (1967), a także *Polska Msza Maryjna* (1977)<sup>39</sup>. Obydwa dzieła opierają się na tekstach znanej warmińskiej poetki Marii Zientary-Malewskiej, przy czym drugie z nich umuzykalnił z niezwykłym kunsztem, a jednocześnie prostotą prof. Stefan Stuligrosz<sup>40</sup>. Dla upamiętnienia 130. rocznicy objawień powstało *Oratorium Gietrzwałdzkie* (2006) autorstwa Jacka Sykulskiego, wykorzystujące teksty łacińskich modlitw maryjnych, współczesne zbiory modlitw, parafrazy psalmów oraz fragmenty pieśni pielgrzymów warmińskich. W centralnym miejscu oratorium znalazła się *Litania do Pani Gietrzwałdzkiej*, bazująca na wezwaniach związanych z pięcioma tytułami maryjnymi: Panna Nadziei, Oblubienica, Panna Radosna, Panna Ubogich oraz Matka tych, co się nie spotkali<sup>41</sup>. Maryja ukazana jest tutaj jako Pani Gietrzwałdzka, która daje warmińskiej ziemi oraz przybywającym do sanktuarium siłę, oświeca ich światłem, wzmacnia odwagę wśród cierpienia oraz uczy pojednania. Podobny profil Najświętszej Dziewicy ukazują *Kantata Maryjna* (2007) napisana przez wybitnego polskiego kompozytora, profesora Józefa Świdra (w przekazie medialnym zaistniała jako *Litania Gietrzwałdzka*). Również w tym przypadku wykorzystane zostały łacińskie teksty modlitw maryjnych, a także polskojęzyczne fragmenty litanii oraz nowenny gietrzwałdzkiej<sup>42</sup>. Współczesne, nieco archaizowane brzmienia, a także sopran wtopiony w partie chóru podkreślają skupiony i kontemplacyjny charakter kompozycji Józefa Świdra. W utworze widoczna jest przewaga melodyki kantylenowej o lirycznym, śpiewnym charakterze. W wybranych fragmentach kompozytor zastosował melodykę deklamacyjną, zbliżoną do mowy. Widać tu charakterystyczne dla jego twórczości zjawiska: emocjonalizm i silną ekspresję, nowy liryzm w falującej śpiewnej linii melodycznej, sacrum mające charakter prywatnej rozmowy z Bogiem czy też nową tonalność i eufonię<sup>43</sup>. Podobne

<sup>38</sup> Np. J. Jezierski, *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012; A.A. Napiórkowski, *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020.

<sup>39</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, s. 244–247.

<sup>40</sup> Partytura *Polskiej Mszy Maryjnej* prof. Stuligrosza wydana została drukiem w dodatku do zbioru wierszy warmińskiej poetki. Zob. M. Zientara-Malewska, *Miłość prostego serca. Wiersze religijne*, wybrał i posłowiem opatrzył ks. J. Jezierski, Olsztyn 1985, s. 119–126. Partytura dołączona jest także do artykułu: P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, s. 255–262. O istnieniu tej kompozycji brak wzmianki w monografii autorstwa prof. Stanisława Dąbka. Zob. *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, s. 403.

<sup>41</sup> Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, s. 248–250.

<sup>42</sup> Tamże, s. 250–252.

<sup>43</sup> Zob. J. Szulakowska-Kulawik, *Józef Świder – muzyka, która czekała na postmodernizm*, Katowice 2008, s. 82–83; też: H. Cybula, *Ekspresja muzyczna w „Kantacie Maryjnej” Józefa Świdra*, Lublin 2010.

typy dedykacji muzycznych ku czci Najświętszej Maryi Panny odnaleźć można na gruncie kultu maryjnego m.in. w sanktuarium jasnogórskim, Piekarach Śląskich czy też Licheniu<sup>44</sup>.

## ŚWIĘTY JÓZEF

Sporą część w kolekcji utworów ku czci świętych stanowią wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi. Chodzi tu o liczną grupę średniowiecznych propriów mszalnych (aklamacji Alleluja z werselem, sekwencji, *communiones*)<sup>45</sup>, w których św. Józef ukazany jest jako mąż pobożny i troskliwy, zwłaszcza zaś jako mąż i oblubieniec Maryi oraz opiekun Jezusa i Kościoła. Na część okazywaną jego osobie wskazują też pełne cykle mszalne, litanie oraz oratoria. Trzeba tu przypomnieć, że kult św. Józefa w Europie rozwinął się zwłaszcza w XVII wieku (papież Grzegorz V) dzięki wpływom monarchii habsburskiej, z inicjatywy której został on ustanowiony patronem całego kraju (1676). Znalazło to odzwierciedlenie w kompozycjach mszalnych i litanijnych tak bardzo rozpoznawalnych kompozytorów, jak Zelenka (nazywany katolickim Bachem) czy Biber, ale także w dorobku twórców mniej rozpoznawalnych, związanych z mniejszymi ośrodkami, na przykład z sanktuarium św. Józefa w Krzeszowie (Eustachius Wagner)<sup>46</sup>.

Opiekun Jezusa i Maryi był też w minionych wiekach inspiracją dla twórców muzyki w Nowym Świecie. Chodzi tu na przykład o *Missa a la fuga de San Joseph*, dzieło włoskiego kompozytora G.B. Bassaniego, które znalazło się w zbiorach po redukcjach jezuickich na ziemiach Indian Chiquitos i Moxos (msza odnaleziona przez Hansa Rotha, zrekonstruowana i wydana drukiem przez wybitnego muzykologa werbistę Piotra Nawrota w 2000<sup>47</sup> oraz 2008 roku<sup>48</sup>). Kopista (kapelmistrz) dokonał w partyturze pierwotnego dzieła włoskiego mistrza uproszczeń, rezygnując z charakterystycznego dla katedr Europy *stile concertante*. Dlatego też w boliwijskich kopiach brak muzycznych zmagających solistów a chórem (zarówno gdy chodzi o głosy, jak i instrumenty), zrezygnowano tu z repetycji słów, efektownych ozdobników oraz ograniczono liczbę instrumentów do niezbędnych (dwoje skrzypiec i basso continuo). Według prof. Nawrota zabieg ten zastosowano, by uczynić z kompozycji Bassaniego dzieło liturgiczne, pozbawivszy ją elementów, które zamiast chwalić Boga, roz-

<sup>44</sup> Przykładem szczególnym są tu oczywiście dzieła związane z sanktuarium maryjnym na Jasnej Górze. Wiele z nich ujrzało światło dzienne (wydania nutowe oraz nagrania) w ramach serii Jasnogórska Muzyka Dawna.

<sup>45</sup> Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, s. 229-232.

<sup>46</sup> Zob. Ł. Kutrowski, *Twórczość wielogłosowa ku czci św. Józefa w muzykaliach krzeszowskich z XVIII wieku. Studium źródłoznawczo-muzykologiczne*, Wrocław–Legnica 2020.

<sup>47</sup> *Anónimo. Misa a la Fuga de S. Joseph*, ed. P. Nawrot, La Paz: Plural Editores 2000. W wydaniu tym zabrakło drugich skrzypiec (odnalezionych później) oraz *basso continuo*, które zaginęło w archiwum (informacja uzyskana od ks. prof. Nawrota, któremu autor dziękuje za roboczą wersję wprowadzenia do drugiego wydania kompozycji, a także partyturę mszy); por. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, s. 234.

<sup>48</sup> *Missa a la Fuga de San Joseph. Odrinario de la misa. Giovanni Battista Bassani*, atr. Archivo Musical de Chiquitos. AMCh 031, Mi 01 para coro a cuatro, dos violines y continuo [+ Violín 1, Violín 2, Continuo], ed. P. Nawrot, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2008.

praszają zgromadzonych na modlitwie Indian, kierując uwagę na sztukę muzyczną artystów, a nie na Stwórcę. Złączenie tytułu mszy z osobą św. Józefa (*Misa a la fuga de S. Joseph*) w rękopisie znalezionym w archiwum Indian Chiquitos (AMCh 031, Mi 01), wiąże się być może z misją San José, czyli jedną z siedmiu redukcji jezuickich na tym terenie. Potwierdza tym samym istnienie i rozwój kultu opiekuna Świętej Rodziny<sup>49</sup>.

Drugi ciekawy przykład pamięci o św. Józefie na gruncie muzyki sakralnej zza oceanu to *Missa Te Joseph celebrent*, której autorem jest Manuel de Zumaya, naj-słynniejszy bodajże kompozytor okresu kolonialnego Nowej Hiszpanii i kapelmistrz katedry w mieście Meksyk. Rękopis mszy znajduje się obecnie w archiwum katedry w Oaxaca (sygn. 49.22), a edycji tego dzieła w nowoczesnej notacji podjął się w peruwiański muzykolog Aurelio Tello<sup>50</sup>. Podobnie jak we wskazanych już wcześniej mszach maryjnych, tak i tutaj konstrukcja wszystkich części kompozycji (*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus*) oparta została na *cantus firmus*, tyle że w tym przypadku wywodzącym się z początkowych siedmiu dźwięków znanego hymnu nieszpornego *Te Joseph celebrent*<sup>51</sup>. Badacze łączą powstanie tego dzieła w 1714 roku z kilkoma kwestiami: patronatem św. Józefa nad terenami wicekrólestwa Nowej Hiszpanii, zwyczajami i obrzędowością katedry miasta Meksyk (w tym również kwestią dużych dotacji na msze i nabożeństwa), „wspinaczką” kompozytora na coraz wyższe szczeble hierarchii społecznej oraz zawodowej, a także duchową więzią i relacją (ojciec – syn, podobnie jak: św. Józef – Jezus), jaka nawiązała się pomiędzy Zumayą a jego nauczycielem, wychowawcą i poprzednikiem na urzędzie kantora katedry, którym był Antonio Salazar (zm. 1715)<sup>52</sup>.

W tym samym okresie na gruncie europejskiej kultury muzycznej rozkwitają oratoria włoskich mistrzów (Cazzati, Colonna, Alberici, Perti, Corradini, Conte, Fischietti), spośród których na szczególną uwagę zasługuje dzieło G.B. Pergolesiego (zm. 1736) *La fenice sul rogo, ovvero La morte di San Giuseppe*. Wszystkie one nawiązują do apokryficznej *Legendy o św. Józefie Cieśli*, kształtując w świadomości odbiorców obraz „przejścia” św. Józefa z tego świata do wieczności, a tym samym podkreślając i upowszechniając w świadomości wierzących jego rolę jako patrona dobrej śmierci<sup>53</sup>. Do wstawienictwa św. Józefa nawiązują także uwzględnione w kolekcji dzieła braci Haydnów (Joseph i Michaela) czy też kompozycje polskiego kompozytora Józefa Elsnera, czyli *Missa Solemnis [Sancti Josephi] in F* (Op. 41) oraz *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho*, gdzie święty ukazany został jako oblubieniec Bożej Matki, ojciec Zbawiciela, strażnik Odkupiciela, opiekun, obrońca oraz stróż ludu Bożego<sup>54</sup>. Święty Józef stanowi też źródło inspiracji dla kompozytorów XX oraz XXI wieku,

<sup>49</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, s. 235.

<sup>50</sup> *Misas de Manuel de Sumaya (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca)*, rev., est. y trans. A. Tello, *Tesoro de la Música Polifónica en México*, vol. 8, Mexico 1997, s. 29–82.

<sup>51</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, s. 235.

<sup>52</sup> Tamże, s. 236.

<sup>53</sup> Zob. *Legenda o św. Józefie Cieśli*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 559–577.

<sup>54</sup> Zob. J. Elsner, *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra*, [C-dur, op. 10], red. M. Zduniak, *Muzyka polska XIX i XX wieku. Antologia*, Kraków 1997.

zwłaszcza na gruncie cyklów mszalnych (Peeters, Tinel, Krężolek, Kern, Korczak, Di Rocco), ale także dzieł oratoryjnych (Frisina, Goliński, Pałka, Schmid)<sup>55</sup>. Ten właśnie element konstrukcji omówionego tu katalogu wielkich form muzycznych potwierdza, że teologiczna pamięć o opiece Jezusa i Marii dotyczy nie tylko przeszłości, ale również terażniejszości. Trwa ona i rozwija się nie tylko w Polsce, ale także we Francji, Holandii, Niemczech czy też we Włoszech.

### ŚWIĘTE KOBIETY:

ANNA, MARIA MAGDALENA, KATARZYNA ALEKSANDRYJSKA,  
TERESA Z ÁVILA

Inspiracją dla twórców wielkich form muzycznych są też święte kobiety. Wybrane do zgromadzonej kolekcji przykłady to trzy święte: Anna, Maria Magdalena oraz Katarzyna Aleksandryjska. Prowadzone badania pozwoliły na sformułowanie oryginalnych wniosków.

Święta Anna, matka Najświętszej Marii Panny, a tym samym głowa królewskiego rodu (rodu Jezusa), to w liturgicznej muzyce średniowiecza i renesansu europejskiego patronka szczęśliwego poczęcia i narodzin dziecka. Z jej imieniem związane zostały motety liturgiczne (Festa, Senfl, Mouton) oraz cykle mszalne (la Rue, Mielczewski), których fundatorzy (królewskie i książęce rody Starego Kontynentu) pragnęli uzyskać jej przychylność i wstawiennictwo w sprawie najważniejszej: narodzin dziedzica, następcy tronu, zachowania ciągłości dynastii<sup>56</sup>. Stąd tak wielka popularność imienia Anna wśród panujących w ówczesnej Europie, a tym samym duża liczba kompozycji przywołujących to imię we wskazanym już celu<sup>57</sup>. Doskonale odzwierciedlają to słowa skierowane do Świętej: *Ave prole fecundata – witaj brzemienna potomstwem*, zaczerpnięte z motetu *Ave mater Matris Dei*, którego tekst umuzyczniony został przez kilku kompozytorów (m.in. Gombert, de Mantua, Lhéritrier, di Lasso)<sup>58</sup>. W tej oraz innych kompozycjach okresu średniowiecza i renesansu odnajdujemy ważne tytuły

<sup>55</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, s. 247–251. Do kolekcji tej należy dołączyć także *Litanie do Świętego Józefa* na chór mieszany a capella, którą skomponował w 1997 r. Jan Henryk Botor. Dzieło to otrzymało I nagrodę w Konkursie Kompozytorskim „Vox Basilicae Calissiensis” w Kaliszu. Zob. *Botor Henryk Jan*, w: *Polskie Centrum Informacji Muzycznej* [on-line], <https://www.polmic.pl/pl/encyklopedia/osobowe/b/botor-henryk-jan> (dostęp: 28.06.2024).

<sup>56</sup> W zrozumieniu tego zjawiska szczególnie pomocna okazała się monografia: M.A. Anderson, *St. Anne in Renaissance Music: Devotion and Politics*, Cambridge 2014.

<sup>57</sup> Przykładem tej popularności są także utwory okresu baroku, np. ujęte w przygotowanej kolekcji dwa motety Charpentiera albo też nieuwzględniony w moim zbiorze motet Antoine’a Boeseta *Anna mater Matris Redemptoris nostri*, który wykonany został podczas liturgicznych obrzędów namaszczenia i koronacji Ludwika XIV (7 czerwca 1758 r.). Dzieło to związane z uroczystym wejściem do katedry w Reims królowej Anny, matki nowego króla Francji. Rekonstrukcję całej liturgii opracował, przygotował i uwiecznił na płycie CD znakomity francuski dyrygent Sébastien Daucé wraz z zespołem Ensemble Correspondances. Zob. *Le Sacre de Louis XIV*, w: *Ensemble Correspondances* [on-line], <https://www.ensemblecorrespondances.com/en/discographies/le-sacre-de-louis-xiv/> (dostęp: 28.06.2024).

<sup>58</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane świętej Annie*, s. 140–141.

nadane św. Annie przez tradycję, które wyjaśniają jej rolę w dziejach zbawienia: *felix Anna* (szczęśliwa Anna), *Deo dedicata* (Bogu oddana), *matrona legitima* (małżonka doskonała), *mater matris Dei* (matka Matki Boga), *mater Matris nati Patris* (matka Matki Syna Ojca), *mater Christiferae* (matka Tej, która nosiła Chrystusa). W wielu ze wskazanych utworów kompozytorzy wykorzystali cały szereg muzycznych środków (figur retorycznych), które wzmacniają siłę teologicznego przekazu tekstu<sup>59</sup>.

Niezwykłym odkryciem w przygotowaniu kolekcji kompozycji związanych z imieniem matki Maryi okazały się dla autora niniejszego opracowania dzieła związane z religijną kulturą francuskiej Bretanii. Chodzi o dwudziestowieczne, współczesne cykle mszalne dedykowane św. Annie, których powstanie łączy się z bretońskim sanktuarium jej objawień w Saint-Anne-d'Auray. Dzieła te są przesiąknięte chorałem gregoriańskim i nawiązują do bretońskich pieśni religijnych, które kompozytorzy włączyli w konstrukcję mszy, posługując się także dialektem wanetejskim (Ropartz, Le Penven, Salaün, Le Marec)<sup>60</sup>. Podobne przykłady czci okazywanej matce Maryi odnajdujemy na gruncie polskim. Jest to np. *Hymn do św. Anny* napisany w 2000 roku przez Józefa Świdra, który wykorzystał w konstrukcji utworu tekst staropolskiej pieśni nieznanego autora *Ja sobie wybrałem na obronę Babkę Chrysta Pana, świętą Annę*. Dzieło to, jak również *St. Anna-Messe* (Msza dla młodzieży) Petera F. Schneidera (2002) czy też utwór *Felix Anna* autorstwa Anny Marii Huszczy (2015) świadczą o żywotności kultu tej, która jest *mater Matris Dei*, również dziś, we współczesnym świecie<sup>61</sup>.

Badania prowadzone nad wielkimi formami muzycznymi poświęconymi św. Marii Magdalenie potwierdziły, że jej osoba i życie stanowią przedmiot wielu kontrowersji również na gruncie muzyki. W okresie renesansu i baroku złączono z jej osobą części *ordinarium* i *proprium Missae*, zwłaszcza zaś motety związane z cyklem wielkanocnym<sup>62</sup>. Obok takich twórców, jak Champion, Lobo, Guerrero czy Sances, na uwagę szczególną zasługują tu dwa motety liturgiczne Mikołaja Zieleńskiego, włączone w opracowany przez kompozytora cykl ofertoriów i *communio*. Święta Maria Magdalena symbolicznie widziana jest w nich jako oblubienica wybrana i zaślubiona Chrystusowi (por. Ps 45,10) oraz niewiasta zawsze wierna prawu Bożemu (por. Ps 119, 121 oraz 128)<sup>63</sup>. Wizerunek ten uległ jednak destrukcji w epoce nowożytnej, gdy muzyka zaczęła coraz bardziej wyzwalać się od teologii. Pod wpływem myśli gnostyckiej kompozytorzy ulegli trendom i modzie ukazywania Marii z Magdali

<sup>59</sup> Np. w motecie *Celeste beneficium* Jeana Moutona, który skomponował on dla swych królewskich patronów i władców Francji: Ludwika XII i Anny Bretońskiej. Znaczenie św. Anny jako podmiotu muzycznego dla królowej noszącej to samo imię jest w motecie niewątpliwe. Jednak wielu badaczy wskazuje, że kompozycja ta jest nie tylko błagalną modlitwą do matki Maryi, ale także swoistą zachętą motywującą małżonków do otwartości na dar płodności i nowego życia. Widać to chociażby w zakończeniu pierwszej części motetu, która zwieńczona została ciekawymi zabiegami melodycznymi połączonymi ze słowami opisującymi św. Annę jako *Mater matris nati patris* (Matko Matki Syna Ojca). W pojawiającej się tutaj cykliczności niektórzy badacze dopatrują się wręcz alegorycznych odniesień do cykliczności menstruacyjnej kobiety. Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane świętej Annie*, s. 139.

<sup>60</sup> P. Towarek., *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna*, s. 189–191.

<sup>61</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane świętej Annie*, s. 149–150.

<sup>62</sup> P. Towarek, *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, s. 144–146.

<sup>63</sup> Tamże, s. 146–147.

jako rywalki św. Piotra Apostoła, a przede wszystkim jako towarzyszki życia Jezusa, uwypuklając w tej relacji bardzo mocno wątek miłosny oraz erotyczny (oratoria, opery)<sup>64</sup>. Odnalezione przykłady kompozycji XX i XXI wieku wskazały jednak również na odwrotny proces, czyli zdecydowane próby odkłamania wizerunku tej Świętej. W ten prąd, związany z ruchem odnowy biblijnej i liturgicznej, którego zwornikiem jest Sobór Watykański II, wpisują się muzyczne dzieła: Garniera (Francja), Webbera (Wielka Brytania), Willana (Kanada), Sagvika (Szwecja), a przede wszystkim polskiego kompozytora Pawła Łukaszewskiego. Dzieło ostatniego ze wskazanych, a więc *Missa de Maria a Magdala* (2010), pozwała współczesnym odbiorcom muzyki powrócić duchowo do ewangelicznego opisu Świętej jako wiernej uczennicy Chrystusa, trwającej pod Jego krzyżem, pierwszego świadka zmartwychwstania, tej, która widziała Pana, oraz do tytułu, jaki nadali jej Ojcowie Kościoła: *apostola apostolorum* (apostołka apostołów). Maria Magdalena, zakorzeniona mocno w wydarzeniu paschalnym, jawi się tutaj dość symbolicznie jako najśliczniejsza, przyjaciółka oraz gołąbka Oblubieńca (Chrystusa) z Pieśni nad Pieśniami. Co ciekawe, ten teologicznie poprawny przekaz tekstowy, uwypuklony zwłaszcza w mszalnym *Graduale*, został wzmocniony poprzez zastosowanie oryginalnej harmoniki oraz instrumentacji (darabuka, bębenek baskijski, flet altowy, rożek angielski), które wprowadzają słuchacza w świat Orientu, pozwalając dostrzec wyrastającą zeń postać Świętej z Magdali<sup>65</sup>.

Wielkie formy muzyczne to także miejsce przypomnienia o osobie i życiu św. Katarzyny Aleksandryjskiej. Myślimy tu o średniowiecznych i renesansowych propriach mszalnych, mszach (z pełnym *ordinarium Missae*) albo też motetach, gdzie Święta określana jest jako święta dziewica, klejnot Grecji i miasta Aleksandrii, córka króla Kostasa, radość uczonych, lilia skromności<sup>66</sup>. Szczególne znaczenie w kolekcji zajmuje barokowe *Oratorio di Santa Caterina* z ok. 1660 roku, którego autorem jest włoski kompozytor Marco Marazzoli. W dziele tym widzimy obok Katarzyny (sopran) także cesarza Maksencjusza (bas), który skazuje młodą chrześcijankę na karę więzienia, tortur i śmierci. W zakończeniu pojawiają się zaś takie postaci, jak Fede (Wiara, sopran) i Speranza (Nadzieja, alt) oraz chóry<sup>67</sup>. Oratorium i inne kompozycje potwierdzają w swych tekstach pochodzenie, wytrwałą wiarę oraz niezwykłą urodę Świętej, rozwiewając tym samym wątpliwości dotyczące jej istnienia i działalności. Widać tu wyraźne nawiązania do znanych nam dzisiaj *Passio*, a także formularzy liturgicznych o męczennicy z Aleksandrii.

<sup>64</sup> Szczególnym przykładem jest w tym przypadku opera *The Gospel of Mary Magdalene*, skomponowana przez Marka Adamo, w której bardzo mocno podkreślono wątki erotyczne. Jej premiera światowa odbyła się w 2013 r. w San Francisco Opera. Zob. P. Towarek, *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, s. 149. Podobnie zafałszowany wizerunek świętej z Magdali odnajdujemy na gruncie sztuki filmowej, np. *Ostatnie kuszenie Chrystusa*, reż. Martin Scorsese (1988) albo *Kod da Vinci*, reż. R. Howard (2006). Zob. S. Ewertowski, *Maria Magdalena w filmie*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 182.

<sup>65</sup> P. Towarek, *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, s. 151–153; por. R. Boro-wiecka, *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego*, s. 341.

<sup>66</sup> P. Towarek, *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, s. 158.

<sup>67</sup> Tamże, s. 161.



Kolekcję wielkich form muzycznych dedykowanych świętym kobietom wieńczy grupa kompozycji ku czci św. Teresy z Ávila<sup>68</sup>. Intensyfikacja twórczości mszalnej oraz oratoryjno-kantatowej nastąpiła po jej beatyfikacji (1614) oraz kanonizacji (1622). Proces ten związany był z dystrybucją pism mistyczki, zwłaszcza wśród europejskiej arystokracji XVII oraz XVIII wieku. Owocowało to nowym typem pobożności i mistycyzmu w duchu terezańskim, których potwierdzeniem były zamówienia składane przez fundatorki (zamożne kobiety) na dzieła muzyczne w warsztatach kompozytorskich. Przykładem tego są barokowe motety (Charpentier), a także oratoria (Badia, Gaffi), hymny, litanie i antyfony z tego okresu (Tuma, Brentner, Reichenauer, Scheibl). Kompozycje te świadczą o rozwoju kultu św. Teresy od Jezusa w krajach Europy, ale przede wszystkim na terenie monarchii habsburskiej, co potwierdza zwłaszcza klasycystyczna *Theresienmesse* z 1801 roku (Haydn). Podobne ślady pamięci o Świętej odnajdujemy w twórczości operowej (Thomson) oraz mszalnej kompozytorów XX wieku (Dieboldt, Wiltberger, Surzyński, Walkiewicz, Heuler, Civil y Castellví, Willan, Coelho, Cols, Rubbra). Z XX i XXI wieku pochodzą także kompozycje oratoryjno-kantatowe zrodzone w przestrzeni kultury muzycznej Hiszpanii (Halffter, Nieto, Martínez Garvín, Villar Pérez, Balada, de Olavide, García Morante, Díez, Otero, Arzamendi)<sup>69</sup>, jak również te ukształtowane na gruncie włoskim (Menotti), brytyjskim (Oldham), portorykańskim (Sierra) czy też polskim (Małkiewicz). Dzieła te opierają się na tekstach autorstwa św. Teresy z Ávila (zwłaszcza *Twierdza wewnętrzna*) i stanowią tym samym dla odbiorców muzyki przestrzeń poznawania jej pism, myśli teologicznej oraz duchowości<sup>70</sup>. Z całą pewnością pomagają one ludziom XXI wieku „czytać” chrześcijańską mistykę, a nawet podejmować tę próbę z pozycji agnostyka.

### ŚWIĘCI MĘŻCZYŹNI: JAKUB APOSTOŁ STARSZY, MARCIN Z TOURS, CYRYL I METODY, JACEK ODROWĄŻ

Dla twórców muzyki klasycznej ważną inspiracją są też postacie świętych mężczyzn: apostołów, męczenników, wyznawców, biskupów czy też zakonników. W zebranej przez autora tego studium kolekcji wielkich dzieł muzycznych znalazły się te, które związane z imieniem: św. Jakuba Apostoła Większego (Starszego), św. Marcina z Tours, świętych braci Cyryla i Metodego, a także św. Jacka Odrowąża.

Muzyczne kompozycje dedykowane św. Jakubowi Apostołowi Starszemu potwierdzają wyraźnie, że jego kult był powszechny w niemal całej Europie. Świadectwem

<sup>68</sup> Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Ávila*, w druku.

<sup>69</sup> Są to zwłaszcza kompozycje napisane w związku z jubileuszem 500. rocznicy narodzin św. Teresy.

<sup>70</sup> Nie chodzi tu tylko o przekaz tekstów mistyczki, ale także o „malowanie” jej doświadczeń duchowych za pomocą muzyki. Przykładem mogą tu być stylistyka włoska oraz figury retoryczne, zastosowane przez Charpentiera w motecie *Flores o Galia*, by ukazać ekstazę świętej z Ávila wraz z transwerberacją jej serca, co nawiązuje wprost do opisu zawartego w *Księdze życia*, ale również do sceny przedstawionej w słynnej rzeźbie Berniniego. Kompozytor bez wątpienia musiał widzieć to dzieło na własne oczy w rzymskim kościele Santa Maria della Vittoria, gdy przebywał we Włoszech (studia u Carissmiego). Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Ávila*, w druku.

tego są średniowieczne msze (*Missa Sancti Jacobi* z *Codex Calixtinus*, *Missa Sancti Jacobi* autorstwa G. Dufaya), a także liczne motety kompozytorów kręgu franko-flamandzkiego, hiszpańskiego, włoskiego i polskiego. Powstanie i fundacja tych utworów wiążą się w wielu przypadkach z kościołami dedykowanymi św. Jakubowi, a ulokowanymi na jakubowych szlakach Europy<sup>71</sup>. W utworach tych Święty ukazany jest jako: apostoł Chrystusa, pierwszy spośród apostołów oraz pierwszy wśród nich męczeństwem ozdobiony, orędownik pielgrzymów, niezwykły żołnierz wiecznego Króla. Przypomina się też, że jest on światłem i pięknem Hiszpanii oraz gwiazdą przewodnią i latarnią, co bezpośrednio wiąże się z geograficznym położeniem sanktuarium w Composteli (niedaleko od morza oraz od przylądka *Finis Terrae*, uważanego w średniowieczu za najdalej wysunięty na zachód punkt Europy, a tym samym ówczesnego świata)<sup>72</sup>. Potwierdzeniem powszechności czci wobec św. Jakuba są cykle mszalne przełomu XIX/XX wieku, które związane są z ruchem cecyliąńskim i próbą odnowy liturgicznej w Kościele (Foerster, Quadflieg, Hohnerlein). Świadczenia inspiracji, jaką daje Święty z Composteli twórcom wielkich form muzycznych, odnajdujemy także we współczesności. Są to włączone do omawianego tu katalogu dzieł jakubowych msze: Yanna Olivetta (Francja), Stefana Trennera (Niemcy) oraz Damijana Močnika (Słowenia), a na gruncie polskim *Oratorium Jakubowe* (2018) autorstwa Jerzego Cembrzyńskiego<sup>73</sup>.

Bardzo ciekawe spostrzeżenia płyną z analizy wielkich form muzycznych dedykowanych św. Marcinowi z Tours. Ponad wszelką wątpliwość jego kult oraz pamięć o nim potwierdzone są przez liczne mszalne *propria* (wersety Alleluja, sekwencje), w tym także wielogłosowe motety (Brassart, de Grudencz, Rouillet, Fresneau, de Machaut), co wskazuje, że jest to święty popularny w Europie, a jego grób i kolegiata w Tours to ważne, niemal tak jak jakubowa Compostela, miejsce pielgrzymkowe<sup>74</sup>. Zgromadzona kolekcja muzycznych kompozycji okresu średniowiecza ukazała jednak coś więcej. Chodzi tu o dokonujący się w tym okresie, najpierw na gruncie kultu (a więc także w muzyce), a potem w świadomości ludzi, proces przeobrażania św. Marcina: z mnicha, biskupa i wyznawcy w szlachetnego rycerza oraz żołnierza Chrystusa (*miles Christi*). Wyobrażenie to wyparło niemal całkowicie trzy pierwsze, upowszechniając się w kulturze religijnej Europy. Ów proces przeobrażenia związany był także z tłem historycznym, a konkretnie z dramatyczną sytuacją polityczną Francji (wojna stuletnia z Anglią 1337–1453), w której zrodziło się religijne i społeczne pragnienie posiadania patrona mającego w swej biografii żołnierski epizod<sup>75</sup>. Marcin

<sup>71</sup> Np. motet *Rite maiorem Iacobum canamus* autorstwa G. Dufaya (zm. 1474), który łączy się z osobą Roberta Auclou, sekretarza kardynała Louisa Allemanda, a później kanonika kapituły w Cambrai oraz kustosa kościoła św. Jakuba de la Boucherie w Paryżu (wskazuje na to ukryty w tekście motetu akrostych: *Robert Auclou Curatus Sancti Jacobi*). Paryska świątynia wzniesiona została w X w. przy drodze wiodącej do Composteli. Dziś pozostała po niej jedynie wieża, którą odbudowano w XVI w. Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu*, s. 112–114.

<sup>72</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu*, s. 114–122.

<sup>73</sup> Tamże, s. 124–127.

<sup>74</sup> P. Towarek, *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych*, s. 56.

<sup>75</sup> W poznaniu tego zagadnienia bezcenne okazały się opracowania wybitnego muzykologa Yossiego Maureya, a zwłaszcza jego monografia *Medieval Music, Legend, and the Cult of St Martin*.

z Tours jawi się więc na gruncie wspomnianych tu kompozycji sakralnych najpierw jako błogosławiony mąż, ubogi i pokorny, biskup, orędownik w niebie, a wreszcie jako żołnierz wielkiej sprawności (waleczności), a także (zwłaszcza w motecie de Machauta) w symbolicznym nawiązaniu do romansu Chrétiena de Troyes pt. *Yvain, ou le Chevalier au lion* – jako nowy Iwajn, czyli rycerz całkowicie odmieniony po spotkaniu z lwem, którym w duchowym rozumieniu jest Chrystus<sup>76</sup>. W ten nurt pamięci o św. Marcinie wpisują się kolejne dzieła muzyczne włączone do zebranej kolekcji: dwie średniowieczne msze ku czci Świętego z Tours (d' Amaerval, Obrecht), motety renesansu i baroku (di Lasso, Giovanni da Palestrina, de Monte, Handl, Marenzio, Anerio, Mielczewski), msze romantyzmu (Stahl, Kircher, Bottazzo) oraz XX i XXI wieku (Miśkinis, Pitzl, Nowak, Halter), a także utwory oratoryjno-kantatowe (Kocsár, Schlenker) i hymny (Augustinas, Monks, Łukaszewski)<sup>77</sup>. Wszystkie one potwierdzają, że pamięć o świętym mnichu, biskupie, żołnierzu czy też opiekunie dzieł miłosierdzia jest wciąż żywa i trwa nieprzerwanie (m.in. Węgry, Austria, Niemcy, Francja, Szwajcaria, Włochy, Litwa, Polska).

Interesującą częścią kolekcji wielkich form muzycznych dedykowanych świętym mężczyznom są kompozycje ku czci sołuńskich braci Cyryla i Metodego. Jest to dla badacza duchowe spotkanie z kulturą i tradycją narodów słowiańskich. Repertuar tego typu dzieł odznaczał się wzmożonym rozkwitem w XIX wieku. Mamy tu więc przykłady kantat (Křížkovsky, Surzyński, Dinew) i hymnów (Liszt, Czajkowski, Borodin, Pipkov), które powstały w związku z obchodami millenijnych jubileuszy upamiętniających przybycie braci do Słowian czy też śmierć św. Metodego<sup>78</sup>. Co ciekawe, są one mocno związane z procesem przebudzenia narodowego Czechów, Słowaków, Chorwatów i Bułgarów. W procesie tym na szczególną uwagę zasługuje kantata Křížkovsky'ego, stanowiąca najwybitniejszy muzyczny przejaw specyficznej koncepcji tradycji cyrylo-metodejskiej, która ukształtowała w XIX wieku formę syntezy katolicyzmu oraz idei niepodległościowych, będąc tym samym podstawą dla tworzącej się czeskiej świadomości narodowej<sup>79</sup>.

Ciekawym elementem omawianego zbioru okazała się kolekcja mszy z *ordinarium Missae* pisanych w gładolicy (na mocy przywileju papieskiego). Należy do niej monumentalna *Glagolská mše* Leoša Janáčka, ale też pokrewne dzieła czeskich i chorwackich kompozytorów (Říčovski, Foerster, Kožušniček, Douša, Janda, Kozinović, Novak, Sokol, Hanuš, Láník)<sup>80</sup>. Prezentowany zbiór wielkich form muzycznych dedykowanych sołuńskim braciom wzbogacają współczesne dzieła, takie jak zaprezentowana w 2021 roku w bułgarskiej Operze Narodowej w Sofii opera

---

*The Local Foundations of a Universal Saint*, Cambridge 2014; por. P. Towarek, *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych*, s. 56.

<sup>76</sup> P. Towarek, *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych*, s. 68–70.

<sup>77</sup> Por. P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saint Martin of Tours*, s. 206–209.

<sup>78</sup> P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, s. 147–149.

<sup>79</sup> Zob. M. Zapletal, „*Rázu církevního a přitom provanuta duchem slovanským*”: *receptce Křížkovského cyrilometodějské kantáty*, „Acta Historica Universitatis Silesianae Opaviensis” 12(2019), s. 51–68.

<sup>80</sup> P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, s. 149–152.

Zhivki Klinkovej<sup>81</sup> czy też liczne oratoria i kantaty (Dinew, Širola, Krška, Andrašovan, Tučapský, Procházka, Krák). Są to kompozycje oparte na gągolicznych testach liturgicznych oraz poezji i prozie związanych z rozkwitem myśli narodowej w XIX wieku. Ukazują one świętych Cyryla i Metodego nie tylko jako głosicieli Ewangelii i misjonarzy narodów słowiańskich, ale także jako nauczycieli kultury, dialogu i pojednania, a przede wszystkim jako twórców podstaw słowiańskiej tożsamości.

Kolekcję wielkich form muzycznych dedykowanych świętym mężczyznom wieńczy zbiór utworów związanych z imieniem polskiego dominikanina, św. Jacka Odrowąża. Należą do niego kompozycje monodyczne z XV i XVI wieku: oficja rytmowane, łacińskie sekwencje, śpiewy Alleluja<sup>82</sup>. Święty Jacek nazywany jest tutaj ozdobą zakonu kaznodziejskiego i jego ojcem, najmądrszym doktorem i człowiekiem najdroższym Bogu. Przypomina się również o jego charyzmatycznej zdolności ewangelizacji i posługu słowa, cudotwórczej mocy oraz umiłowaniu Matki Bożej. W grupie kompozycji polifonicznych dedykowanych Świętemu z rodu Odrowążów znalazły się: polichóralny koncert kościelny *Ave Florum Flos Hyacinthe* Marcina Mielczewskiego, anonimowy koncert kościelny *Gaude Fili Hiacinte*, a także zupełnie nieznana na gruncie literatury przedmiotu kantata *Święty Jacek Patron Korony Polskiej* (1780), której autorem jest Jakub Gołąbek<sup>83</sup>. W utworach tych Święty określany jest jako: kwiat kwiatów czy też najczystszy z kwiatów ziemi, drogi kamień (hiacynt), pełen radości i entuzjazmu umiłowany syn Najświętszej Maryi Panny, waleczny obrońca i patron Krakowa oraz Polski, a także mąż wybierający „Bogomyślność”, odrzucający pokusy „Świata” i „Próżnej Chwały” (zob. kantata Gołąbka). Podobne świadectwa inspiracji, jaką daje św. Jacek twórcom muzyki, odnajdujemy współcześnie. Przykładami tego są *Msza o św. Jacku Odrowążu* (2004, Sykulski) oraz *Missa in honorem sancti Hyacinthi* (2015, Bębenek). Potwierdzają one, że muzyczna pamięć o Świętym z rodu Odrowążów łączy się dziś w dużej mierze z zakonem kaznodziejskim, jak również z mecenatem i patronatem, co ma swoje ogromne zakorzenienie w historii i stanowi silne potwierdzenie istniejącego kultu<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> Opera skomponowana w 1981 r., wyróżniona przez papieża Jana Pawła II. Zaprezentowano ją po raz pierwszy w 1986 r. w Bydgoszczy. Bułgarzy zapoznali się z nią dopiero w 2021 r. Sofijska Opera Narodowa uczciła tym utworem 40. rocznicę ogłoszenia świętych Cyryla i Metodego patronami Europy (papież Jan Paweł II). Uroczysta premiera odbyła się 23 maja 2021 r., a więc w wigilię narodowych obchodów Dnia Świętych Cyryla i Metodego, bułgarskiego alfabetu, edukacji i kultury oraz literatury słowiańskiej. Zob. P. Towarek, *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, s. 152–153.

<sup>82</sup> P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, s. 178–181.

<sup>83</sup> Niestety materiał muzyczny tego utworu zaginął, a do czasów współczesnych przetrwało tylko libretto. Wydane 1780 r. u Ignacego Grebela w Krakowie, jest dostępne dziś w zasobach Dolnośląskiej Biblioteki Cyfrowej we Wrocławiu (sygnatura oryginału XVIII – 8.800).

<sup>84</sup> Druga ze wskazanych kompozycji to dzieło przeznaczone na chór i orkiestrę, napisane przez P. Bębenka w pierwszą rocznicę ingresu bp. Jacka Jezierskiego do katedry elbląskiej (bp Jezierski jest też fundatorem tej mszy). Jej prawykonanie odbyło się pod batutą autora niniejszego studium w 2015 r. podczas VII Warsztatów Muzyki Liturgicznej w Pasłęku, które odbywały się pod hasłem *Ave florum flos (Witaj kwiecie kwiatów)*, zaczerpniętym z muzycznego skarbcza kompozycji dedykowanych św. Jackowi. Zob. P. Towarek, *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, s. 187–189.

## ZAKOŃCZENIE

Podjęte w ciągu minionych lat kwerendy i badania przypomniane w ramach niniejszego studium wiązały się z pytaniem: jak w ciągu stuleci kształtowało się oddziaływanie świętych na muzykę sakralną? Okazuje się, że święci stanowią przedmiot zainteresowania twórców wielkich form muzycznych nie tylko dawniej, w średniowieczu i czasach nowożytnych, ale również dziś. Muzyka współczesna stanowi więc nadal miejsce teologiczne w tym obszarze. Jest ona środowiskiem, w którym pamięć o świętych żyje oraz inspiruje. Intuicja Melchiora Cano oraz Stanisława Celestyna Napiórkowskiego weryfikuje się w tej przestrzeni pozytywnie. Inspirowanie się współczesnej muzyki świętymi staje się też swoistą apologią chrześcijaństwa (Joseph Ratzinger). Spełniają się tu słowa Janusza Pasierba twierdzącego, że do ludzi, którzy dziś już nie stykają się z jakąkolwiek formą chrześcijańskiej kerygmy, mogą przemówić jeszcze tylko zjawiska artystyczne, które wyrosły z natchnień Ewangelii<sup>85</sup>. A w jaki sposób się to dokonuje? Wiemy przecież, że muzyka jest mową dźwięków. Dotyka ona wnętrza odbiorcy za pomocą odpowiednio skonstruowanej melodii, harmoniki czy też zastosowanych przez kompozytora figur retorycznych, związanych także z duchowością i symboliką chrześcijańską<sup>86</sup>. To one przemawiają do serca i umysłu, wypełniając zasady teorii afektów oraz zadania niewidzialnego kaznodziei, ewangelizatora i zwiastuna Dobrej Nowiny<sup>87</sup>. W wymiarze całkowicie zewnętrznym (wizualnym, medialnym) przemawia także sama partytura współczesnej mszy, kantaty czy oratorium, a zwłaszcza tytuł, dedykacja, odniesienie do świętej lub świętego (np. szwajcarska *Missa in honorem sancti Martini*; węgierskie oratorium *Szent Márton püspök discsérete*; niemiecka kantata *Martin: die Geschichte von dem Ritter, dem Bettler und den Gänsen*). Stanowi ona dla słuchacza, jak również dla odczytującego jej muzyczny tekst wykonawcy (śpiewaka, instrumentalisty, dyrygenta), rodzaj chrześcijańskiego zwiastowania, wskazania na osobę świętą, przypomnienia o jej życiu, kulcie, wstawiennictwie.

Ukazane w zebranych katalogach profile wybranych świętych, naszkicowane na podstawie dedykowanych im wielkich form muzycznych, dopełniają ich wizerunku ukształtowanego przez historyków, liturgistów, teologów duchowości, pobożność ludową, pieśń kościelną czy też sztukę: literaturę, malarstwo, rzeźbę, film. Jest to ważny element obszaru hagiologii aspektowej, oznaczającej dziś nowy poziom badań hagiologicznych, wyłaniający się z klasycznej hagiologii. Prezentowane osiągnięcie potwierdza możliwość prowadzenia wieloaspektowych badań dotyczących świętych. Chodzi tu zwłaszcza o poszukiwanie elementów sacrum, które zawarte są także we współczesnej kulturze muzycznej. Okazuje się, że stanowi ona również dziś *locus theologicus*.

<sup>85</sup> J. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 48.

<sup>86</sup> Zob. N. Harnoncourt, *Muzyka mową dźwięków*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1995; J. Majewski, *Krzyż Jezusa i ślepy Amor. Słowo o religijnym przesłaniu instrumentalnych dzieł Jana Sebastiana Bacha*, Gdańsk 2002.

<sup>87</sup> Por. J. Nowak, *Apostolski wymiar muzyki i śpiewu liturgicznego*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 39/2(2018), s. 39–45.

## WIELKIE FORMY MUZYCZNE JAKO MIEJSCE TEOLOGICZNEJ PAMIĘCI O ŚWIĘTYCH

### STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł jest opracowaniem podsumowującym badania z zakresu hagiologii aspektowej (por. K. Parzych-Blakiewicz), prowadzone przez autora w ciągu minionych dziesięciu lat. Przybliża on czytelnikowi zebrane w oryginalnych katalogach kolekcje wielkich form muzycznych dedykowanych świętym (propria mszalne, msze, motety, kantaty, oratoria, opery). Zgromadzony materiał został podzielony na cztery grupy kompozycji, które są poświęcone: 1. Najświętszej Maryi Pannie; 2. Świętemu Józefowi; 3. świętym kobietom: Annie, Marii Magdalenie, Katarzynie Aleksandryjskiej, Teresie z Ávila; 4. świętym mężczyznom: apostołowi Jakubowi Większemu, Marcinowi z Tours, Cyrylowi i Metodemu oraz Jackowi Odrowążowi. Autor udowadnia, że święci stanowią przedmiot zainteresowania twórców wielkich form muzycznych nie tylko dawnej, ale również dziś. Muzyka współczesna stanowi więc miejsce teologiczne w tym obszarze (*loci theologici*, zob. M. Cano, S.C. Napiórkowski). Jest ona środowiskiem, w którym pamięć o świętych żyje oraz inspiruje. To inspirowanie się współczesnej muzyki świętymi staje się też swoistą apologią chrześcijaństwa (por. J. Ratzinger). Ukazane w zebranych katalogach profile wybranych świętych, opierające się na dedykowanych im wielkich formach muzycznych, uzupełniają ich wizerunek kształtowany przez historyków, liturgistów, teologów duchowości, hagiologów, a także przez pobożność ludową oraz sztukę: literaturę, malarstwo, rzeźbę i film.

## GREAT MUSICAL FORMS AS A PLACE OF THEOLOGICAL REMEMBRANCE OF THE SAINTS

### SUMMARY

The presented article is a study summarising the research in aspectual hagiology (cf. K. Parzych-Blakiewicz) conducted by the author over the past ten years. It brings together collections of great musical forms dedicated to the saints (mass propria, masses, motets, cantatas, oratorios, operas) collected in original catalogues. The collected material is divided into four groups of compositions, which are dedicated to: 1. Blessed Virgin Mary; 2. Saint Joseph; 3. holy women: Anne, Mary Magdalene, Catherine of Alexandria, Teresa of Ávila; 4. holy men: apostle James the Greater, Martin of Tours, Cyril and Methodius, and Hyacinth of Poland. The author proves that the saints are the subject of interest for the creators of great musical forms not only in the past, but also today. Contemporary music thus constitutes a theological place in this area (*loci theologici*, cf. M. Cano, S.C. Napiórkowski). It is an environment in which the memory of the saints lives on and inspires. This inspiration of contemporary music by the saints also becomes a kind of apologia of Christianity (cf. J. Ratzinger). The profiles of selected saints presented in the collected catalogues, based on great musical forms dedicated to them, complement their image, shaped by historians, liturgists, theologians of spirituality, hagiologists, as well as by popular piety and art: literature, painting, sculpture and film.

## GROSSE MUSIKFORMEN ALS ORT DES THEOLOGISCHEN GEDENKENS AN DIE HEILIGEN

### ZUSAMMENFASSUNG

Der hier vorgelegte Artikel ist eine Zusammenfassung der vom Autor in den letzten zehn Jahren durchgeführten Forschungen zur Aspektuellen Hagiologie (vgl. K. Parzych-Blakiewicz). Er fasst Sammlungen großer musikalischer Formen zusammen, die den Heiligen gewidmet sind (Messe propria, Messen, Motetten, Kantaten, Oratorien, Opern), die in Originalkatalogen gesammelt wurden. Das gesammelte Material ist in vier Gruppen von Kompositionen unterteilt, die folgenden Themen gewidmet sind: 1. Der seligen Jungfrau Maria; 2. dem heiligen Josef; 3. heiligen Frauen: Anna, Maria Magdalena, Katharina von Alexandrien, Teresa von Ávila; 4. heilige Männer: Apostel Jakobus der Größere, Martin von Tours, Kyrill und Methodius und Hyazinth von Polen. Der Autor beweist, dass die Heiligen nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute für die Schöpfer großer Musikformen von Interesse sind. Die zeitgenössische Musik stellt somit einen theologischen Ort in diesem Bereich dar (loci theologici, vgl. M. Cano, S.C. Napiórkowski). Sie ist ein Umfeld, in dem die Erinnerung an die Heiligen weiterlebt und inspiriert. Diese Inspiration der zeitgenössischen Musik durch die Heiligen wird auch zu einer Art Apologetik des Christentums (vgl. J. Ratzinger). Die in den gesammelten Katalogen vorgestellten Profile ausgewählter Heiliger, die auf großen, ihnen gewidmeten musikalischen Formen basieren, ergänzen ihr Bild, das von Historikern, Liturgikern, Theologen der Spiritualität, Hagiologen, aber auch von der Volksfrömmigkeit und der Kunst - Literatur, Malerei, Bildhauerei und Film - geprägt wurde.

### BIBLIOGRAFIA

- Analecta hymnica medii aevi: Historiae rhythmicae*, ed. G.M. Dreves, t. V, Leipzig, 1886, s. 106–121.
- Anderson M.A., *St. Anne in Renaissance Music: Devotion and Politics*, Cambridge 2014.
- Anónimo. *Misa a la Fuga de S. Joseph*, ed. P. Nawrot, La Paz: Plural Editores 2000.
- Artemiuk P., *Odcienie współczesnej apologetyki*, „Studia Elbląskie” 23(2022), s. 299–318.
- Biber H.I.F., *Litaniae de Sancto Josepho zu 20 Stimmen*, vorgelegt von E. Hintermaier, „Denkmäler der Musik in Salzburg” 9 = „Schriftenreihe des Salzburger Konsistorialarchivs” 4, Salzburg 1999.
- Borowiecka R., *Twórczość religijna Pawła Łukaszewskiego. Muzyka jako wyraz zamysłu wiary artysty*, Kraków 2019.
- Botor Henryk Jan, w: *Polskie Centrum Informacji Muzycznej* [on-line], <https://www.polmic.pl/pl/encyklopedia/osobowe/b/botor-henryk-jan> (dostęp: 28.06.2024).
- Bramorski J., *Pieśń nowa człowieka nowego. Teologiczno-moralne aspekty muzyki w świetle myśli Jospheha Ratzingera – Benedykta XVI*, Gdańsk 2012.
- Cano M., *O źródłach teologii*, tłum. bp J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.
- Chomiński J., *Forma*, w: *Encyklopedia muzyki*, red. A. Chodkowski, Kraków 2001<sup>2</sup>, s. 272–277.
- Chomiński J., Wilkowska-Chomińska K., *Wielkie formy wokalne*, Kraków 1984.
- Cybyla H., *Ekspresja muzyczna w „Kantacie Maryjnej” Józefa Świdra*, Lublin 2010.

- Dąbek S., *Twórczość mszalna kompozytorów polskich XX wieku*, Warszawa 1996.
- De Bruyn Th., *Appeals to the Intercessions of Mary in Greek Liturgical and Paraliturgical Texts from Egypt*, w: *Presbeia Theothokou: The Intercessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, red. L.M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen, Wien, 2015, s. 115–130.
- Dzidek T., *Funkcje sztuki w teologii*, Kraków 2013.
- Effenberger A., *Maria als Vermittlerin und Fürbitterin: Zum Marienbild in der spätantiken und frühbyzantinischen Kunst Ägyptens*, w: *Presbeia Theothokou: The Inter-cessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, red. L.M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen, Wien 2015, s. 49–108.
- Elsner J., *Motetto seu Offertorium de Sancto Josepho. Na chór mieszany i orkiestrę symfoniczną = for mixed chorus and symphony orchestra, [C-dur, op. 10]*, red. M. Zduniak, *Muzyka Polska XIX i XX wieku. Antologia*, Kraków 1997.
- Ewertowski S., *Maria Magdalena w filmie*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 181–193.
- Förster H., *Die älteste marianische Antiphon – eine Fehlдатierung? Überlegungen zum „ältesten Beleg“ des „Sub tuum praesidium“*, „Journal of Coptic Studies” 7(2005) s. 99–109.
- Förster H., *Zur ältesten Überlieferung der marianischen Antiphon „Sub tuum praesidium“*, „Biblos” 44(1995), s. 183–192.
- Giamberardini G., *Il culto mariano in Egitto*, t. 1, Gerusalemme 1975.
- Giamberardini G., „*Sub tuum praesidium*” e il titolo „*Theotokos*” nella tradizione egiziana, „*Marianum*” 96(1969) s. 324–362.
- Harnoncourt N., *Muzyka mową dźwięków*, tłum. M. Czajka, Warszawa 1995.
- Jezierski J., *Maryja początkiem nowego świata. Zarys mariologii katolickiej*, Kraków 2012.
- Legenda o św. Józefie Cieśli*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1/2, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 559–577.
- Le Pontifical romain au Moyen-Age*, t. 3: *Le Pontifical de Guillaume Durand*, ed. M. Andrieu, Studi e testi 88, Città del Vaticano 1940.
- Le Sacre de Louis XIV*, w: *Ensemble Correspondances* [on-line], <https://www.ensemblecorrespondances.com/en/discographies/le-sacre-de-louis-xiv/> (dostęp: 28.06.2024).
- Majewski J., *Krzyż Jezusa i ślepy Amor. Słowo o religijnym przesłaniu instrumentalnych dzieł Jana Sebastiana Bacha*, Gdańsk 2002.
- Maurey Y., *Medieval Music, Legend, and the Cult of St Martin. The Local Foundations of a Universal Saint*, Cambridge 2014.
- Mielczewski M., *Opera Omnia III. Msze koncertujące*, red. Z.M. Szweykowski, Kraków–Warszawa 2003, s. 137–202.
- Missa a la Fuga de San Joseph. Odrinario de la misa. Giovanni Battista Bassani*, atr. Archivo Musical de Chiquitos. AMCh 031, Mi 01 para coro a cuatro, dos violines y continuo [+ Violín 1, Violín 2, Continuo]. ed. P. Nawrot, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia) 2008.
- Missale Ambrosianum, Editio secunda post Typicam*, Mediolani 1909.
- Misas de Manuel de Sumaya (Archivo musical de la Catedral de Oaxaca)*, rev., est. y trans. A. Tello, Tesoro de la Música Polifónica en México: vol. 8, Mexico 1997.
- Napiórkowski A.A., *Maryja jest piękna. Zarys mariologii i maryjności*, Jasna Góra 2020.
- Napiórkowski C.S., *Jak uprawiać teologię*, Wrocław 1991.
- Nowak J., *Apostolski wymiar muzyki i śpiewu liturgicznego*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 39/2(2018), s. 39–45.



- Nowak J., *Maryja w liturgii i pobożności Kościoła*, Poznań 2009.
- Pasierb J., *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983.
- Pelikan J., *Jan Sebastian Bach wśród teologów*, tłum. E. Sojka, Katowice 2017.
- Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi”, t. IV, Kraków 1973.
- Pikulik J., *Sekwencje polskie*, „Musica Medii Aevi”, t. V, Kraków 1976.
- Pikulik J., *Śpiewy Alleluia de sanctis w polskich rękopisach przedtrydenckich. Studium muzykologiczne*, Warszawa 1995.
- Presbeia Theothokou: The Inter-cessory Role of Mary across Times and Places in Byzantium (4th–9th Century)*, red. L.M. Peltomaa, A. Külzer, P. Allen, Wien 2015.
- Raport o stanie wiary: z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. pol. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Warszawa–Struga 1986.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, wyd. pol., red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2017.
- Schlager K.H., *Alleluia-Melodien 1: bis 1100*, „Monumenta Mondica Medii Aevi” 7, Kassel 1968.
- Schlager K.H., *Alleluia-Melodien 2: ab 1100*, „Monumenta Mondica Medii Aevi” 8, Kassel 1985.
- Schlager K.H., *Thematischer Katalog der ältesten Alleluia-Melodien*, München 1965.
- Sesboüé B., *Historia dogmatów*, t. IV: *Słowo zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 2003.
- Starowieyski M., *Le titre Theotokos avant le concile d’Ephèse*, „Studia Patristica” 19(1989) s. 237–242.
- Starowieyski M., *Tytuł „Theotokos” w świadectwach przedefeskich*, „Analacta Cracoviensia” 16(1984) s. 409–449.
- Sulpicjusz Sewer, *Żywoć Świętego Marcina*, w: Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, przekł. P.J. Nowak, Kraków–Tyniec 1995, s. 49–87.
- Szulałowska-Kulawik J., *Józef Świder – muzyka, która czekała na postmodernizm*, Katowice 2008.
- Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.
- Teresa od Jezusa, *Księga życia*, tłum. H.P. Kossowski, wyd. V, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2014.
- Towarek P., *Autoreferat habilitacyjny*, w: *Biuletyn Informacji Publicznej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu* [on-line], <https://bip.umk.pl/attachments/2599/download> (dostęp: 25.08.2024).
- Towarek P., *Great musical forms dedicated to Saints Cyril and Methodius*, „Forum Teologiczne” 24(2023), s. 143–158.
- Towarek P., *Great musical forms dedicated to Saint Martin of Tours. Outline of the issues*, „Nurt SVD” 153/1(2023), s. 189–217.
- Towarek P., *Maria Magdalena w wielkich formach muzycznych*, w: *Św. Maria Magdalena w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 143–156.
- Towarek P., *Messe Kompositionen zu Ehren der Heiligen Anna. Umriss der Problematik*, „Roczniki Humanistyczne” 69/12(2021), s. 183–196.
- Towarek P., *Modlitwa „Sub Tuum praesidium”: czas powstania, miejsce w liturgii oraz recepcja w kulturze muzycznej. Zarys problematyki*, „Vox Patrum” 80(2021), s. 239–268.

- Towarek P., *Święta Katarzyna Aleksandryjska w muzycznych opracowaniach mszalnych i oratoryjnych*, w: *Święta Katarzyna Aleksandryjska w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. bp J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, ks. P. Rabczyński, Olsztyn 2016, s. 153–165.
- Towarek P., *Św. Marcin z Tours w średniowiecznych propriach mszalnych. Zarys problematyki*, w: *Święty Marcin w wierze, pobożności sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka, S. Mikołajczak, M. Piechocka-Kłós, ks. P. Towarek, Olsztyn 2022, s. 53–74.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane Matce Bożej Gietrzwałdzkiej*, w: *Matka Boża Gietrzwałdzka w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, S. Kuprjaniuk, Olsztyn 2018, s. 243–262.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane Świętej Annie*, w: *Święta Anna w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. E.M. Mączka, S. Mikołajczak, Olsztyn 2021, s. 131–154.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jackowi Odrowążowi*, „*Studia Elbląskie*” 20(2019), s. 177–192.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Jakubowi Większemu*, w: *Święty Jakub Apostoł (Większy) w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. K. Parzych-Blakiewicz, E. Mączka, Olsztyn 2019, s. 111–133.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Józefowi*, „*Studia Elbląskie*” 22(2021), s. 227–257.
- Towarek P., *Wielkie formy muzyczne dedykowane św. Teresie z Ávila*, „*Studia Warmińskie*” 61(2024), w druku.
- Waloszek J., *Teologia muzyki. Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997.
- Zapletal M., „*Rázu církevního a přitom provanuta duchem slovanským*”: *receptce Křížkovského cyrilometodějské kantáty*, „*Acta Historica Universitatis Silesianae Opaviensis*” 12(2019), s. 51–68.
- Zelenka J.D., *Missa Sancti Josephi*, Erstaussgabe herausgegeben und rekonstruiert von W. Horn, Stuttgart 2018.
- Zientara-Malewska M., *Miłość prostego serca. Wiersze religijne*, wybrał i posłowiem opatrzył ks. J. Jezierski, Olsztyn 1985.

## ŚPIEW W TRIDUUM PASCHALNYM Z PERSPEKTYWY REFORMY LITURGICZNEJ NA PRZYKŁADZIE PARAFIALNEGO CHÓRU W KLEWKACH

**Słowa kluczowe:** Triduum Paschalne, Klewki, chór parafialny, muzyka, śpiew, teologia

**Keywords:** Paschal Triduum, Klewki, parish choir, music, singing, theology

**Schlüsselwörter:** Österliches Triduum, Klewki, Kirchenchor, Musik, Gesang, Theologie

W minionym wieku Triduum Paschalne, określane czasami jako Triduum Sacrum, zostało na nowo odkryte w teologii i *praxis* Kościoła rzymskokatolickiego, co znalazło wyraz w odnowionej obrzędowości oraz zmianach zachodzących w pobożności<sup>1</sup>. Włączenie laikatu w świadome i czynne uczestnictwo w liturgii postawiło, także przed świeckimi, wymóg wykonywania odpowiednich śpiewów integralnie tworzących celebacje. Uroczyste obchody dni paschalnych pod przewodnictwem biskupa w katedrach mają dziś zwyczajowo pełną asystę pontyfikalną i muzyczną obsadę na możliwie najwyższym poziomie artystycznym. Wielogłosowe chóry, które animują śpiewem odprawiane obrzędy, często łączą dobre tradycje cecylikańskie z nowymi wymogami estetycznymi i kościelnymi. Na ogół kantorzy i dyrygenci kościołów katedralnych umiejętnie wykorzystują dawny, wielogłosowy repertuar śpiewów liturgicznych, włączając doń także współczesne kompozycje, co pozwala na współtworzenie wraz z celebransem i zgromadzeniem ludu Bożego jednego, spójnego misterium wiary<sup>2</sup>. Na tym obszarze liturgiczno-muzycznej aktywności chóry o charakterze profesjonalnym otrzymują fachowe wsparcie liturgistów, muzykologów i artystów. Nieco inaczej przedstawia się sytuacja w parafiach małomiasteczkowych czy wiejskich, a niekiedy i w młodych miejskich wspólnotach eklezjalnych, w których brakuje odpowiednich możliwości wykonawczych, nie ma stabilizacji personalnej, zarówno gdy chodzi

---

\* Ks. dr hab. Sławomir Ropiak – em. profesor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, specjalista w badaniach nad polskojęzyczną teologią śpiewaną, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4123-9902>, e-mail: [slawomir.ropiak@uwm.edu.pl](mailto:slawomir.ropiak@uwm.edu.pl).

<sup>1</sup> Zob. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wyd. 2 poszerzone i poprawione, Poznań 2013, s. 126–185; *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1618.

<sup>2</sup> Zob. S. Ropiak, *Świeccy wykonawcy muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II, w: W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 339–341.

o duszpasterzy, jak i organistów czy innych muzyków kościelnych, lub jeszcze nie wypracowano trwałej tradycji<sup>3</sup>.

W niniejszym opracowaniu posłużono się przykładem chóru parafii rzymskokatolickiej w Klewkach (archidiecezja warmińska), by zilustrować coraz bardziej powszechne zjawisko zmian liturgiczno-muzycznych podczas przeżywania Triduum Paschalnego w środowiskach oddalonych od katedralnego wzorca.

## 1. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA CHÓRU PARAFIALNEGO W KLEWKACH

Klewki są starą i główną osadą rzymskokatolickiej parafii pod wezwaniem św. Walentego. Pierwszy kościół (drewniany) wybudowano w 1481 roku we wsi Clauki<sup>4</sup>, która otrzymała lokację od warmińskiej kapituły na prawie chełmińskim już w 1352 roku. Zachowany do dziś kościół murowany (z przebudową z początku XX wieku) pochodzi z 1720 roku. Wystrój i polichromia barokowo-ludowa z elementami stylu rokoko przedstawiają Matkę Boską Bolesną z siedmioma mieczami oraz świętych Walentego i Rocha. Ta mała miejscowość leży w województwie warmińsko-mazurskim, w powiecie olsztyńskim, w gminie Purda, osiem kilometrów od Olsztyna, na trasie w kierunku Szczytna<sup>5</sup>. Do parafii należą także okoliczne wsie: Biedówko, Bruchwałd, Rykowiec, Stary Olsztyn, Szczesne, Trękus, Trękusek, Wojtkowizna, Wygoda, Kaborno, Linowo. Od 1945 roku dominuje tu ludność napływowa, która przybyła na te tereny w wyniku powojennych przesiedleń. Parafia liczy około 1800 mieszkańców, z czego mniej więcej połowa zamieszkuje w Klewkach (stan po 2000 roku). Proboszczem parafii jest obecnie ks. mgr Jerzy Banul. Msze święte odprawiane są w kościele parafialnym w zwykłe niedziele o godz. 8.30, 11.00 i 18.00, a w dni powszednie o godz. 18.00 (w okresie letnim) lub o godz. 17.00 (w okresie zimowym). Ponadto w niedziele są odprawiane Msze święte w punktach dojazdowych: w Linowie (godz. 9.45) i w miejscowości Kaborno (godz. 12.30)<sup>6</sup>.

Charakterystyka parafii jest o tyle ważna, by wiedzieć, że katolicy uczestniczący w liturgii pochodzą z różnych stron Polski. Są oni oderwani od swoich dotychczasowych zwyczajów, ugruntowanych tradycji i wzorców kulturowych. Dodatkowo na istniejące tu tereny rolnicze nakładają się wpływy turystyki oraz wszystkie powszechnie znane zjawiska wypływające z industrializacji, typowe dla podmiejskich gmin. Kościół parafialny należy do ważnych ośrodków integracji religijnej i społecznej.

---

<sup>3</sup> Zob. Z. Szon, *Współczesne wyzwania wobec muzycznych zespołów parafialnych w świetle kościelnych dokumentów*, w: *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary*, red. R. Ceglarek, P. Maciaszek, Częstochowa 2020, s. 361–375.

<sup>4</sup> Nazwa pochodzi od jej właściciela Clauka von Hohenberga (Mikołaja Klauka), zasłużonego rycerza pruskiego. Później wieś była nazywana Klakedorf (1591–1603), Klaukendorf (1790), Klewki (1879) i równoległe Klaukendorf. Zob. I. Lewandowska, *Magiczne wsie południowej Warmii – propozycja szlaku turystyczno-kulturowego*, w: *Bursztyn, wczoraj – dziś – jutro*, red. D. J. Olszewski-Strzyżowski, Gdańsk 2018, s. 214–215.

<sup>5</sup> Por. E. Gołaszewska, *Klewki. Z dziejów kościoła i parafii*, Olsztyn 2002, s. 21–23.

<sup>6</sup> Por. *Parafia pw. Świętego Walentego w Klewkach*, w: *Archidiecezja Warmińska* [on-line], <https://archwarmia.pl/parafie/klewki-swietego-walentego/> (dostęp: 28.07.2023).

Przekłada się to na rodzaj muzyki uprawianej w kościele. W parafii ważną rolę pełnili organiści, którzy pielęgnowali bliski im repertuar i ulubione melodie. W okresie bezpośrednio powojennym, a nawet w latach osiemdziesiątych minionego wieku w parafii śpiewano przedwojenne pieśni i warmińskie wersje melodyczne<sup>7</sup>. Bezpośrednio po wojnie posługę organistów pełnili autochtoni, a w omawianym przez nas okresie – Maria Woike<sup>8</sup>.

Przełomową datą w stylu wykonywanej muzyki kościelnej był rok 1989, kiedy to z inicjatywy ówczesnego księdza proboszcza Jana Krzysztofa Lebdowicza powstał w Klewkach mieszany chór parafialny<sup>9</sup>. Opiekę duszpasterską nad zespołem proboszcz powierzył wikariuszowi ks. Mirosławowi Pękale. Ówczesna organistka Elżbieta Gołębiowska<sup>10</sup> stopniowo wprowadzała nową estetykę śpiewu, czerpiąc materiał również z innych, przede wszystkim powojennych zbiorów pieśni. Prowadzony przez nią zespół wykonywał głównie utwory jedno- lub dwugłosowe, podtrzymując śpiew całego zgromadzenia<sup>11</sup>. Po śmierci założycielki kierownictwo i dyrygowanie zespołem wokalnym kontynuowała Helena Reichel<sup>12</sup>. Aktywnie wspierały ją Irena Gołębiowska (siostra zmarłej organistki i nowa organistka parafialna) oraz Henryka Chudzik (kronikarz). Opiekę artystyczną nad powiększającym się chórem roztoczyła mieszkanka Kaborna Marzena Bieńkuńska, nauczycielka w Państwowej Szkole Muzycznej I i II stopnia w Olsztynie. Wtedy też ulegał zmianie repertuar chóru parafialnego w Klewkach, pojawiły się w nim także kompozycje czterogłosowe. Chórzyści natomiast dojrzewiali liturgicznie i muzycznie, regularnie śpiewając podczas głównej

<sup>7</sup> Zob. *Melodie do Zbioru ułożone do grania na organach do Śpiewnika kościelnego Djeceji Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie*, wyd. Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmję, Olsztyn 1924; S. Ropiak, *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, „Studia Warmińskie” 29(1992), s. 181–190.

<sup>8</sup> Maria Woike – ur. 24.03.1942 r. we wsi Trękus, woj. olsztyńskie, mężatka, wykształcenie średnie, cztery lata pobierała naukę gry prywatnie u „Pani Kamińskiej – organistki z Klewek”. Zawodowo pracowała jako ekonomista, a w parafii grała społecznie od 1964 r. Zmarła 25.09.2014 r. w Klewkach. Por. J.K. Lebdowicz, *Ankieta*, w: *Ankiety dotyczące życia muzycznego w parafiach diecezji warmińskiej*, zebrał ks. S. Ropiak, Olsztyn 1998.

<sup>9</sup> Objął parafię 27.10.1986 r. po trzyletniej posłudze duszpasterskiej ks. proboszcza Antoniego Falińskiego (1.07.1983–26.10.1986). Zob. *Kronika* [parafii rzymskokatolickiej pw. św. Wawrzyńca w Klewkach], [a.n.], Klewki [okres od 10.02.1935 r.]; *Kronika Chóru Parafialnego w Klewkach*, [a.n.], Klewki 1989 (dalej: KChwK), s. [1].

<sup>10</sup> E. Gołębiowska – ur. 16.07.1948 r., zm. 12.01.2005 r., absolwentka Państwowej Szkoły Muzycznej II st. w Olsztynie w klasie śpiewu Ireny Boguckiej-Olkowskiej. Pełniąc funkcję organistki parafialnej, jednocześnie uczyła dzieci gry na fortepianie w ognisku muzycznym działającym w Szkole Podstawowej nr 17 w Olsztynie (obecnie Państwowe Liceum Plastyczne im. Erica Mendelsohna) oraz rytmiki w Przedszkolu „Jarzębinki” w Klewkach. W okresie swojego zatrudnienia w miejscowym Państwowym Gospodarstwie Rolnym zapraszała pracowników do śpiewu w chórze kościelnym. Zob. W. Perlik, *Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach*, mps pracy licencjackiej, UWM: Olsztyn 2023, s. 16.

<sup>11</sup> Zob. Ks. W. Lewkowicz, *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni kościelnych oraz modlitw dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, wyd. 10, konsult. muz. ks. K. Narodzonek, ks. R. Szramka, konsult. lit. ks. Stanisław Zdanowicz, Olsztyn 1977, s. 307–369.

<sup>12</sup> Helena Reichel – aktywna chórzystka śpiewająca sopranem od początku istnienia zespołu założonego przez E. Gołębiowską. Zawodowo pracuje jako nauczycielka języka angielskiego w Państwowej Szkole Muzycznej I i II st. w Olsztynie. Zob. KChwK [2005 r.].

Mszy Świętej w niedziele oraz dni uroczystości kościelnych. Zespół śpiewaczy zdobywał coraz większe uznanie lokalnej społeczności, czego wyrazem były zaproszenia do uświetniania świąt narodowych i patriotycznych obchodzonych z udziałem władz samorządowych gminy Purda. Poza udziałem w liturgii chór uczestniczył też w przeglądach zespołów wokalnych, włączał się w akcje charytatywne i okazjonalne imprezy kulturalne, gdyż część chórzystów należała do stowarzyszenia Akcja Katolicka<sup>13</sup>.

W dorobku parafialnego chóru im. Elżbiety Gołębiowskiej znajduje się płyta CD nagrana w 2012 roku, zawierająca wybrane pieśni, które wykonywano podczas Triduum Paschalnego w Klewkach<sup>14</sup>. W tym czasie funkcję proboszcza pełnił ks. mgr Mariusz Rybicki. Utrwalenie śpiewów na nośniku cyfrowym stało się możliwe dzięki mgr. Adamowi Wąsikowi, nauczycielowi muzyki, absolwentowi edukacji artystycznej w zakresie sztuki muzycznej Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie ze specjalnością prowadzenie zespołów wokalnych i wokально-instrumentalnych. Kiedy w czerwcu 2011 roku objął on stanowisko dyrygenta i kierownika artystycznego chóru, podjął się nie tylko zadania pielęgnowania śpiewu liturgicznego, ale także uczczenia 660-lecia założenia Klewek<sup>15</sup>.

W tym historycznym dla parafii w Klewkach nagraniu wzięli udział następujący śpiewacy: sopran: Helena Reichel, Anna Russak, Milena Piotrak, Alicja Perlik, Agnieszka Korzeń, Irena Gołębiowska, Elżbieta Mierzejewska, Marianna Płoska, Jolanta Wilga, Bożena Hensoldt; alty: Jadwiga Piotrak, Jadwiga Sidor, Aleksandra Wąsik (1), Iwona Wroblewska, Grażyna Cejner, Henryka Chudzik; tenor: Piotr Reichel; basy: Andrzej Ulewicz, Waldemar Bucholc. Z racji niewystarczającej męskiej obsady do chóru dołączyli zaprzyjaźnieni śpiewacy: Piotr Serbinowicz (nauczyciel art-vocal), Piotr Konarzewski (artoflearning), Andrzej Przystawko, Damian Borkowski (2)<sup>16</sup>.

Zanim przejdziemy do ściśle teologicznego omówienia repertuaru chóralnego, wykonywanego podczas Triduum Paschalnego w Klewkach, należy wyraźnie podkreślić wspólnototwórcze znaczenie celebrowania głównych misterii odkupienia i kulturowo-religijny wpływ na lokalną społeczność. Masowa migracja ludności warmińskiej przyniosła zmianę zwyczajów, stylu muzycznego i teologicznych treści śpiewanych w kościele parafialnym<sup>17</sup>. Wraz z wyjazdem z tych terenów rdzennych Warmiaków i przybyciem na to miejsce nowych osiedleńców zanikły tradycje cecylikańskie oraz chorał gregoriański, a pojawiły się utwory o charakterze ogólnopolskim<sup>18</sup>. Mimo tych zmian społeczność chóralna, skupiona wokół kościoła parafialnego w Klewkach

<sup>13</sup> Zob. W. Perlik, *Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej*, s. 20–24.

<sup>14</sup> W lutym 2006 r. z inicjatywy ks. proboszcza Leszka Niedźwiedzia oraz po konsultacjach z lokalną społecznością chór przyjął imię założycielki Elżbiety Gołębiowskiej. Por. K. Kozłowski, *Nuncjusz zawsze mówi prawdę*, „Posłaniec Warmiński” 48(2014), s. 4–5.

<sup>15</sup> Por. W. Perlik, *Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej*, s. 16–17.

<sup>16</sup> Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach, *Nie ma większej miłości* [płyta CD], dyr. A. Wąsik, nagr. M. Biedziuk, Klewki 2012 (dalej: ChpK 2012), [s. 2].

<sup>17</sup> Najwięcej autochtonów wyjechało z Klewek za czasów ks. Tadeusza Kaska, który był proboszczem parafii w latach 1977–1983. Zob. *Kronika* [parafii rzymskokatolickiej pw. Św. Wawrzyńca w Klewkach], [a.n.], Klewki [okres od 10.02.1935 r.].

<sup>18</sup> Zjawisko to dotyczy też wielu dawnych podmiejskich miejscowości oraz parafii, które zostały dziś wchłonięte przez rozrastające się miasto Olsztyn. Zob. Z. Szon, *Działalność i repertuar rzymskokatolickich chórow parafialnych w Olsztynie w cyklu roku kościelnego w latach 1945–2018. Studium historyczno-teologiczne*, mps pracy doktorskiej, UWM: Olsztyn 2022, s. 270–279.

i liturgii rzymskiej, integrowała się pod wpływem wspólnego przeżywania tej samej wiary. Owocem aktywnego udziału chórzystów w obrzędach liturgicznych był wzrost pobożności, a także nawiązywanie serdecznych, wzajemnych relacji międzyludzkich. Wokół zespołu zrodził się klimat życzliwości i uznania, co przełożyło się na zaangażowanie osób spoza grona muzyków kościelnych. W ten sposób powstało okazjonalne nagranie pod tytułem *Nie ma większej miłości*. Wspólne dzieło nie tylko połączyło śpiewaków, ale także przyczyniło się do uaktywnienia postaw obywatelskich. Oprócz wyżej wskazanych osób należy wspomnieć też Michała Biedziuka, który wsparł dyrygenta Adama Wąsika w realizacji nagrania i zmiksowaniu materiału dźwiękowego. Autorem zdjęć umieszczonych na okładce jest Andrzej Ulewicz. Na jej wewnętrznej stronie znalazły się specjalne podziękowania dla dobroczyńców chóru, przyjaciół oraz rodziny Gołębiowskich. Wymienieni są tutaj m.in.: ówczesny proboszcz ks. Mariusz Rybicki, Bożena Ulewicz, Jolanta i Jakub Wójtowicze, Eugeniusz Ziolo oraz firma Nawigator z Klewek. Dołączono też informacje o sponsorach (w formie logo): Gminie Purda, firmie Grupa Storex Materiały Budowlane oraz AFW Mazury Drukarnia i Wydawnictwo. Wielość wskazanych tutaj osób i podmiotów potwierdza wielowymiarową rolę, jaką pełni chór parafii Klewki.

## 2. WIELOGŁOSOWY REPERTUAR CHÓRU W KLEWKACH PODCZAS TRIDUUM PASCHALNEGO 2012

Wskazane już wyżej nagranie CD zawiera dwanaście utworów bez opisu i bibliografii w następującej kolejności: *Nie ma większej miłości*; *Hosanna*; *Mądrość stół zastawiła*; *Kto spożywa moje Ciało*; *Ave verum*; *Hymn etiopski*; *Krzyżu Święty*; *Kantyk o Męce Pańskiej*; *Alleluja na Błoniach*; *Oto jest dzień*; *Panu naszemu*; *Oto są baranki młode*. Dyrygent wraz z chórzystami uznali te kompozycje za wartościowe i reprezentatywne dla ich stylu i poziomu wykonawczego<sup>19</sup>. Utwory są różnorodne pod względem tematycznym, nie oddają porządku obowiązującego podczas celebracji liturgicznych. Wydaje się, że kryterium doboru poszczególnych kompozycji wyznaczyły poczucie estetyki, subiektywny gust dyrygenta oraz swobodna koncepcja teologii Eucharystii z akcentem położonym na wieloaspektowe wymiary miłości. W celu identyfikacji nagranych utworów należało sięgnąć po zbiory nutowe chóru<sup>20</sup> i uzupełnić zdobytą w ten sposób wiedzę informacjami pochodzącymi ze śpiewników i innych źródeł, głównie z Internetu, skąd pobierano i kopiowano ogólnodostępne nuty.

Tytułowy kanon *Nie ma większej miłości* tworzą trzy wersety solowe (sopran) przeplatane czterogłosowym refrenem. Pochodzi on z repertuaru dominikanów z Krakowa<sup>21</sup>. Drugim utworem jest radosny kantyk Mojżesza przeznaczony na liturgię Wigilii Paschalnej, w którym na tle rytmicznego męskiego ostinato *Hosanna*

<sup>19</sup> Oprócz tego chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach posiada w swoim dorobku także nagranie kolęd pt. *Gore gwiazda* [płyta CD], oprac. A. i A. Wąsik, Klewki 2021.

<sup>20</sup> Zasoby nutowe chóru parafii pw. św. Wawrzyńca w Klewkach [luźne kartki w skoroszytcie ułożone według alfabetu] zebrała mgr Henryka Chudzik – parafialna organistka, Klewki 2023 (dalej: ZnChśwWK).

<sup>21</sup> Por. *Nie ma większej miłości*, sł. por. J 15,13, muz. J. Gałuszka OP, w: *Śpiewnik liturgiczny. Niepojęta Trójco*, red. M. Stós, Kraków 1998 (dalej: NiepTr 1998), s. 307–308. Por. ZnChśwWK.

wykonwana jest solowa partia tenorowa. Jej treść stanowią wersy zwrotek, które przeplatane są refrenem z udziałem głosów żeńskich: „Śpiewajcie Panu, bo wielka Jego moc”. Całość kończy efektowne klaśniecie<sup>22</sup>. Trzecim utworem na płycie jest czterogłosowa kompozycja pt. *Mądrość stół zastawiła* (por. Prz 9,1-6) z dołączonymi doń zwrotkami zaczerpniętymi z Psalmu 34. Oryginalna wersja tego utworu posiada siedem strof przeplatanych refrenem<sup>23</sup>. Tymczasem w omawianym nagraniu, prawdopodobnie w celu zachowania proporcji z innymi utworami, zarejestrowano tylko trzy pierwsze zwrotki. Kolejny utwór na płycie to dość krótka czterogłosowa antyfony na Komunię *Kto spożywa Moje Ciało*<sup>24</sup>. Dzięki repetycji wydłużono w nagraniu czas trwania tej kompozycji<sup>25</sup>. Na płycie znalazło się też popularne czterogłosowe *Ave verum* Wolfganga Amadeusza Mozarta (zm. 1791 r.)<sup>26</sup>. Tematyczny blok kompozycji o Eucharystii wieńczy śpiew zaczynający się od incipitu *Chleb niebiański dał nam Pan*, stanowiący refren w następujących dalej zwrotkach hymnu, określanego jako syryjski bądź etiopski, którego autorem jest św. diakon Efrem. W nagraniu słyszymy trzy pierwsze strofy przeplatane refrenem<sup>27</sup>.

W kolekcji zawartej na płycie charakter pasyjny mają dwie kompozycje: *Krzyżu Święty* (zarejestrowano tu tylko dwie pierwsze zwrotki hymnu)<sup>28</sup> oraz *Kantyk o Męce Pańskiej* z refrenem łacińskim *Adoramus Te Christe* wraz ze zwrotkami w języku polskim<sup>29</sup>. Te dwa utwory włączone do nagrania wskazują na ofiarny charakter Mszy Świętej, przypominając jednocześnie prawdę o odkupieńczej męce i śmierci Jezusa Chrystusa, które Kościół celebrował w Wielki Piątek. W nagraniu *Kantyku o Męce Pańskiej* chór z Klewek ograniczył się do wykonania tylko czterech wybranych zwrotek (1, 2, 3, 5) wraz z dołączonym do nich refrenem<sup>30</sup>.

Obok wspomnianych kompozycji eucharystycznych i pasyjnych na płycie zarejestrowano też cztery śpiewy, które uplasować należy w grupie kompozycji wielkanocnych: podniosłe *Alleluja na Błoniach*<sup>31</sup>; *responsorium Oto jest dzień* z dołączonymi doń zwrotkami hymnu brewiarzowego<sup>32</sup>, krótki śpiew uwielbienia *Panu naszemu*<sup>33</sup>

<sup>22</sup> Por. *Hosanna* (Kantyk Mojżesza), sł. Wj 15,1-2.4-5.17ab-18, muz. G. Desrochers, oprac. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 71–75.

<sup>23</sup> Zob. *Mądrość stół zastawiła*, sł. Ps 34, muz. A. Gouzes OP, oprac. M. Piłśniak OP, w: NiepTr 1998, s. 170–171.

<sup>24</sup> *Kto spożywa moje Ciało*, sł. por. J 6,54-58, muz. P. Pałka [kopia ksero zaopatrzona datą 13.05.2008], w: ZnChśwWK.

<sup>25</sup> *Kto spożywa moje Ciało*, w: ChpK 2012, nr 4.

<sup>26</sup> Por. *Ave verum*, sł. XII w., muz. W.A. Mozart, wydruk na luźnych kartkach, w: ZnChśwWK.

<sup>27</sup> *Hymn etiopski*, tłum. ks. M. Starowieyski, muz. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 168. Por. ZnChśwWK.

<sup>28</sup> *Krzyżu Święty*, sł. XVI w., muz. wg ks. M. Mioduszelewskiego, opr. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 183. Por. ZnChśwWK; ChpK 2012, nr 7.

<sup>29</sup> *Kantyk o Męce Pańskiej*, sł. św. Katarzyna z Ricci, muz. Taize, opr. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 180–181. Por. ZnChśwWK, s. [14].

<sup>30</sup> *Kantyk o Męce Pańskiej*, w: ChpK 2012, nr 7.

<sup>31</sup> *Alleluja na Błoniach* (Alleluja przed Ewangelią), oprac. Piotr Pałka 17 II 1999, w: ZnChśwWK.

<sup>32</sup> *Oto jest dzień*, sł. hymn brewiarzowy, muz. A. Gouzes OP, oprac. J. Gauszka OP, w: NiepTr 1998, s. 199. Por. ZnChśwWK [s.18]; ChpK 2012, nr 10.

<sup>33</sup> *Panu naszemu*, w: ChpK 2012, nr 11.



oraz *Oto są baranki młode* z dołączonymi doń dwiema zwrotkami hymnu wielkanocnego *Na Baranka Pańskich godach*<sup>34</sup>.

### 3. EUCHARYSTIA JAKO UCZTA MIŁOŚCI

Triduum Paschalne rozpoczyna Msza Wieczery Pańskiej w Wielki Czwartek, która w parafii św. Walentego w Klewkach celebrowana jest wieczorem<sup>35</sup>. W zamierzeniu soborowych reformatorów liturgia pierwszego dnia Triduum inauguruje epifanię chwały Bożej i ukazuje wewnętrzną więź Eucharystii z Paschą. Miłość (gr. *agape*) Ojca Niebieskiego przekazywana przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym stanowi klucz do rozumienia celebrowanego misterium, będąc jednocześnie jednym z centralnych tematów teologii Wielkiego Czwartku. Historiozbawczy rys liturgii poucza, że jest ona anamnezą tego, co Chrystus Pan – prawdziwy paschalny Baranek (Wj 12,1-8) – nakazał czynić na pamiętkę tego, co On uczynił (1 Kor 11,23-36). Liturgia ta jest też odnowieniem Przymierza we Krwi Zbawiciela, jak wskazuje na to wielkoczwartkowy psalm responsoryjny<sup>36</sup>. Starotestamentalne zapowiedzi wypełniają się w miłości Jezusa „do końca” (por. J 13,1b), dlatego też „chlubimy się krzyżem naszego Pana Jezusa Chrystusa, w nim jest nasze zbawienie, życie i zmartwychwstanie, przez niego jesteśmy zbawieni i oswobodzeni” (por. Ga 6,14)<sup>37</sup>.

Do słów zapowiedzi Chrystusa z Ostatniej Wieczery, wskazującej na Jego śmierć jako najwyższą formę miłości wobec uczniów, nawiązuje tytułowy śpiew z płyty chóru parafialnego w Klewkach. Tekst podkreśla przede wszystkim znaczenie miłości pielęgnowanej w relacjach pomiędzy wyznawcami Chrystusa<sup>38</sup>, jednak bez odniesienia do wymiaru soteriologicznego:

*Ref. Nie ma większej miłości, nie ma większej miłości,  
jak oddać swoje życie za przyjaciół swych.*

*1. Gdy się tutaj gromadzimy jedno bądźmy, zgodność ducha niech zachowa nas od różnic, aby zgasły gniewy, spory i zawiści, a prawdziwie między nami stanął Chrystus.*

*2. Ukochajmy przeto Boga, sercem całym, niech nie zaćmi tej miłości żadna inna; w Nim zaś wszystkich, którzy bliscy, jak nas samych i przez Niego nawet wrogów ukochajmy.*

*3. Jednym głosem przyzywajmy Najwyższego, by obdarzył swym pokojem nasze czasy; niechaj wiarę i nadzieję czyn ożywi, by wprowadzić do niebieskiej nas wspólnoty*<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> *Oto są baranki młode*, w: ChpK 2012, nr 12.

<sup>35</sup> Zgodnie z zaleceniami liturgia ta powinna być celebrowana w godzinach wieczornych, z pełnym uczestnictwem całej miejscowej wspólnoty. Por. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 126.

<sup>36</sup> *Lekcjonarz mszalny. Okres Wielkiego Postu, Okres Wielkanocy*, t. II, wyd. 2, Poznań 2015, s. 286.

<sup>37</sup> Por. *Leksykon liturgii*, s. 1621.

<sup>38</sup> Zob. P. Wiśniewski, *Aspekt kerygmatyczny muzyki liturgicznej*, „Anamnesis” 50(2007), s. 96–99.

<sup>39</sup> *Nie ma większej miłości*, w: ChpK 2012, nr 1.

Podobnie starotestamentalne reminiscencje kolejnego utworu w analizowanej kolekcji podkreślają kontekst świętego posiłku w królestwie niebieskim (por. Prz 1,20; Iz 25,6; Mt 22,2-4.8-9):

*Ref. Mądrość stół zastawiła obficie i na święto zaprasza swój lud.*

*Przychodźcie na ucztę Syna Bożego, przyjmijcie ten chleb, co Pan daje nam.*

*1. Będę błogosławił Pana po wieczne czasy, Jego chwała będzie zawsze na moich ustach. Dusza moja chlubi się Panem. Niech słyszą to pokorni i niech się weselą.*

*2. Wysławiajcie razem ze mną Pana, Wspólnie wywyższajmy Jego imię!*

*Szukałem pomocy u Pana, a On mnie wysłuchał i wyzwolił od wszelkiej trwogi.*

*3. Spójrzcie na Niego, a rozpromienicie się radością, Oblicza wasze nie zapłoną wstydem. Oto zawołał biedak i Pan go usłyszał i uwolnił od wszelkiego ucisku<sup>40</sup>.*

Do sprawowanej podczas wielkoczwartkowych obrzędów uczyty eucharystycznej nawiązują też słowa kolejnego śpiewu, które zaczerpnięte zostały z katechezy wygłoszonej do uczniów przez Jezusa w Kafarnaum (por. J 6,51-52):

*Kto spożywa moje Ciało i Krew moją pije,*

*Trwa we Mnie, a Ja w nim, będzie żył na wieki. [2x]*

*Ja jestem chlebem żywym, który zstąpił z nieba,*

*Jeśli kto ten chleb spożywa, będzie żył na wieki<sup>41</sup>.*

Kolekcję śpiewów o tematyce eucharystycznej przepięknie uzupełnia zaczerpnięty z pism św. diakona Efrema hymn:

*Ref. Chleb niebiański dał nam Pan, na życie wieczne.*

*1. Wzięliśmy i jedliśmy Chleb Błogosławiony*

*Ciało Pana i Krew drogocenną.*

*Chleb przemienił Pan*

*Kielich zbawczy, Napój orzeźwiający.*

*2. Przyjąwszy Święty Chleb będziemy wysławiali Boga,*

*Który na całej ziemi uczynił wielkie rzeczy,*

*Radujcie się sprawiedliwi w Panu,*

*Przyjmując Ciało i Krew Chrystusa.*

*3. Dziś spożywaliśmy Chleb aniołów,*

*Dziś oglądaliśmy naszego Pana Jezusa Chrystusa,*

*Dziś wychwalaliśmy Węgiel żarzący się na ołtarzu,*

*W cieniu którego śpiewają Serafimy<sup>42</sup>.*

Podsumowując omówienie śpiewów wykonywanych w Wielki Czwartek przez chór parafii w Klewkach, należy zauważyć, że główny akcent został w ich treści położony na tematykę dotyczącą miłości. Jest ona owocem celebracji każdej Eucha-

<sup>40</sup> *Mądrość stół zastawiła*, w: ChpK 2012, nr 3, ref., 1-3 zwr.

<sup>41</sup> *Kto spożywa moje Ciało*, w: ChpK 2012, nr 4.

<sup>42</sup> *Hymn etiopski*, w: ChpK 2012, nr 6.

rystii, a zwłaszcza przyjmowania Komunii Świętej. Miłość ta wyraża się poprzez zjednoczenie wspólnoty wokół Chrystusa, który jako Mądrość przedwieczna zastawia stół, zaprasza na ucztę i karmi zgromadzonych swym Ciałem i Krwią. Eucharystia jest tutaj określana jako Chleb niebiański, Ciało Pana, Chleb Błogosławiony, święty Chleb, Chleb aniołów, a nawet Węgiel żarzący się na ołtarzu. Przemilczany jest pasyjny i ofiarny wymiar Baranka paschalnego<sup>43</sup>. W jakiejś mierze pominięta została również kwestia ludzkiego grzechu na rzecz podkreślenia obrazu uczty Syna Bożego<sup>44</sup>. Do tematyki ofiary, śmieci i męki Chrystusa nawiązują wprawdzie słowa motetu W.A. Mozarta: *Ave, ave verum Corpus / natum de Maria Virgine / vere passum, immolatum / in cruce pro homine. / Cujus latus perforatum / unda fluxit et sanguine. / Esto nobis praegustatum, in mortis examine*<sup>45</sup>. Trudno jednak stwierdzić, czy utwór ten był wykonywany w Kłewkach podczas Mszy Wieczery Pańskiej, a jeśli nawet tak było, to z racji nieznamości łaciny uczestnicy Liturgii raczej nie weszli w teologiczną głębię tekstu tej kompozycji<sup>46</sup>. W eucharystycznej części repertuaru chóru zaprezentowanej na płycie CD nie został także uwypuklony temat *Mandatum*<sup>47</sup>, przypuszczalnie dlatego, że w parafii nie ma obrzędu mycia nóg.

#### 4. ODKUPIENICZA ŚMIERĆ JEZUSA CHRYSZTUSA NA KRZYŻU

Liturgia Wielkiego Piątku przepełniona jest miłością i kontemplacją ofiary Zbawiciela na Krzyżu, będącej źródłem zbawienia rodzaju ludzkiego<sup>48</sup>. W tym dniu wspólnota Kościoła wspomina błogosławioną i chwalebłą mękę Pana oraz uroczyste celebrytuje Jego zwycięską śmierć. Do głównych elementów sprawowanego obrzędu należą: słuchanie słowa Bożego (Iz 52,13-15; 53,1-12; Hbr 4,14-16; 5,7-9) zwieńczone ewangelijnym opisem męki Jezusa Chrystusa (J 18,1-19,42)<sup>49</sup>, adoracja krzyża, Komunia Święta oraz procesja do grobu Pańskiego<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> Zob. J.P. Abrahamowicz, *Triduum paschalne przeżywane z wiarą*, tłum. benedyktyni tyniecy, Tyniec 2012, s. 49–59.

<sup>44</sup> W nagraniu opuszczono słowa: „Dziś usłyszeliśmy wielki i słodki głos, / To Ciało spali ciernie grzechów, / I oświeci dusze ludzi, / Przyjmujących Boski Pokarm”. Zob. *Hymn etiopski*, tłum. ks. M. Starowieyski, muz. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 168.

<sup>45</sup> *Ave verum*, w: ChpK 2012, nr 5: „Witaj, prawdziwe Ciało Zrodzone z Maryi Dziewicy, Prawdziwie umęczone i ofiarowane na krzyżu za człowieka. Z Twego przebitego boku wypłynęła Krew i Woda, Bądź nam pokarmem w godzinę śmierci”, tłumaczenie za: [https://www.tekstowo.pl/piosenka,mozart,ave\\_verum\\_corpus.html](https://www.tekstowo.pl/piosenka,mozart,ave_verum_corpus.html) (dostęp: 19.07.2023).

<sup>46</sup> Zob. D. Ostrowski, *Języki narodowe w liturgii*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, S. Araszczuk, Wrocław 2014, s. 182–183.

<sup>47</sup> Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 127; A. Bergamini, *Chrystus świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrycja, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003, s. 236–237.

<sup>48</sup> Zob. H. Witezyk, *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003, s. 257–263.

<sup>49</sup> Zob. *Lekcjonarz mszalny. Okres Wielkiego Postu, Okres Wielkanocy*, t. II, s. 265–274.

<sup>50</sup> Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 133–147; A. Bergamini, *Chrystus świętem Kościoła*, s. 241–246.

Z analizy zawartości archiwum nutowego chóru oraz omawianego tutaj nagrania wynika, że w parafii Klewki pielęgnowany jest śpiew tradycyjnej polskiej pieśni pasyjnej *Krzyżu święty nade wszystko*, będącej odpowiednikiem łacińskiego hymnu *Crux fidelis*<sup>51</sup>. Na płycie CD zarejestrowano jednak tylko dwie zwrotki tego utworu:

1. *Krzyżu święty nade wszystko,  
Drzewo przenajszlachetniejsze!  
W żadnym lesie takie nie jest,  
Jedno na którym sam Bóg jest.  
Słodkie drzewo, słodkie gwoździe,  
Rozkoszny owoc nosiło.*

2. *Skoń gałązki Drzewo święte,  
Ulży członkom tak rozpiętym,  
Odmień teraz oną srogość,  
Którąś miało z urodzenia,  
Spuść lekkuchno i cichuchno,  
Ciało Króla niebieskiego*<sup>52</sup>.

W podanym przykładzie potwierdza się proces redukcji dzieła muzycznego na rzecz dostosowania go do panujących dziś warunków celebracji. Hymn ten bowiem w śpiewniku ks. M.M. Mioduszewskiego miał aż 16 zwrotek, w ostatnim wydaniu śpiewnika ks. J. Siedleckiego sześć zwrotek, a w *Mszale Rzymskim dla diecezji polskich* siedem zwrotek<sup>53</sup>. W praktyce wykonawczej chórów parafialnych dochodzi dość często do tego typu korekt w dawnych pieśniach kościelnych, choć przekazują one zapisane w kolejnych strofach ważne opisy wydarzeń biblijnych, prawdy wiary czy też katechezę dotyczącą moralności. W zgromadzeniu liturgicznym dość często nie wybrzmiewa więc pełna treść śpiewów przeznaczonych do danej celebracji, co pozbawia jej uczestników doświadczenia bogactwa i głębi teologicznej obrzędów. W ten sposób w nagraniu chóru parafialnego w Klewkach pominięto, rozwiniętą w zwrotce trzeciej hymnu *Krzyżu Święty*, teologię drzewa krzyża, a także symboliczny obraz tzw. przewozu (pomostu pomiędzy człowiekiem a Bogiem Stwórcą), który naprawiony został dzięki krwi Chrystusa Baranka<sup>54</sup>. Podobnie rezygnacja ze zwrotki piątej hymnu ogołaca niejako uczestników Liturgii z zawartego w tej części przypomnienia o dobrowolnej ofierze miłości Jezusa, oddającego swe życie na krzyżu<sup>55</sup>. Co ciekawe, na karcie z nutami omawianej pieśni, którą odnajdujemy w archiwum chóru w Klewkach, znajduje się dokonane odręcznie przekreślenie czwartej zwrotki tej kompozycji: *W jasełkach leżąc, gdy płakał*<sup>56</sup>. Wydaje się więc, że zwrotkę tę pomijano, prawdopodobnie ze względu na niezrozumiałe dla współczesnego odbiorcy powiązanie męki z tajemnicą wcielenia (jasełka, żłóbek). W opracowaniu wielogłos-

<sup>51</sup> Zob. *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 144.

<sup>52</sup> *Krzyżu Święty*, w: ChpK 2012, nr 7.

<sup>53</sup> Por. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, wydanie XL, red. W. Kałamarz, A. Ziółkowski, Kraków 2015, s. 198.

<sup>54</sup> Por. J. Siedlecki, *Śpiewnik kościelny*, s. 198; ZnChśwWK.

<sup>55</sup> Por. ZnChśwWK.

<sup>56</sup> Por. ZnChśwWK.

wym omawianego hymnu, które chór parafialny w Klewkach zaczerpnął ze zbiorów dominikańskich (w opracowaniu Jacka Gałuszki), zachowano tylko pięć pierwszych zwrotek, nie uwzględniono zaś kolejnych strof tejże kompozycji<sup>57</sup>. Jest to przykład wspomnianej redukcji i odchodzenia w tym konkretnym przypadku od tradycyjnego ukazania postaci Maryi w tajemnicy krzyża Chrystusa (*Maryja Matka patrzyła na członki, co powijała*). Z drugiej natomiast strony staropolski archaiczny język wskazanych tutaj zwrotek, choćby słowa: *Na słońcu upieczonego, Baranka wielkanocnego*, może być dziś zupełnie niezrozumiały dla uczestników zgromadzenia liturgicznego.

Do kolekcji wielkopiątkowych śpiewów chóru parafii w Klewkach należy także polskojęzyczny *Kantyk o Męce Pańskiej*<sup>58</sup>, powiązany z refrenem, który stanowi łacińska aklamacja: *Adoramus Te Christe, benedicimus Tibi, quia per crucem Tuam redemisti mundum*<sup>59</sup>. Strofy kantyku nawiązują do bliźnich lamentacji i skarg udreżonego Sługi Jahwe, które w tradycji chrześcijańskiej są rozumiane jako słowa Chrystusa:

1. *Druhowie moi i przyjaciele stronią od mojej choroby  
z daleka stoją i moi bliscy.*

*Jestem zamknięty i bez wyjścia  
Moje oko słabnie od nieszczęścia*<sup>60</sup>.

2. *Pot mój stał się podobny do kropel krwi  
spływających na ziemię.*

*Bo sfora psów mnie opadła,  
osacza mnie zgraja złoczyńców*<sup>61</sup>.

3. *Podąłem grzbiet mój bijącym  
i policzki moje rwącym mi brodę.*

*Nie zasłoniłem mojego oblicza  
przed zniewagami i opluciem*<sup>62</sup>.

4. *Przebodli ręce i nogi moje,  
policzyć mogę wszystkie kości moje.*

*Do mego pokarmu żółci domieszali  
a kiedy pragnąłem poili mnie octem*<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> 6. „Nędzne by to serce było, / Co by dziś nie zapłakało, / Widząc Stworzyciela swego / Na krzyżu zawieszono, / Na słońcu upieczonego / Baranka wielkanocnego. / 7. Maryja Matka patrzyła / Na członki, co powijała, / Powijając całowała, / Z tego wielką radość miała. / Teraz je widzi szerniałe, / Żyły, stawy w Nim porwane”. Por. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, s. 144–145; *Krzyżu Święty*, w: NiepTr, s. 183.

<sup>58</sup> *Kantyk o Męce Pańskiej*, sł. św. Katarzyna z Ricci, muz. Taize, opr. J. Gałuszka OP, w: NiepTr 1998, s. 180–181. Por. ZnChśwWK, s. [14]; *Kantyk o Męce Pańskiej*, w: ChpK 2012, nr 7.

<sup>59</sup> Jej odpowiednikiem jest aklamacja wykonywana w czasie celebracji nabożeństwa drogi krzyżowej: „Kłaniamy Ci się Panie Jezu Chryste i błogosławimy Tobie. / Żeś przez krzyż i mękę swoją świat odkupić raczył”.

<sup>60</sup> Por. Ps 38(37), 12; 88(87), 10.

<sup>61</sup> Por. Łk 22,44; Ps 22(21),17.

<sup>62</sup> Por. Iz 50,6.

<sup>63</sup> Por. Ps 22(21),17-18; 69(68),22.

7. *W ręce Twoje, Panie, polecam ducha mojego  
Ty mnie uwolnisz, Panie, Boże wierny.  
Wspomnij, Panie służę Twego  
gdy przyjdiesz do swego Królestwa*<sup>64</sup>.

Po siódmej zwrotce kantyku solista wykonuje zaczerpnięty z Ewangelii werset: *A Jezus raz jeszcze zawołał donośnym głosem i oddał ducha* (por. Łk 23,46)<sup>65</sup>.

Podane wyżej przykłady śpiewów wielogłosowych z liturgii Męki Pańskiej w Wielki Piątek potwierdzają, że chór parafii w Klewkach nawiązuje swoim repertuarem do tradycji muzycznej tego dnia (hymn *Crux fidelis*, czyli śpiew z adoracji krzyża według ksiąg liturgicznych), a jednocześnie wprowadza w przestrzeń celebracji nowe treści, melodie i brzmienia (melodyka śpiewów Taize, harmonizacje Jacka Gałuszki). Cenne wydaje się tutaj ubogacenie obrzędów adoracji ukrzyżowanego Chrystusa poprzez pogłębianą medytację źródeł biblijnych, co jest możliwe w ramach sięgania po teksty ze skarbca poezji kościelnej (św. Katarzyna z Ricci). Przywołanie w krótkiej łacińskiej aklamacji prawdy o odkupieniu świata przez Krzyż wzmacnia rozumienie soteriologicznego znaczenia cierpienia Jezusa Chrystusa, pobudza też katolików do wdzięczności i uwielbienia Boga<sup>66</sup>.

### 3. PASCHALNA RADOŚĆ OCHRZCZONYCH ZE ZMARTWYCHWSTANIA PAŃSKIEGO

Wigilia Paschalna zwieńczona jest sprawowaniem Eucharystii, która podkreśla tryumf uwielbionego Kyriosa, będąc jednocześnie punktem centralnym świętowania przez ochrzczonych zmartwychwstania Jezusa Chrystusa<sup>67</sup>. Uroczysta procesja rezurekcyjna z Najświętszym Sakramentem wyraża radość odkupionych ze zwycięstwa Zbawiciela nad śmiercią<sup>68</sup>. Ten radosny charakter Wielkiej Nocy odzwierciedla także repertuar śpiewów paschalnych parafialnego chóru w Klewkach. Przykładem jest tutaj wielogłosowy *Kantyk Mojżesza*, wykonywany w ramach liturgii słowa, po czytaniu opowiadającym o przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone. Śpiew ten obrazuje nie tylko ocalenie Izraelitów, ale również ocalenie każdego z wyznawców Chrystusa przez sakrament chrztu, w którym są oni zanurzeni w Jego śmierci i zmartwychwstaniu<sup>69</sup>:

<sup>64</sup> Por. Ps 31(30), 6; Łk 23,42.

<sup>65</sup> W nagraniu opuszczono zwrotkę czwartą: „Jestem bardzo bliski upadku / I ból mój jest zawsze przede mną. / Żołnierze upłótszy koronę z cierni / włożyli mi ją na głowę” [por. Ps 38(37),18; J 19,2]. Zob. ZnChśwWK, s. [14]. *Kantyk o Męce Pańskiej*, w: ChpK 2012, nr 7.

<sup>66</sup> Por. K. Matwiejuk, *Triduum Paschalne. Trzy noce Chrystusa zdradzonego i ukrzyżowanego, który zmartwychwstał*, Siedlce 2015, s. 150–156.

<sup>67</sup> *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, s. 179–180.

<sup>68</sup> Zob. *Leksykon liturgii*, s. 1625–1628.

<sup>69</sup> Zob. K. Matwiejuk, *Triduum Paschalne*, s. 271.

*Ref.: Śpiewajcie Panu, bo wielka Jego moc i chwała, On z niewoli zła swój lud ocala.*

*1. Będę śpiewał na cześć Pana, który wspaniale potęgę okazał,  
gdy konia i jeźdźca pogrążył w morskiej przepaści.*

*2. Pan jest moją mocą i źródłem męstwa, jemu zawdzięczam moje ocalenie.*

*On Bogiem moim, uwielbiać Go będę, On Bogiem ojca mego, będę Go wywyższał.*

*3. Rzucił w morze rydwany faraona i jego wojsko.*

*Wybrani wodzowie zginęli w Morzu Czerwonym,  
przepaści ich ogarnęły, jak gład runęli w głębinę.*

*4. Wyprowadziłeś swój lud i osadziłeś na górze Twojego dziedzictwa,  
w miejscu, które uczyniłeś swym mieszkaniem.*

*Pan Bóg jest królem na zawsze i na wieki<sup>70</sup>.*

Innym ważnym śpiewem wielkanocnym zarejestrowanym na omawianej płycie jest aklamacja *Alleluja* wykonywana przed Ewangelią. W przypadku chóru z Klewek jest to kompozycja autorstwa Piotra Palki, zatytułowana *Alleluja na Błoniach*<sup>71</sup>. W nagraniu słyszymy odpowiedni werset, który zaczerpnięty został z liturgii słowa Oktawy Wielkanocnej: *Oto jest dzień, który Pan uczynił, weselmy się nim i radujmy*. W celu podkreślenia klimatu radości i odświętności kompozytor zastosował w *Alleluja* po wersecie transpozycję tonacji z Es-dur do F-dur, co znalazło także potwierdzenie w praktyce wykonawczej w Klewkach<sup>72</sup>.

W kolekcji śpiewów wielkanocnych chóru parafialnego z Klewek znalazła się także wielogłosowa kompozycja dominikanina o. André Gouzesa, w której responsorialna forma refrenu *Oto jest dzień, który dał nam Pan! Weselmy się i radujmy się nim! Alleluja, alleluja*, przeplata strofy hymnu brewiarzowego<sup>73</sup>:

*Ty, który mieszkasz w chmurze pełnej ognia,*

*Ty, który siedzisz na tronie z szafirów,*

*istot tajemnych otoczony chórem,*

*Boże chwały wielkiej.*

*Ty, co zamykasz cały wszechświat w dłoni,*

*czynisz z obłoków posłuszne rydwany,*

*jako swych posłów Ty kierujesz wichry,*

*Boże Stworzycielu.*

*Panie kapłanów, królów i proroków,*

*złota świątynia przybytkiem Twym była,*

*Tyś jednak wybrał dom swój w naszych sercach,*

*Boże Miłosierdzia.*

*Aby pojednać grzesznych ludzi z Tobą,*

*daleś nam Syna, co stał się Człowiekiem,*

*w Nim okazałeś głębię swej miłości,*

*Boże Odkupienia.*

<sup>70</sup> *Hosanna*, w: ChpK 2012, nr 2.

<sup>71</sup> *Alleluja na Błoniach*, muz. P. Pałka, w: ZnChśwWK.

<sup>72</sup> *Alleluja na Błoniach*, w: ChpK 2012, nr 9.

<sup>73</sup> Zob. *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. III: *Okres zwykły, tygodnie I–XVII*, Poznań 1987, s. 792–793.

*Tobie Najwyższy, pełen majestatu,  
razem z Twym Synem i Duchem płomiennym,  
sława niech będzie, cześć i dziękczynienie,  
Boże zawsze wierny*<sup>74</sup>.

Pominięcie w nagraniu dwóch strof (czwartej mówiącej o krzewie gorejącym oraz przejściu Izraela przez Morze Czerwone<sup>75</sup> oraz szóstej mówiącej o męce, pogrzebaniu i zmartwychwstania Chrystusa<sup>76</sup>) przyczynia się do zubożenia przekazu teologicznego, zwłaszcza o ważne obrazy ze Starego Testamentu, co jednocześnie pozbawia głębszego spojrzenia na misterium zmartwychwstania Chrystusa<sup>77</sup>. Motyw uwielbienia Boga oraz radości płynącej z obchodu paschalnego podkreśla natomiast krótki śpiew o charakterze zachęty skierowanej do zgromadzonych na liturgii: *Panu naszemu pieśni grajcie, wysławiajcie Jego święte Imię. Alleluja*<sup>78</sup>.

W zestawie śpiewów Triduum Paschalnego chórzyci z Klewek zamieścili też znaną dziś i chętnie wykonywaną kompozycję, której tekst pochodzi z *Kyriała Benedyktyńskiego*, wielogłosowe umuzycznienie zaś z warsztatu Jacka Gałuszki<sup>79</sup>:

*Ref.: Oto są Baranki młode. Oto ci, co zawołali Alleluja.  
Dopiero przyszli do zdrojów, światłością się napelnili, Alleluja, alleluja*<sup>80</sup>  
1. *Na Baranka Pańskich godach, w szat świątecznych czystej bieli,  
Po krwawego morza wodach, nieśmy Panu pieśń weseli.*  
2. *W swej miłości wiekuistej, On nas swoją Krwią częstuje,  
Nam też Ciało swe przezyste Chrystus Kapłan ofiaruje*<sup>81</sup>.

Treść kompozycji nawiązuje do instytucji katechumenatu, który w starożytności chrześcijańskiej wieńczyło przyjęcie przez katechumenów (określanych jako *electi*, wybrani) sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrztu, bierzmowania, Eucharystii) podczas Wigilii Paschalnej. W omawianym utworze są oni nazywani młodymi barankami, które podążają do źródła wody życia, na gody weselne prowadzone przez Jezusa Chrystusa, zwycięskiego Baranka. Wejście w głębię wydarzeń Wielkiej Nocy dokonywało się podczas „białego tygodnia” (do drugiej Niedzieli Wielkanocnej włącznie, zwanej Dominica in albis – Niedziela Biała), kiedy nowo ochrzczeni przybywali

<sup>74</sup> *Oto jest dzień*, w: ChpK 2012, nr 10. Por. NiepTr 1998, s. 199.

<sup>75</sup> „Ty, któryś mówił w krzaku gorejącym, Ojcie narodu dawnego Przymierza, lud prowadziłes przez czerwone wody, Boże Ocalenia”.

<sup>76</sup> 6. „Przyjął On mękę, śmierć i pogrzebanie, Krwi swej purpurą przywrócił nam życie, dnia zaś trzeciego powstał z mroków grobu, Boże Zmartwychwstania”.

<sup>77</sup> Zob. S. Ropiak, *Misterium paschalne w perspektywie „Teologii roku kościelnego”*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, WN PAT, Kraków 2008, s. 435–437.

<sup>78</sup> *Panu naszemu*, w: ChpK 2012, nr 11; por. NiepTr 1998, s. 294.

<sup>79</sup> Szerzej na temat tej kompozycji: F. Ryan, „*Oto są baranki młode*” – *niezwykła paschalna podróż*, w: *Liturgia.pl* [on-line], <https://www.liturgia.pl/oto-sa-baranki-mlode-niezwykla-paschalna-podroz/> (dostęp: 14.05.2024).

<sup>80</sup> *Oto są baranki młode*, w: NiepTr 1998, s. 204.

<sup>81</sup> *Oto są baranki młode*, w: ChpK 2012, nr 12.



do katedry w szat *świętecznych czystej bieli* (zw. 1), by słuchać katechez mistagogicznych wygłaszanych przez biskupa oraz przyjmować Eucharystię. W nagraniu chóru z Klewek ograniczono się tylko do dwóch pierwszych zwrotek wielkanocnego hymnu, przeplatanych refrenem<sup>82</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Omówione w niniejszym artykule nagranie, a tym samym repertuar chóru parafii w Klewkach, potwierdza dokonujący się na gruncie praktyki wykonawczej w Kościele w Polsce proces recepcji reformy liturgicznej Soboru Watykańskiego II. Jest to przykład pozytywnej odpowiedzi na zalecenia zawarte w dokumentach Kościoła, dotyczące odnowy obrzędów liturgicznych, śpiewu kościelnego, muzyki instrumentalnej, doboru repertuaru oraz wyszkolenia odpowiednich jego wykonawców<sup>83</sup>. Co ciekawe, kolekcja śpiewów liturgicznych chóru parafii Klewki nie odbiega zbytnio od repertuaru chórów i zespołów śpiewaczych działających w regionie, a zwłaszcza w parafiach rzymskokatolickich miasta Olsztyna powstałych po 1989 roku<sup>84</sup>. Omówione powyżej wielogłosowe śpiewy Triduum Paschalnego są wyrazem obecnych trendów, powszechnych najbardziej w środowiskach akademickich, choć nie tylko. Wpisują się one w ogólnopolski nurt poszukiwań praktycznych rozwiązań, by śpiewom nadać jak najbardziej szlachetny i sakralny charakter. Charakterystyczne dziś dla wielu kościelnych zespołów śpiewaczych zapożyczenia z repertuaru dominikańskiego zdają się próbą odpowiedzi na postulaty dokumentów posoborowych dotyczące muzyki liturgicznej, proponując realny złoty środek pomiędzy czystym estetyzmem a banalizacją wiary<sup>85</sup>. Celebrowane w liturgii tajemnice Chrystusa domagają się bowiem głębokiego i refleksyjnego przeżycia. Stąd w omówionym repertuarze chóru im. Elżbiety Gołębiowskiej dominują utwory o charakterze umiarkowanym agogicznie i stonowanym dynamicznie. W nagraniu przeważają wolne tempa, a zmiany w napięciu śpiewów są wprowadzane stopniowo i łagodnie. Wydaje się, że nieco żywiej rozbrzmiewają śpiewy wielkanocne. Czystość intonacyjna oraz prosta harmonia kompozycji zostały dostosowane do wykonawczych możliwości, które są typowe dla zespołów amatorskich. Ponawiane motywy, czasami nawet monotonia wykonawcza wyciszają wewnętrznie odbiorcę, umożliwiają modlitwę oraz nadają celebrowanej liturgii medytacyjny klimat. Wnikliwe spojrzenie na kolekcję śpiewów chóru z Klewek prowadzi też do dostrzeżenia w jej schemacie struktur Mszy jako formy, co potwierdza założenia redaktorów ksiąg liturgicznych po Soborze Watykańskim II, których zamiarem było ukazanie Triduum Paschalnego jako wzorca każdej liturgii. Główne treści teologiczne zawarte w omówionej kolekcji koncentrują się na trzech

<sup>82</sup> Zob. *Oto są baranki młode*, w: NiepTr 1998, s. 204–205.

<sup>83</sup> Zob. A. Filaber, *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, Warszawa 2008.

<sup>84</sup> Zob. Z. Szon, *Działalność i repertuar rzymskokatolickich chórów parafialnych w Olsztynie*, s. 279.

<sup>85</sup> Por. Ł. Połacik, „Kult banahu” a kult Boży w odniesieniu do ewangelizacyjnej roli muzyki liturgicznej w myśli J. Ratzingera / Benedykta XVI, w: *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary*, red. R. Ceglarek, P. Maciaszek, Częstochowa 2020, s. 334–339.

tematach: Eucharystia jako uczta miłości, życiodajna śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu oraz paschalna radość ochrzczonych ze zmartwychwstania Pańskiego.

Należy jeszcze przypomnieć, że członkowie chóru parafii w Klewkach nie są z wykształcenia muzykami kościelnymi. Znajduje to swój wyraz w doborze repertuaru oraz w upodobaniach estetycznych. Brak ściśle liturgicznej formacji zdaje się przejawiać w pomijaniu chorału gregoriańskiego oraz kompozycji sakralnych, nawiązujących w swej melodyce do skali modalnych<sup>86</sup>. Jednak z przeprowadzonych badań (wywiadów) wiadomo, że chórzyci z Klewek pragną rozwijać się muzycznie, powiększać swoje zdolności, rozwijać i poszerzać repertuar, a nawet koncertować<sup>87</sup>. Ważne wydaje się tutaj wskazanie, że umiejętności techniczne nie są jedynym warunkiem dobrego wykonania muzyki liturgicznej, gdyż konieczne jest również głębsze rozumienie teologii liturgii i ducha norm prawnych<sup>88</sup>. Jedną z możliwości realizacji tak ambitnych planów oraz pogłębienia formacji kościelnej mogą być studia teologiczne lub warsztaty liturgiczno-muzyczne, znane i praktykowane także w archidiecezji warmińskiej<sup>89</sup>.

### ŚPIEW W TRIDIUM PASCHALNYM Z PERSPEKTYWY REFORMY LITURGICZNEJ NA PRZYKŁADZIE PARAFIALNEGO CHÓRU W KLEWKACH

#### STRESZCZENIE

Od 1989 roku czterogłosowy chór mieszany im. Elżbiety Gołębiowskiej prowadzi swoją działalność w rzymskokatolickiej parafii pw. św. Wawrzyńca w Klewkach (archidiecezja warmińska). Na przykładzie przeanalizowanej w prezentowanym artykule kolekcji śpiewów tego zespołu możemy dostrzec zmiany liturgiczno-muzyczne, które zachodzą w celebracji Triduum Paschalnego, zwłaszcza w środowiskach oddalonych od katedralnego wzorca. W repertuarze chóru z Klewek widoczna jest tendencja do rezygnacji z chorału gregoriańskiego oraz śpiewów nawiązujących do idei cecyliańskich, powszechnych na gruncie praktyki wykonawczej

<sup>86</sup> Tymczasem w dominikańskich zbiorach nut, z których korzystają chór z Klewek i podobne mu zespoły kościelne, dostrzega się powrót do chorału gregoriańskiego. Por. *Śpiewnik liturgiczny. Niepojęta Trójca*, t. 2, red. muz. M. Mączyńska, M. Solarz, Kraków 2010, s. 246, 258–259, 323–324; zob. też: S. Ropiak, *Chorał gregoriański w służbie dialogu ze współczesnością w świetle nauczania Benedykta XVI*, „Studia Redemptorystowskie” 9(2011), s. 189–193.

<sup>87</sup> Por. W. Perlik, *Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej*, p. 13, s. 37.

<sup>88</sup> Zob. W. Wenz, *Prawne aspekty reformy liturgicznej. Refleksja kanoniczna z racji 50-lecia ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, S. Araszczuk, Wrocław 2014, s. 80–82.

<sup>89</sup> Zob. Ł. Kowalski, *Fenomen warsztatów liturgiczno-muzycznych w świetle formacji muzyków kościelnych na Warmii po 2004 r.*, „Musica Ecclesiastica” 16(2021), s. 99–107; Ł. Kowalski, *Formacja i twórczość muzyków kościelnych inspirowana czcią do Najświętszej Maryi Panny w Ogólnopolskich Warsztatach Liturgiczno-Muzycznych na Warmii po 2004 roku*, mps pracy doktorskiej, UWM: Olsztyn 2023.

jeszcze w pierwszej połowie minionego stulecia. Kolekcja utworów przygotowanych przez chórzystów z Klewek na celebracje Triduum Paschalnego zdominowana jest przez repertuar pochodzący z akademickiego środowiska dominikanów w Krakowie oraz styl reprezentowany przez współczesnych kompozytorów muzyki sakralnej i dyrygentów animujących ogólnopolskie warsztaty liturgiczno-muzyczne. Zgodnie z założeniami kościelnego prawodawstwa chór w Klewkach współtworzy celebracje całego zgromadzenia, a wielogłosowe kompozycje, które wykonuje, są wkomponowane tematycznie w akcję liturgiczną. W śpiewach tych wyróżnić można główne treści teologiczne zreformowanej po Soborze Watykańskim II liturgii Triduum Paschalnego: Eucharystia jako uczta miłości, odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu oraz paschalna radość ochrzczonych ze zmartwychwstania Pańskiego.

### **SINGING IN THE PASCHAL TRIDUUM FROM THE PERSPECTIVE OF LITURGICAL REFORM ON THE EXAMPLE OF THE PARISH CHOIR IN KLEWKI**

#### **SUMMARY**

Since 1989 the four-voice mixed choir named after Elzbieta Golebiowska has been active in the Roman Catholic parish of St Lawrence in Klewki (the Warmian Archdiocese). On the example of the collection of chants of this ensemble analysed in this article, we can see the liturgical-musical changes that occur in the celebration of the Paschal Triduum, especially in communities far removed from the cathedral model. In the repertoire of the choir from Klewki we can see a tendency to abandon Gregorian chant and chants referring to Cecilian ideas, common in performance practice as late as the first half of the last century. The collection of pieces prepared by the choristers from Klewki for the Paschal Triduum celebrations is dominated by the repertoire originating from the academic environment of the Dominicans in Krakow and the style represented by contemporary composers of sacred music and conductors animating nationwide liturgical-music workshops. In accordance with church legislation, the choir in Klewki contributes to the celebrations of the entire congregation, and the polyphonic compositions it performs are thematically integrated into the liturgical action. The main theological content of the post-Vatican II reformed liturgy of the Paschal Triduum can be distinguished in these chants: The Eucharist as a banquet of love, the redemptive death of Jesus Christ on the cross and the paschal joy of the baptised at the Lord's resurrection

### **SINGEN IM ÖSTERLICHEN TRIDUUM AUS DER PERSPEKTIVE DER LITURGIEREFORM AM BEISPIEL DES PFARRCHORES IN KLEWKI**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

Seit 1989 ist der nach Elzbieta Golebiowska benannte vierstimmige gemischte Chor in der römisch-katholischen Pfarrei St. Lorenz in Klewki (Erzdiözese Ermland) tätig. Am Beispiel

der in diesem Artikel analysierten Sammlung von Gesängen dieses Ensembles können wir die liturgisch-musikalischen Veränderungen sehen, die bei der Feier des österlichen Triduums auftreten, insbesondere in Gemeinden, die weit vom Kathedralmodell entfernt sind. Im Repertoire des Chors aus Klewki lässt sich eine Tendenz zur Abkehr von gregorianischen Gesängen und Gesängen, die sich auf cäcilianische Ideen beziehen und in der Aufführungspraxis noch in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts üblich waren, erkennen. Die Sammlung von Stücken, die von den Chorsängern aus Klewki für die Feier des österlichen Triduums vorbereitet wurden, wird von dem Repertoire dominiert, das aus dem akademischen Umfeld der Dominikaner in Krakau stammt, sowie von dem Stil, der von zeitgenössischen Komponisten geistlicher Musik und Dirigenten vertreten wird, die landesweite Workshops für liturgische Musik leiten. Gemäß den kirchlichen Vorschriften trägt der Chor in Klewki zu den Feiern der gesamten Gemeinde bei, und die von ihm vorgetragene mehrstimmige Kompositionen sind thematisch in das liturgische Geschehen eingebunden. Die wichtigsten theologischen Inhalte der nach dem Zweiten Vatikanum reformierten Liturgie des österlichen Triduums lassen sich in diesen Gesängen erkennen: Die Eucharistie als Festmahl der Liebe, der erlösende Tod Jesu Christi am Kreuz und die österliche Freude der Getauften über die Auferstehung des Herrn

#### BIBLIOGRAFIA

- Abrahamowicz J.P. OSB, *Triduum paschalne przeżywane z wiarą*, tłum. benedyktyni tynieccy, Tyniec 2012.
- Ankiety dotyczące życia muzycznego w parafiach diecezji warmińskiej*, zebr. ks. S. Ropiak, Olsztyn 1998.
- Bergamini A., *Chrystus świętem Kościoła. Rok liturgiczny. Historia, celebrowanie, teologia, duchowość, duszpasterstwo*, tłum. K. Kubis, Kraków 2003.
- Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, S. Araszczyk, Wrocław 2014.
- Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach, *Gore gwiazda* [płyta CD], oprac. A. i A. Wąsik, Klewki 2021.
- Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach, *Nie ma większej miłości* [płyta CD], dyr. A. Wąsik, nagr. M. Biedziuk, Klewki 2012.
- Filaber A., *Prawodawstwo muzyki kościelnej*, Warszawa 2008.
- Gołaszewska E., *Klewki. Z dziejów kościoła i parafii*, Olsztyn 2002.
- Parafia pw. Świętego Walentego w Klewkach*, w: *Archidiecezja Warmińska* [on-line], <https://archwarmia.pl/parafie/klewki-swietego-walentego/> (dostęp: 28.07.2023).
- Kowalski Ł., *Fenomen warsztatów liturgiczno-muzycznych w świetle formacji muzyków kościelnych na Warmii po 2004 r.*, „Musica Ecclesiastica” 16(2021), s. 99–107.
- Kowalski Ł., *Formacja i twórczość muzyków kościelnych inspirowana wciąż do Najświętszej Maryi Panny w Ogólnopolskich Warsztatach Liturgiczno-Muzycznych na Warmii po 2004 roku*, mps pracy doktorskiej, UWM: Olsztyn 2023.
- Kozłowski K., *Nuncjusz zawsze mówi prawdę*, „Posłaniec Warmiński” 48(2014), s. 4–5.
- Kronika Chóru Parafialnego w Klewkach*, [a.n.], Klewki 1989–.
- Kronika* [parafii rzymskokatolickiej pw. Św. Wawrzyńca w Klewkach], [a.n.], Klewki [okres od 10.02.1935 r.].

- Lekcjonarz mszalny. *Okres Wielkiego Postu, Okres Wielkanocy*, t. II, wyd. 2, Poznań 2015.
- Leksykon liturgii, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006.
- Lewandowska I., *Magiczne wsie południowej Warmii – propozycja szlaku turystyczno-kulturowego*, w: *Bursztyn, wczoraj – dziś – jutro*, red. D.J. Olszewski-Strzyżowski, Gdańsk 2018, s. 203–229.
- Lewkowicz W., *Śpiewnik parafialny czyli zbiór pieśni kościelnych oraz modlitw dla użytku wiernych w kościołach rzymsko-katolickich*, wyd. 10, konsult. muz. ks. K. Narodzonek, ks. R. Szramka, konsult. lit. ks. Stanisław Zdanowicz, Olsztyn 1977.
- Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa ludu Bożego*, t. III: *Okres zwykły, tygodnie I–XVII*, Poznań 1987.
- Matwiejuk K., *Triduum Paschalne. Trzy noce Chrystusa zdradzonego i ukrzyżowanego, który zmartwychwstał*, Siedlce 2015.
- Melodje do Zbioru ułożone do grania na organach do Śpiewnika kościelnego Djecezji Warmińskiej harmonizował Józef Klatt organista w Gietrzwałdzie*, wyd. Polsko-Katolickie Towarzystwo Szkolne na Warmję, Olsztyn 1924.
- Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, wydanie drugie, poszerzone i poprawione, Poznań 2013.
- Ostrowski D., *Języki narodowe w liturgii*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, S. Araszczuk, Wrocław 2014, s. 159–183.
- Perlik W., *Chór parafialny im. Elżbiety Gołębiowskiej w Klewkach*, mps pracy licencjackiej, UWM: Olsztyn 2023.
- Polacik Ł., „*Kult banалу*” a kult Boży w odniesieniu do ewangelizacyjnej roli muzyki liturgicznej w myśli J. Ratzingera / *Benedykta XVI*, w: *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary*, red. R. Ceglarek, P. Maciaszek, Częstochowa 2020, s. 331–343.
- Ropiak S., *Chorał gregoriański w służbie dialogu ze współczesnością w świetle nauczania Benedykta XVI*, „*Studia Redemptorystowskie*” 9(2011), s. 177–194.
- Ropiak S., *Katolickie śpiewniki polskie drukowane dla diecezji warmińskiej w latach 1856–1924*, „*Studia Warmińskie*” 29(1992), s. 155–195.
- Ropiak S., *Misterium paschalne w perspektywie „Teologii roku kościelnego”*, w: *Introibo ad altare Dei. Księdzu Profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, WN PAT, Kraków 2008, s. 431–444.
- Ropiak S., *Świeccy wykonawcy muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II*, w: *W służbie Bogu bogatemu w miłosierdzie. W przestrzeni Kościoła w Elku, Białymstoku i na Warmii*, red. S. Kozakiewicz, Olsztyn 2007, s. 328–345.
- Ryan F., „*Oto są baranki młode*” – *niezwykła paschalna podróż*, w: *Liturgia.pl* [on-line], <https://www.liturgia.pl/oto-sa-baranki-mlode-niezwykla-paschalna-podroz/> (dostęp: 14.05.2024).
- Siedlecki J. ks., *Śpiewnik kościelny*, wydanie XL, red. W. Kałamarz, A. Ziółkowski, Kraków 2015.
- Szon Z., *Działalność i repertuar rzymskokatolickich chórów parafialnych w Olsztynie w cyklu roku kościelnego w latach 1945–2018. Studium historyczno-teologiczne*, mps pracy doktorskiej, UWM: Olsztyn 2022.
- Szon Z., *Współczesne wyzwania wobec muzycznych zespołów parafialnych w świetle kościelnych dokumentów*, w: *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary*, red. R. Ceglarek, P. Maciaszek, Częstochowa 2020, s. 361–375.
- Śpiewnik liturgiczny. Niepojęta Trójco*, red. M. Stós, Kraków 1998.

- Śpiewnik liturgiczny. Niepojęta Trójco*, t. 1, red. muz. M. Solarz, Kraków 2014.
- Śpiewnik liturgiczny. Niepojęta Trójco*, t. 2, red. muz. M. Mączyńska, M. Solarz, Kraków 2010.
- Wenz W., *Prawne aspekty reformy liturgicznej. Refleksja kanoniczna z racji 50-lecia ogłoszenia Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: *Blaski i cienie reformy liturgicznej. 50 lat soborowej Konstytucji o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, S. Araszczuk, Wrocław 2014, s. 71–101.
- Wiśniewski P., *Aspekt kerymatyczny muzyki liturgicznej*, „Anamnesis” 50(2007), s. 96–99.
- Witczyk H. ks., *Pascha Jezusa odpowiedzią Boga na grzech świata. Eschatologiczna Ofiara Ekspiacji i Nowego Przymierza*, Lublin 2003.
- Zasoby nutowe chóru parafii pw. św. Wawrzyńca w Klewkach [luźne kartki w skoroszytcie ułożone według alfabetu], zebr. mgr Henryka Chudzik – parafialna organistka, Klewki 2023.

**ROZUMIENIE WŁADZY RZĄDZENIA (JURYSDYKCJI)  
W ŚWIETLE KONSTYTUCJI APOSTOLSKIEJ  
*PRAEDICATE EVANGELIUM*  
Z 19 MARCA 2022 ROKU**

**Słowa kluczowe:** konstytucja apostolska, Biskup Rzymu, Kuria Rzymska, kościelna władza rządzenia

**Keywords:** apostolic constitution, Bishop of Rome, Roman Curia, ecclesiastical power to govern

**Schlüsselwörter:** apostolische Konstitution, Bischof von Rom, Römische Kurie, kirchliche Regierungsgewalt

Dnia 5 czerwca 2022 roku, w niedzielę Zesłania Ducha Świętego, weszła w życie nowa konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium* o ustroju Kurii Rzymskiej (PE), którą ogłosił papież Franciszek w dziewiątą rocznicę inauguracji swojego pontyfikatu<sup>1</sup>. Zastąpiła ona konstytucję apostolską *Pastor Bonus* (PB) o podobnym charakterze, ogłoszoną przez papieża Jana Pawła II w dniu 29 czerwca 1988 roku, w dziesiątym roku jego pontyfikatu<sup>2</sup>. Dokumentowi temu towarzyszył *Regulamin ogólny Kurii Rzymskiej* z 30 kwietnia 1999 roku<sup>3</sup>.

---

\* Ks. dr Adam Stefan Ornatek – doktor nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, adwokat Roty Rzymskiej, sędzia w Metropolitalnym Sądzie Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, wykładowca w Warmińskiej Szkole Biblijnej, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0184-3371>, e-mail: [ornatek@hotmail.com](mailto:ornatek@hotmail.com).

<sup>1</sup> Francesco, *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo* (19.03.2022) „L'Osservatore Romano”, 162 (2022), nr 74, 31.03.2022, s. I–XII; tekst polski: Franciszek, *Konstytucja Apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie*, w: *Dodatek* (cz. II) do: *Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego. Komentarz*, red. wyd. pol. P. Majer, wyd. 2, Warszawa 2023, s. 1132–1207.

<sup>2</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia Pastor Bonus* (28.06.1988), „Acta Apostolicae Sedis” [dalej AAS] 80(1988), s. 841–912; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 217–257.

<sup>3</sup> AAS 91(1999), s. 629–699.

## 1. WŁADZA RZĄDZENIA W KURII RZYMSKIEJ W PRAWODAWSTWIE SPRZED REFORMY PAPIEŻA FRANCISZKA

Jedną z istotnych kwestii poruszanych we wskazanych dokumentach stanowi kościelna władza rządzenia. Daje to wyraz dynamicznego działania, gdyż Kościół zastaje i rozpoznaje prawo Boże<sup>4</sup>. Hiszpański kanonista Antonio Viana podkreśla, że już w trakcie redakcji *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1983 roku<sup>5</sup> podnoszony był problem powierzania urzędów osobom świeckim oraz władzy jurysdykcji<sup>6</sup>. Reforma papieża Franciszka jest związana z interpretacją nauki eklezjologicznej, w której używa się przecież terminów *sacra potestas* i *jurisdictio*<sup>7</sup>. KPK z 1983 roku definiuje władzę rządzenia w kan. 129, w związku z sakramentem święceń<sup>8</sup>. Autor uważa, że KPK/83 rozumie władzę rządzenia eklektycznie i daje możliwość sprawowania jej przez osoby bez sakramentu święceń<sup>9</sup>. Wskazuje także na kan. 131 § 1 KPK, który przewiduje przekazywanie władzy delegowanej bez powierzania urzędu. Podkreśla też, że apostołat i służba Kościołowi według Vaticanum II nie są zarezerwowane tylko dla duchownych<sup>10</sup>. Ten sam autor wskazuje na reformę papieża Franciszka w Kurii Rzymskiej. Dostrzega, że w konstytucji apostolskiej PB realizuje się kan. 129 KPK, rezerwujący dla duchownych wszystkie decyzyjne stanowiska<sup>11</sup>. Osobom świeckim pozostawało tylko współuczestniczenie w pracach Kurii Rzymskiej na podstawie kan. 129 § 2 KPK<sup>12</sup>. W dalszej części Viana dokonał rozróżnienia urzędów głównych, które przynosi kan. 131 § 2 KPK/83. Takim urzędem jest Biskup Rzymu<sup>13</sup>. Prawo kanoniczne zna współpracę urzędów głównych z urzędami pomocniczymi, które im podlegają. Jest to przekazanie władzy zastępczej (*potestas vicaria*)<sup>14</sup>. Przy władzy zastępczej udział w niej jest ograniczony u tego, który ją otrzymał od podmiotu głównego.

Biskup Juan Ignacio Arrieta Ochoa de Chinchetru, sekretarz Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, podkreślił, że reforma Kurii Rzymskiej stała się celem ponty-

<sup>4</sup> Zob. R. Sobański, *Niezmiennność i historyczność prawa w Kościele: prawo Boże i prawo ludzkie*, „Prawo Kanoniczne” 40/1-2(1997), s. 36.

<sup>5</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75(1983) pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022 [dalej cyt.: KPK/83].

<sup>6</sup> A. Viana, *El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución*, „Ius canonicum” 54 (2014), s. 603–604. Zob. A. W. Bunge, *Los claves del Código*, Buenos Aires 2011, s. 254–263.

<sup>7</sup> A. Viana, *El problema de la participación*, s. 614.

<sup>8</sup> Tamże, s. 615. Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 62–63; R. Sobański, *Władza rządzenia*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 214; tenże, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 65.

<sup>9</sup> A. Viana, *El problema de la participación*, s. 616.

<sup>10</sup> Tamże, s. 617.

<sup>11</sup> Tamże, s. 620.

<sup>12</sup> Tamże, s. 621.

<sup>13</sup> Tamże, s. 622.

<sup>14</sup> Tamże, s. 623.



fikatu Franciszka<sup>15</sup>. Nawiązał on do dynamiki reform Soboru Watykańskiego II. Zaakcentował, że konstytucja apostolska Pawła VI *Regimini Ecclesiae Universae* (REU)<sup>16</sup> z 15 sierpnia 1967 roku pojawiła się zaledwie dwa lata od zakończenia jego obrad. Uzupełnieniem konstytucji był też *Regulamin ogólny Kurii Rzymskiej*, zatwierdzony przez Pawła VI w dniu 22 lutego 1968 roku<sup>17</sup>. Obowiązywał wówczas *Kodeks prawa kanonicznego* z 1917 roku<sup>18</sup> i konieczna była reforma jego dotychczasowych postanowień. Jak wiadomo, w księdze o osobach, w części I o duchownych tego kodeksu, znajduje się rozdział IV o Kurii Rzymskiej. Obejmuje on kan. od 242 do 264. Kodeks przewidywał współpracę Biskupa Rzymu w wykonywaniu jego najwyższej władzy wyłącznie z duchownymi. W tej samej księdze o osobach w części I o duchownych w kan. 118 postanawiał, że tylko duchowni mogą otrzymywać władzę święceń, władzę jurysdykcji kościelnej, a także beneficja i stanowiska kościelne. W ten sposób KPK/17 czynił Kurię Rzymską zarezerwowaną dla współpracowników duchownych w wykonywaniu jej jurysdykcyjnych zadań. Konstytucja apostolska REU wyodrębniła w ustawie szczególnej strukturę i zadania bezpośrednich współpracowników Biskupa Rzymu<sup>19</sup>. Józef Krukowski podkreśla, że „Paweł VI wypowiedział się w trakcie rewizji KPK z 1917 roku na temat decentralizacji organów władzy w Kościele”<sup>20</sup>. Nowy *Kodeks prawa kanonicznego* wydany w 1983 roku w kan. 129 § 1 powtórzył zasadę, że władza rządzenia w Kurii Rzymskiej wynika z przyjętych święceń<sup>21</sup>. Krukowski uważa, że zwiększenie liczby wiernych świeckich jako pracowników Kurii Rzymskiej nie powinno nastęrczać problemów natury doktrynalnej. Praca wiernych świeckich na niektórych stanowiskach w Kurii Rzymskiej jest kwestią ściśle kulturową w ramach „kultury kościelnej”. Skoro Kościół powszechny obecny jest na pięciu kontynentach i zakorzenił się w bardzo różnych kulturach i tradycjach, to stanowi to impuls do przemyślenia roli i znaczenia pracy osób wykonujących swoje zadania z polecenia

<sup>15</sup> J.I. Arrieta, *Presupposti organizzativi della Riforma della Curia Romana*, „Ius Ecclesiae” 27(2015), s. 38.

<sup>16</sup> Paulus PP. VI, *Constitutio apostolica de Romana Curia Regimini Ecclesiae Universae* (15.08.1967), AAS 59(1967), s. 885–928; tekst polski w: E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, 2: Konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae universae* – o Kurii Rzymskiej, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3–4, s. 255–302. Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 136n.

<sup>17</sup> *Regolamento generale della Curia Romana*, AAS 60(1968), s. 129–176.

<sup>18</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (15.09.1917), Romae 1917, AAS 9(1917), cz. II [dalej: KPK/17].

<sup>19</sup> Zob. E. Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, dz. cyt.; N. Del Re, *La Curia Romana. Lineamenti storico-giuridici*, wyd. 3, Rzym 1970; G. Delgado, *La Curia Romana. El gobierno central de la Iglesia*, Pampeluna 1973; E. Szafrowski, *Kuria Rzymska*, Warszawa 1981.

<sup>20</sup> Por. J. Krukowski, *Fondamenti del diritto amministrativo nella chiesa*, w: *Administracja w prawie kanonicznym, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 106; J. Wroceński, *La potestà amministrativa ordinaria, propria e vicaria*, w: *Administracja w prawie kanonicznym*, s. 420. Zob. J. Krzywda, *Funkcje i znaczenie misji kanonicznej w strukturze władzy kościelnej w świetle Vaticanum II*, Kraków 1996.

<sup>21</sup> J.I. Arrieta, *Presupposti organizzativi*, s. 40. Zob. tenże, *Lo sviluppo del diritto amministrativo nel vigente sistema canonico*, w: *Administracja w prawie kanonicznym*, s. 67.

Biskupa Rzymu<sup>22</sup>. Powierzenie im stanowisk kierowniczych to rzeczywistość, w której osoba świecka korzysta z autorytetu władzy najwyższej w Kościele, zarządzając tak, jakby była biskupem. Jest to zaprzeczenie dotychczasowej typologii podziału władzy w Kościele na przykładzie kierujących dotąd poszczególnymi dykasteriami Kurii Rzymskiej jako członków Kolegium Biskupów, gdy na poziomie diecezjalnym władzę zastępczą realizują wikariusz generalny i wikariusz biskupi. Kierowanie organami Kurii Rzymskiej we władzy zastępczej wobec Biskupa Rzymu było rozumiane jako uczestnictwo w Kolegium Biskupów<sup>23</sup>. Sekretarz Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych wskazał jednak na to, że możliwa jest zmiana mentalności u wiernych w sposobie postrzegania struktur prawnych<sup>24</sup>. Kuria Rzymska ma odzwierciedlać *communio ecclesiarum*<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Przed wejściem w życie PE papież Franciszek na stanowiska w Kurii Rzymskiej, dotychczas zarezerwowane dla duchownych, mianował także osoby świeckie. Dnia 23 lutego 2018 r. siostra Carmen Ros Nortes została mianowana podsekretarzem w Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekwowanego. zob. *Resignations and Appointments*, 23.02.2018, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/02/23/180223c.html> (dostęp: 9.02.2024). Inna nominacja papieża Franciszka dotyczyła stanowiska podsekretarza w Sekretariacie Stanu. Urząd ten 15 stycznia 2020 r. objęła dr Francesca di Giovanni (zob. *Rinunce e nomine*, 15.01.2020, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/01/15/0027/00061.html#sottseg> (dostęp: 9.02.2024) i piastowała go do czasu powołania następcy 10 stycznia 2023 r. zob. *Rinunce e nomine*, 10.01.2023, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/01/10/0025/00047.html> (dostęp: 9.02.2024). Dnia 6 lutego 2021 r. nominowano dwóch podsekretarzy Synodu Biskupów: ks. Luisa Marina de San Martín OSA, wówczas asystenta generalnego Zakonu św. Augustyna, jednocześnie wynosząc go na tytularną stolicę w Sulianie, oraz siostrę Nathalie Becquart ze zgromadzenia sióstr ksawerianek zob. *Rinunce e nomine*, 06.02.2021, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/02/06/0077/00162.html#so> (dostęp: 9.02.2024). Nominacja tych dwóch osób pokazała równość wiernych co do wypełniania zadania na stanowiskach przydzielanych dotąd w Kolegium Biskupów. Następna nominacja papieska przypadła siostrze dr Raffaelli Petrini FSE, która w dniu 4 listopada 2021 r. została mianowana sekretarzem generalnym Gubernatoratu Państwa Watykańskiego zob. *Rinunce e nomine*, 04.11.2021, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/11/04/0720/01529.html#segretario> (dostęp: 9.02.2024). Dotychczas na stanowisko sekretarza generalnego Gubernatoratu Państwa Watykańskiego mianowani byli duchowni w randze biskupa. Z tą samą datą 4 listopada 2021 r. papież powołał na stanowisko zastępcy sekretarza generalnego Gubernatoratu Państwa Watykańskiego adwokata dra Giuseppe Puglisi-Alibrandiego zob. *Rinunce e nomine*, 04.11.2021, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/11/04/0720/01529.html#segretario> (dostęp: 9.02.2024).

<sup>23</sup> Por. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 48–52; tenże, *Fondamenti del diritto amministrativo*, s. 107; W. Góralski, *Struktury kolegialne w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5(2019), s. 20.

<sup>24</sup> J.I. Arrieta, *Pressuposti organizzativi*, s. 53.

<sup>25</sup> Tamże, s. 56.

## 2. NOWA KONSTYTUCJA APOSTOLSKA DLA KURII RZYMSKIEJ

Dokument zawiera preambułę (rozdział I) podzieloną na punkty. W numerze 1 konstytucja apostolska za źródło przyjmuje głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa. Jest to świadectwo w słowach i czynach o miłosierdziu Bożym<sup>26</sup>. Dalsze punkty stanowią o „nawróceniu misyjnym” Kościoła.

Uczniowie Chrystusa są wezwani, aby być światłem świata<sup>27</sup>. W punkcie 3 wskazuje się, że reforma Kurii Rzymskiej ma być rozumiana w kontekście misyjności Kościoła<sup>28</sup>. Paweł VI reformował ją, skupiając się na wprowadzaniu w życie uchwał Soboru Watykańskiego II, natomiast Jan Paweł II reformował, podkreślając *communio* Kościoła<sup>29</sup>. Obie innowacje łączy realizacja myśli Vaticanum II. Reforma papieża Franciszka, choć nawiązuje do dawnych reform przedsoborowych, to jednak kontynuuje dwie ostatnie: Pawła VI i Jana Pawła II. Chodzi o harmonizowanie dotychczasowej działalności Kurii Rzymskiej z akcentem na ewangelizowanie. Kościół

<sup>26</sup> „1. Głosie Ewangelię (por. Mk 16,15; Mt 10,7-8): jest to zadanie, które Pan Jezus powierzył swoim uczniom. Mandat ten stanowi «pierwszą posługę, jaką Kościół może spełnić względem każdego człowieka i całej ludzkości w dzisiejszym świecie» [1]. Do tego Kościół został powołany: aby głosić Ewangelię Syna Bożego, Chrystusa Pana, a dzięki niej, aby pobudzać wszystkie narody do przyjęcia wiary (por. Rz 1,1-5; Gal 3,5). Kościół wypełnia swój mandat przede wszystkim wtedy, gdy słowem i czynem daje świadectwo o miłosierdziu, które sam darmo otrzymał. Taki przykład zоставił nam nasz Pan i Mistrz, kiedy umył nogi swoim uczniom i powiedział, że będziemy błogosławieni, jeżeli tak samo będziemy czynić (por. J 13,15-17). W ten sposób «wspólnota ewangelizacyjna przez dzieła i gesty wkracza w codzienne życie innych, skracając dystans, uniża się aż do upokorzenia, jeżeli to jest konieczne, i przyjmuje ludzkie życie, dotykając cierpiącego ciała Chrystusa w ludzi» [2]. Tak postępując, Lud Boży wypełnia nakaz Pana, który prosząc o głoszenie Ewangelii przynagla nas do opieki nad najsłabszymi, najbardziej chorymi i najbardziej cierpiącymi braćmi i siostrami”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1132.

<sup>27</sup> „2. «Misyjne nawrócenie» Kościoła [3] ma na celu odnowienie Kościoła na obraz misji miłości samego Chrystusa. Jego uczniowie są zatem powołani, aby być «światłem świata» (Mt 5,14). W ten sposób Kościół odzwierciedla zbawczą miłość Chrystusa, który jest Światłością świata (por. J 8,12). Wówczas sam Kościół staje się bardziej promienny, gdy niesie ludziom nadprzyrodzony dar wiary, «jak światło na drodze, wskazujące kierunek naszej wędrówki w czasie» i służy Ewangelii, aby to światło «powiększało się, by oświetlało terazniejszość i stało się gwiazdą ukazującą horyzonty naszej drogi w czasach, w których człowiek szczególnie potrzebuje światła» [4]”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1133.

<sup>28</sup> „3. W misyjną naturę Kościoła wpisuje się również reforma Kurii Rzymskiej. Tak było w czasach, gdy tęsknota za reformą była najbardziej nagła, jak w XVI wieku, gdy wydano Konstytucję apostolską *Immensa aeterni Dei* Sykstusa V (1588) i w XX wieku, gdy wydano Konstytucję apostolską *Sapienter Consilio* Piusa X (1908). Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, Paweł VI nawiązując wyraźnie do życzeń wyrażonych przez Ojców soborowych [5], Konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae universae* (1967) nakazał i wprowadził w życie reformę Kurii. Następnie Jan Paweł II ogłosił Konstytucję apostolską *Pastor Bonus* (1988), aby zawsze promować komunie w całym organizmie Kościoła. Kontynuując te dwie ostatnie reformy, a także dziękując za wielkoduszną i kompetentną posługę, jaką w ciągu minionych lat tak wielu członków Kurii ofiarowało Biskupowi Rzymskiemu i Kościołowi powszechnemu, niniejsza nowa Konstytucja apostolska zmierza do lepszego zharmonizowania pełnienia dzisiaj posługi kurialnej z drogą ewangelizacji, którą Kościół przeżywa zwłaszcza w obecnym okresie”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1133–1134.

<sup>29</sup> Zob. J. Krukowski, *Fondamenti del diritto amministrativo nella chiesa*, s. 87.

rozumiany jest jako tajemnica wspólnoty. W punkcie 4 konstytucja apostolska wyraża dążenie do tego, by Kościół odzwierciedlał „nową” wspólnotę Boga Ojca z Synem<sup>30</sup>. Życie we wspólnocie ukazuje oblicze synodalności. Ma to być Kościół, w którym słucha się wzajemnie i w którym każdy może się czegoś nauczyć. Ma rozeznawać, co mówi Duch. Ten aspekt wiąże się z misyjnością Kościoła. Z powyższego wyłania się posługa prymatu Piotra i Kolegium Biskupów. Powtarza to dotychczasową doktrynę, że z ustanowienia Bożego w Kościele istnieją dwa podmioty najwyższej i pełnej władzy: Biskup Rzymu i Kolegium Biskupów. Organem jednoosobowym jest urząd Biskupa Rzymu, organem kolegialnym natomiast jest Kolegium Biskupów wraz z Biskupem Rzymu jako jego głową (kan. 330 KPK). Także biskupi diecezjalni mają władzę rządzenia trojakiego rodzaju: ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską (kan. 381 KPK)<sup>31</sup>.

W punkcie 5 następuje podkreślenie łączności Kolegium Biskupów<sup>32</sup>. W punkcie 6 poszczególni biskupi diecezjalni w łączności z papieżem reprezentują swoje Kościoły partykularne, a przez to papież wraz z nimi Kościół powszechny, złączony więzami miłości, pokoju i jedności. Tekst oryginalny konstytucji apostolskiej w punkcie 7 zachowuje łacińskie pojęcia: *communio Episcoporum*, *communio Ecclesiarum*, *communio fidelium*<sup>33</sup>. Wskazuje też na różne formy konferencji biskupów: regionalne, krajowe, kontynentalne. Podkreślają one *communio* i jedność wiary z Biskupem Rzymu. Na tle tej *communio* papież Franciszek ukazuje posługę Kurii Rzymskiej. Czyni to w punkcie 8. Kuria Rzymska służy papieżowi, który jako następca św. Piotra jest wieczystą i widoczną zasadą i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak i rzeszy wiernych. Na mocy tej więzi praca Kurii Rzymskiej pozostaje również skorelowana z Kolegium Biskupów i poszczególnymi biskupami, z konferencjami biskupów, konferencjami regionalnymi i kontynentalnymi, również ze wschodnimi strukturami hierarchicznymi, które mają wielką użyteczność w duszpasterstwie i wyrażają afektywną i skuteczną komuniję między biskupami. Kuria Rzymska nie staje między papieżem i biskupami, ale raczej oddaje się służbie na rzecz obu podmiotów

<sup>30</sup> „4. Dla reformy Kurii Rzymskiej ważne jest, aby pamiętać i doceniać inny aspekt tajemnicy Kościoła: w Kościele misja jest tak ściśle związana z komuniją, że można powiedzieć, iż celem misji jest właśnie to, aby wszyscy ludzie «poznali i przeżyli ‘nową’ komuniję, która weszła w historię świata przez Syna Bożego, który stał się człowiekiem» [6]”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1134. Por. P.V. Pinto, *Diritto amministrativo canonico. La chiesa mistero e istituzione*, Bolonia 2006, s. 10, 70.

<sup>31</sup> Zob. J. Krukowski, *Fondamenti del diritto amministrativo*, s. 106.

<sup>32</sup> „5. Wśród tych darów, udzielonych przez Ducha na służbę ludziom, wyróżniają się Apostołowie, których Pan wybrał i ukonstytuował jako stałą «grupę», na czele której postawił wybranego spośród nich Piotra [9]. Tym samym Apostołom powierzył misję, która będzie trwała aż do końca czasów. W tym celu zatroszczyli się oni o ustanowienie następców [10], aby tak jak Piotr i inni Apostołowie, którzy tworzyli z woli Pana jedno Kolegium apostolskie, tak i dzisiaj w Kościele, wspólnocie hierarchicznie zorganizowanej [11], Biskup Rzymski, następca Piotra, i biskupi, następcy Apostołów, byli złączeni między sobą w jedno ciało biskupie, do którego biskupi należą na mocy konsekracji sakramentalnej i przez komuniję hierarchiczną z Głową Kolegium biskupów i z jego członkami, czyli z samym Kolegium [12]”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1135.

<sup>33</sup> Zob. J. Krukowski, *Fondamenti del diritto amministrativo*, s. 87. Por. M. Ganarin, *La Costituzione apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco*, „L – Jus” 5/1(2022), s. 66.

w taki sposób, jaki jest właściwy naturze każdego z nich<sup>34</sup>. W punkcie 9 precyzuje się, że uwaga, jaką obecna konstytucja apostolska poświęca konferencji biskupów i ich odpowiednikom we wschodnich strukturach hierarchicznych, zmierza do wzmocnienia ich potencjałów. Wyraża to kolegialność działania biskupów<sup>35</sup>.

W punkcie 10 preambuła wskazuje, że każdy chrześcijanin jest uczniem misjonarzem. Biskup Rzymu, biskupi i inni wyświęceni szafarze nie są jedynymi ewangelizatorami w Kościele<sup>36</sup>. Zdają sobie bowiem sprawę z tego, że nie zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby podejmować cały ciężar realizacji zbawczego posłannictwa Kościoła w świecie. Każdy chrześcijanin na mocy chrztu św. jest uczniem misjonarzem<sup>37</sup>. Tego nie można pominąć w aktualizowaniu oraz współczesnianiu Kurii Rzymskiej, której reforma musi zatem zapewnić zaangażowanie osób świeckich, w tym na stanowiskach kierowniczych i odpowiedzialnych. Ich obecność i uczestnictwo są niezbędne również dlatego, że współpracują oni dla dobra całego Kościoła. Poprzez ich życie rodzinne, ze względu na ich znajomość realiów społecznych, ze względu na ich wiarę, która ich prowadzi do odkrywania ścieżek Bożych w świecie, świeccy mogą wnieść cenny wkład, zwłaszcza w promocję rodziny i poszanowanie wartości życia i stworzenia, w promocję Ewangelii jako zaczynu dla rzeczywistości ziemskich, także w rozeznawanie znaków czasu<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> „8. Kuria Rzymska służy papieżowi, który jako następca Piotra jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno Kolegium Biskupów, jak i wszystkich wiernych [15]. Na mocy tej więzi działalność Kurii Rzymskiej pozostaje również w organicznym związku z Kolegium Biskupów i z poszczególnymi biskupami, a także z konferencjami biskupów i ich związkami regionalnymi i kontynentalnymi oraz ze wschodnimi strukturami hierarchicznymi, które mają wielką użyteczność duszpasterską i wyrażają uczuciową i skuteczną komunie między biskupami. Kuria Rzymska nie stoi pomiędzy papieżem a biskupami, ale raczej służy im obu, w sposób właściwy dla natury każdego z nich”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1136. Zob. J.I. Arrieta, *La nuova organizzazione della Curia Romana*, „Ius Ecclesiae” 34(2022), s. 421–427.

<sup>35</sup> „9. Uwaga, jaką niniejsza Konstytucja apostolska poświęca konferencjom biskupów oraz w odpowiedni i adekwatny sposób wschodnim strukturom hierarchicznym, zmierza do wzmocnienia ich potencjału [16], aby nie działały one jako pośrednicy między Biskupem Rzymu a biskupami, ale raczej pozostawały do ich pełnej dyspozycji. Kompetencje przyznane im w niniejszych przepisach mają na celu wyrażenie kolegialnego wymiaru służby biskupiej i pośrednio, umocnienie komunii kościelnej [17], przez nadanie konkretnej formy wspólnemu wykonywaniu niektórych funkcji pasterskich, dla dobra wiernych poszczególnych narodów lub danego terytorium [18]. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1137. Zob. W. Góralski, *Struktury kolegialne*, s. 24.

<sup>36</sup> „10. Papież, biskupi i inni wyświęceni szafarze nie są jedynymi ewangelizatorami w Kościele. Oni «wiedzą, iż nie po to zostali ustanowieni przez Chrystusa, aby wziąć na samych siebie całe zbawcze posłannictwo Chrystusa w stosunku do świata» [19]. Każdy chrześcijanin, na mocy chrztu, jest uczniem-misjonarzem «w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie» [20]. Nie można tego nie brać pod uwagę przy współczesnianiu Kurii, której reforma musi zatem przewidywać zaangażowanie świeckich kobiet i mężczyzn, także na stanowiskach kierowniczych i odpowiedzialnych”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1137. Por. M. Ganarin, *La Costituzione apostolica Praedicate Evangelium*, s. 67.

<sup>37</sup> Por. R. Sobański, *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971, s. 193n.; tenże, *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983, s. 154; M. Ganarin, *La Costituzione apostolica Praedicate Evangelium*, s. 62.

<sup>38</sup> „Ich obecność i uczestnictwo są również istotne, ponieważ współpracują dla dobra całego Kościoła [21], a ze względu na ich życie rodzinne, znajomość realiów społecznych i wiarę, która

### 3. NATURA WŁADZY ZASTĘPCZEJ W KURII RZYMSKIEJ

Konstytucja apostolska PE w rozdziale II omówiła zasady i kryteria w posłudze Kurii Rzymskiej. Punkt 5 traktuje o naturze władzy zastępczej. Każda instytucja kurialna wypełnia swoją misję na mocy władzy otrzymanej od Biskupa Rzymskiego, w którego imieniu działa z władzą zastępczą w sprawowaniu jego prymacjalnego posłannictwa. Z tego powodu każdy wierny może przewodniczyć dykasterii lub organizmowi Kurii Rzymskiej, biorąc pod uwagę szczególne kompetencje, władzę rządzenia i funkcje tych ostatnich<sup>39</sup>. Józef Krukowski podkreśla, że tytulariusze pełnej władzy w Kościele nie mogą jej używać osobiście i sami w sposób efektywny na co dzień. Dokonuje się zatem decentralizacja poprzez urzędy władzy zastępczej<sup>40</sup>.

Konstytucja apostolska PE w kontekście głoszenia Ewangelii nie dzieli wiernych na duchownych i świeckich. Odwołuje się natomiast do kompetencji wiernego (wyszkolenie, zdobyte doświadczenie), wskazuje na władzę rządzenia (a ta jest wynikiem sakramentu święceń). Decyzję o powołaniu konkretnej osoby na kierowniczy urząd w Kurii Rzymskiej podejmuje jednak sam papież<sup>41</sup>.

Obecna konstytucja apostolska nie kładzie nacisku na dostosowanie prawa w Kurii Rzymskiej do kodeksów. Zakłada to jednak respektowanie prawa powszechnego obowiązującego w Kościele zachodnim oraz katolickich kościołach wschodnich w zgodzie ze słusnością kanoniczną<sup>42</sup>.

---

prowadzi ich do odkrywania Bożych dróg w świecie, mogą wnieść ważny wkład, zwłaszcza jeżeli chodzi o promocję rodziny, poszanowanie wartości życia i stworzenia, postrzeganie Ewangelii jako zazczynu rzeczywistości doczesnych i rozeznawanie znaków czasu". Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1137. Por. W. Góralski, *L'amministrazione nelle vita della Chiesa*, w: *Administracja w prawie kanonicznym*, s. 1101.

<sup>39</sup> „5. Natura zastępcza Kurii Rzymskiej. Każda instytucja kurialna wypełnia swoją misję na mocy władzy otrzymanej od Biskupa Rzymskiego, w imieniu którego działa z władzą zastępczą w sprawowaniu jego munus prymacjalnego. Z tego powodu każdy wierny może przewodniczyć dykasterii lub organowi, biorąc pod uwagę szczególne kompetencje, władzę rządzenia i pełnione przez nie zadania". Franciszek, Konstytucja postolska *Praedicate Evangelium*, s. 1139. Zob. U. Navarette, *Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenda doctrina Concilii Vaticani II*, „Periodica” 60(1971), s. 479; R. Sobański, *Uwagi o interpretacji prawa kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 30/1-2(1987), s. 37.

<sup>40</sup> Zob. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 114; J. Wroceński, *Kompetencje administracyjne w Kościele na mocy zwyczajnej władzy własnej i władzy zastępczej*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 143–165; J. Krukowski, *Fondamenti del diritto amministrativo*, s. 106; J. Wroceński, *La potestà amministrativa*, s. 426; A. Viana, *La potestà della curia romana secondo la costituzione apostolica «Praedicate Evangelium»*, „Ephemerides Iuris Canonici”, nowa seria, 2 (2022), s. 535–563.

<sup>41</sup> Zob. M. Mellino, *La Curia Romana alla luce della Costituzione apostolica «Praedicate Evangelium»* [on-line], <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2022-05/quo-105/la-curia-romana-alla-luce-della-costituzione-apostolica-praedica.htm> (dostęp: 30.06.2023).

<sup>42</sup> „Art. 23. Każda z instytucji kurialnych zajmuje się sprawami należącymi do jej właściwości zgodnie z prawem powszechnym i prawem specjalnym Kurii Rzymskiej, a także według własnych przepisów, stosując prawo zawsze z zachowaniem słusności kanonicznej, mając na uwadze i troszcząc się o sprawiedliwość, dobro Kościoła i zbawienie dusz”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1147.

W art. 30 norm ogólnych konstytucja apostolska PE stanowi, że Kuria Rzymska nie posiada władzy do wydawania ustaw ani dekretów z mocą ustawy. Przynależy to wyłącznie do kompetencji samego papieża i wymaga od niego działania w formie szczególnej<sup>43</sup>. Konstytucja apostolska PB w art. 18b i *Regulamin ogólny Kurii Rzymskiej* w art. 126 § 4 przewidziały specjalną formę aprobaty papieskiej dla ustawy lub dekretu ogólnego<sup>44</sup>. Zasada ta podkreśla władzę zastępczą Kurii Rzymskiej<sup>45</sup>.

#### 4. REGULAMINY KURII RZYMSKIEJ

W rozdziale III konstytucji apostolskiej PE zawarte są normy ogólne. W art. 6 wypukła się aspekt zaangażowania pastoralnego. Wszyscy pracownicy Kurii Rzymskiej mają być zaangażowani w duszpasterstwo<sup>46</sup>.

Podobnie jak przy reformie Kurii Rzymskiej za Pawła VI i Jana Pawła II, konstytucja apostolska PE przewiduje odniesienia do *Regulaminu ogólnego Kurii Rzymskiej*. Są to normy generalne zawarte w art. 43<sup>47</sup>. Przed wejściem w życie konstytucji apostolskiej PE papież Franciszek ustanowił 12 kwietnia 2022 roku komisję międzykasterialną ds. rewizji *Regulaminu ogólnego Kurii Rzymskiej* z przewodniczącym bpem Filippem Iannonem O. Carmem, stojącym na czele Dykasterii ds. Tekstów Prawnych<sup>48</sup>. Każda instytucja Kurii Rzymskiej i każde biuro mają posiadać *Ordo servandus*, zatwierdzony przez papieża.

<sup>43</sup> „Art. 30. Instytucja kurialna nie może wydawać ustaw ani dekretów ogólnych z mocą ustawy, ani uchylać obowiązujących przepisów prawa powszechnego, chyba że w przypadkach poszczególnych i wyjątkowych oraz po uzyskaniu specjalnego zatwierdzenia przez Biskupa Rzymskiego”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1150.

<sup>44</sup> Zob. A. Viana, *Il retto esercizio della potestà vicaria amministrativa della Curia Romana*, w: *Amministrazione in diritto canonico*, s. 1038–1039.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 1036; J. Wroceński, *La potestà amministrativa*, s. 434.

<sup>46</sup> „Art. 6. Pełniąc służbę w Kurii Rzymskiej, na miarę swych możliwości i bez uszczerbku dla pełnionego przez siebie zadania, duchowni powinni także zajmować się duszpasterstwem, podobnie jak członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego, a świeccy powinni współpracować w działalności duszpasterskiej własnych wspólnot lub innych grup kościelnych, stosownie do swych zdolności i możliwości”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1142–1143.

<sup>47</sup> „Regulaminy. Art. 43 § 1. Odnosnie do sposobu postępowania, bez uszczerbku dla przepisów obowiązujących kodeksów, zasad i kryteriów określonych w części II oraz przepisów ustanowionych w niniejszej Konstytucji apostolskiej, należy przestrzegać odpowiednio zatwierdzonego przez Biskupa Rzymskiego Regulaminu Generalnego Kurii Rzymskiej, tj. zbioru przepisów wspólnych, zgodnie z którymi ustala się porządek i sposób postępowania i załatwiania spraw w Kurii oraz tam, gdzie jest to wyraźnie przewidziane, w instytucjach związanych ze Stolicą Świętą. § 2. Każda instytucja kurialna i każdy urząd powinny posiadać własne *Ordo servandus*, czyli przepisy własne, zatwierdzone przez Biskupa Rzymskiego, zgodnie z którymi należy rozstrzygać sprawy”. Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, s. 1153.

<sup>48</sup> <https://www.vatican.va/content/francesco/it/letters/2022/documents/20220412-chirografo-commissione-revisione-regolamento-curiaromana.html> (dostęp: 9.02.2024).

## ZAKOŃCZENIE

Reforma Kurii Rzymskiej ujęta w konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* stała się faktem po wielu latach dyskusji i przemyśleń. Odnowa Soboru Watykańskiego II okazała się długim procesem umożliwiającym umiędzynarodowienie instytucji, która na co dzień świadczy pomoc Biskupowi Rzymu w realizacji jego postannictwa. Reforma papieża Franciszka podkreśliła fundamentalne znaczenie głoszenia Ewangelii i świadectwa misyjności Kościoła we współczesnym świecie. Ukazała równość wszystkich wiernych, z racji przyjętego chrztu św., w możliwości podejmowania odpowiedzialności i zarządu instytucjami wspierającymi papieża. Władza ta ma charakter zastępczy i zależny całkowicie od Urzędu Piotrowego. Według uznania papieskiego każdy wierny może również kierować dykasterią lub organizmem Kurii Rzymskiej. Decyduje o tym sam Biskup Rzymu, wystawiając odpowiednią nominację. Istotny przy tym wydaje się aspekt duszpasterskiego zaangażowania pracowników Kurii Rzymskiej w parafiach i grupach, gdzie przecież głosi się Ewangelię. Misją tej instytucji jest umiejętne komunikowanie się Biskupa Rzymu, Kolegium Biskupów oraz wszystkich wiernych w realizacji prawa powszechnego w celu osiągnięcia zbawienia.

### **ROZUMIENIE WŁADZY RZĄDZENIA (JURYSDYKCJI) W ŚWIETLE KONSTYTUCJI APOSTOLSKIEJ *PRÆDICATIONE EVANGELIUM* Z 19 MARCA 2022 ROKU**

#### STRESZCZENIE

Po Soborze Watykańskim II zaistniała potrzeba dostosowania pracy Kurii Rzymskiej do rosnących potrzeb duszpasterskich i uaktualnienia *Kodeksu prawa kanonicznego* z 1917 roku. Zaowocowało to reformą papieża Pawła VI i wydaną konstytucją apostolską *Regimini Ecclesiae Universae*. Papież Jan Paweł II, ogłaszając *Kodeks prawa kanonicznego* z 1983 roku, dalej odczytywał myśl Soboru Watykańskiego II i zreformował Kurię Rzymską konstytucją *Pastor Bonus*. Obie przeprowadzone innowacje utrzymywały charakter władzy zastępczej tej instytucji, przy czym kierownicze stanowiska zarezerwowane zostały dla duchownych. Papież Franciszek mianował na niektóre odpowiedzialne stanowiska w Kurii Rzymskiej i w Synodzie Biskupów osoby, które nie mają święceń, ale posiadają kwalifikacje do wypełniania swoich zadań. Podjęta dyskusja o tym, czy tylko duchowni mogą być przy papieżu jego użytecznymi współpracownikami na odpowiedzialnych stanowiskach, przyniosła odpowiedź w postaci konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*. Dokument ten podkreśla równą godność wiernych, wypływającą z przyjętego chrztu św. Uzdatnia ona do misjonarskiego głoszenia Ewangelii i dawania świadectwa wierze. Władza sprawowana w Kurii Rzymskiej ma ze swej natury charakter zastępczy.



**THE UNDERSTANDING OF THE POWER OF GOVERNING (JURISDICTION)  
IN THE LIGHT OF THE APOSTOLIC CONSTITUTION  
*PRAEDICATE EVANGELIUM* OF MARCH 19, 2022**

SUMMARY

After the Second Vatican Council, there was a need to adapt the work of the Roman Curia to the growing pastoral needs and to update the Code of Canon Law of 1917. This resulted in the reform of Pope Paul VI and he issued apostolic constitution *Regimini Ecclesiae Universae*. Pope John Paul II, announcing the Code of Canon Law of 1983, continued to read the thought of the Second Vatican Council and reformed the Roman Curia with the constitution *Pastor Bonus*. Both of the innovations carried out maintained the character of the substitute authority of this institution, while the managerial positions were reserved for clergy. Pope Francis has appointed to some positions of responsibility in the Roman Curia and in the Synod of Bishops persons who are not ordained but qualified to fulfill their tasks. The discussion about whether only clergymen can be useful collaborators with the pope in responsible positions brought the answer in the form of the apostolic constitution *Praedicate Evangelium*. This document emphasizes the equal dignity of the faithful resulting from their baptism. It conditions for missionary proclamation of the Gospel and bearing witness to faith. The power exercised in the Roman Curia is by nature vicarious.

**DEUTUNG DER REGIERUNGSGEWALT (JURISDIKTION)  
IM LICHT DER APOSTOLISCHEN KONSTITUTION  
*PRAEDICATE EVANGELIUM* VOM 19. MÄRZ 2022**

ZUSAMMENFASSUNG

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entstand die Notwendigkeit, die Arbeit der Römischen Kurie an die wachsenden pastoralen Bedürfnisse anzupassen und den Kodex des kanonischen Rechts von 1917 zu aktualisieren. Dies führte zur Reform von Papst Paul VI. und zur apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae*. Papst Johannes Paul II. verwirklichte mit der Verkündung des Kodex des kanonischen Rechts von 1983 die Gedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils weiter und reformierte die Römische Kurie mit der apostolischen Konstitution *Pastor Bonus*. Beide Innovationen behielten den Charakter der stellvertretenden Autorität der Institution bei, wobei Führungspositionen Geistlichen vorbehalten waren. Papst Franziskus hat für einige verantwortungsvolle Ämter in der Römischen Kurie und der Bischofssynode Personen ernannt, die nicht ordiniert, aber für die Erfüllung ihrer Aufgaben qualifiziert sind. Die Diskussion darüber, ob nur Geistliche in verantwortlichen Positionen nützliche Mitarbeiter des Papstes sein können, brachte eine Antwort in Form der apostolischen Konstitution *Praedicate Evangelium*. Dieses Dokument betont die gleiche Würde der Gläubigen, die sich aus ihrer Taufe ergibt. Es ermöglicht uns, das Evangelium zu verkünden und den Glauben missionarisch zu bezeugen. Die in der Römischen Kurie ausgeübte Macht ist ihrer Natur nach stellvertretend.

## BIBLIOGRAFIA

**Źródła:**

*Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 18.10.1990, Typis Polyglottis Vaticanis 1990; tłumaczenie polskie: *Kodeks kanonów Kościołów wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II (18.10.1990)*, Lublin 2002.

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 15.09.1917, Romae 1917, „Acta Apostolicae Sedis” [dalej AAS] 9(1917) pars II.

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983)*, AAS 75(1983), pars II, s. 1–317; tekst polski w: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022

Francesco, *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo (19.03.2022)*, „L'Osservatore Romano” 162 (2022), nr 74, 31.03.2022, s. I–XII; tekst polski: Franciszek, *Konstytucja apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie*, w: *Dodatek (cz. II) do: Codex Iuris Canonici. Kodeks prawa kanonicznego*, red. wyd. pol. P. Majer, wyd. 2, Warszawa 2023, s. 1132–1207.

Ioannes Paulus PP. II, *Constitutio apostolica de Romana Curia Pastor Bonus (28.06.1988)*, AAS 80 (1988), s. 841–912; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 217–257.

Paulus PP. VI, *Constitutio apostolica de Romana Curia Regimini Ecclesiae Universae (15.08.1967)*, AAS 59 (1967), s. 885–928; tekst polski: Edward Szafrowski, *Posoborowe prawodawstwo kościelne, 2: Konstytucja apostolska Regimini Ecclesiae universae – o Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne” 11(1968), nr 3–4, s. 255–302.

*Regolamento generale della Curia Romana*, AAS 60(1968), s. 129–176.

*Regolamento generale della Curia Romana*, AAS 91(1999), s. 629–699

Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia „Lumen gentium” (21.11.1964)*, AAS 57(1965), s. 5–75; tekst polski w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104–63.

**Opracowania:**

Arrieta J.I., *La nuova organizzazione della Curia Romana*, „Ius Ecclesiae” 34(2022), s. 418–434.

Arrieta J.I., *Lo sviluppo del diritto amministrativo nel vigente sistema canonico*, w: *Amministrazione in diritto canonico, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 53–70.

Arrieta J.I., *Presupposti organizzativi della Riforma della Curia Romana*, „Ius Ecclesiae” 27(2015), s. 37–59.

Bunge A.W., *Los claves del Código*, Buenos Aires 2011.

Ganarin M., *La Costituzione apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco*, „L – Jus” 5/1(2022), s. 59–77.

Góralski W., *L'amministrazione nelle vita della Chiesa*, w: *Amministrazione in diritto canonico, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 1093–1110.

- Góralski W., *Struktury kolegialne w Kościele*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 5(2019), s. 19–40.
- Krukowski J., *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985.
- Krukowski J., *Fondamenti del diritto amministrativo nella chiesa*, w: *Administracja w prawie kanonicznym, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 75–123.
- Krzywdka J., *Funkcje i znaczenie misji kanonicznej w strukturze władzy kościelnej w świetle Vaticanum II*, Kraków 1996.
- Navarette U., *Potestas vicaria Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II*, „Periodica” 60(1971), s. 415–486.
- Pawłuk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, Olsztyn 1986.
- Pinto P.V., *Diritto amministrativo canonico, La Chiesa mistero e istituzione*, Bolonia 2006.
- Sobański R., *Chrzest jako podstawa jedności Kościoła*, Warszawa 1971.
- Sobański R., *Kościół jako podmiot prawa*, Warszawa 1983.
- Sobański R., *Niezmiennosc i historyczność prawa w Kościele: prawo Boze i prawo ludzkie*, „Prawo Kanoniczne” 40/1-2(1997), s. 23–44.
- Sobański R., *Uwagi o interpretacji prawa kościelnego*, „Prawo Kanoniczne” 30/1-2(1987), s. 31–45.
- Sobański R., *Władza rządu*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 212–233.
- Sobański R., *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009.
- Viana A., *El problema de la participación de los laicos en la potestad de régimen. Dos vías de solución*, «Ius Canonicum» 54(2014), s. 603–638.
- Viana A., *Il retto esercizio della potestà vicaria amministrativa della Curia Romana*, w: *Administracja w prawie kanonicznym, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 1035–1046.
- Viana A., *La potestà della curia romana secondo la costituzione apostolica «Praedicate Evangelium»*, „Ephemerides Iuris Canonici”, nowa seria, 2(2022), s. 535–563.
- Wroceński J., *Kompetencje administracyjne w Kościele na mocy zwyczajnej władzy własnej i władzy zastępczej*, w: *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011, s. 143–165.
- Wroceński J., *La potestà amministrativa ordinaria, propria e vicaria*, w: *Administracja w prawie kanonicznym, XIV Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego 14–18 września 2011 r.*, red. J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 417–439.
- Żurowski M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.

### Zasoby internetowe:

- Resignations and Appointments*, 23.02.2018, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2018/02/23/180223c.html> (dostęp: 9.02.2024).
- Rinunce e nomine*, 04.11.2021, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/11/04/0720/01529.html#segretario> (dostęp: 9.02.2024).
- Rinunce e nomine*, 06.02.2021, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/02/06/0077/00162.html#so> (dostęp: 9.02.2024).

*Rinunce e nomine*, 10.01.2023, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/01/10/0025/00047.html> (dostęp: 9.02. 2024).

*Rinunce e nomine*, 15.01.2020, w: *Holy See Press Office. Summary of Bulletin* [on-line], <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/01/15/0027/00061.html#sottseg> (dostęp: 9.02.2024).

## MIŁOSIERDZIE KLUCZEM DO ZROZUMIENIA CHRZEŚCIJAŃSTWA WEDŁUG KARDYNAŁA WALTERA KASPERA

**Słowa kluczowe:** miłosierdzie, Walter Kasper, religie, chrześcijaństwo

**Keywords:** mercy, Walter Kasper, religions, Christianity

**Schlüsselwörter:** Barmherzigkeit, Walter Kasper, Religionen, Christentum

Refleksja nad chrześcijaństwem i jego wiarygodnością stanowi rdzeń teologicznych analiz, jakie od lat podejmuje kard. Walter Kasper (ur. 1933)<sup>1</sup>. Niemieckiego hierarchę, w przeszłości profesora, akademika, a także przewodniczącego Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan, nieustannie fascynują tajemnice wiary<sup>2</sup>.

---

\* Joanna Kozakiewicz – magister teologii (2023), obecnie odbywa specjalistyczne studia teologiczne na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, pracę magisterską poświęciła zagadnieniu wiarygodności chrześcijaństwa w perspektywie miłosierdzia: *Misericordiae splendor in współczesnej refleksji teologicznej* (ks. Józef Tischner, kard. Christoph Schönborn, abp Grzegorz Ryś). ORCID :<https://orcid.org/0009-0006-3351-7657>, e-mail: asia\_kubinska@wp.pl.

<sup>1</sup> „Walter Kasper urodził się w 1933 r. w Heidenheim. Filozofię i teologię studiował na uniwersytetach w Tybindze i Monachium. W roku 1957 wyświęcony na kapłana w diecezji Rottenburg-Stuttgart w wieku zaledwie 31 lat objął katedrę teologii dogmatycznej na fakultecie teologii katolickiej uniwersytetu w Münster. W latach 1970–1989 pracował jako profesor teologii dogmatycznej na uniwersytecie w Tybindze. Od połowy lat siedemdziesiątych angażował się w prace różnych komisji teologicznych episkopatu niemieckiego i Kościoła powszechnego (m.in. członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej, sekretarz Nadzwyczajnego Synodu Biskupów, który odbył się w Rzymie w 1985 r.). W 1989 r. został biskupem ordynariuszem diecezji Rottenburg-Stuttgart, a w 1999 r. Jan Paweł II mianował go sekretarzem Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijan. Dwa lata później stanął na czele Rady i został kardynałem”; G. Bubel, *Między tradycją i nowoczesnością*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 147.

<sup>2</sup> Zob. W. Kasper, *Nowe akcenty w rozumieniu służby kapłańskiej*, „Concilium” 1–5(1969), s. 161–170; W. Kasper, *Kościół jako wspólnota*, „Communio” 4(1986), s. 26–42; W. Kasper, *Kościół jako sakrament jedności*, „Communio” 2(1988), s. 3–9; W. Kasper, *Kościół jako miejsce przebaczenie grzechów*, „Communio” 1(1990), s. 46–55; W. Kasper, *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 12(1998), s. 278–286; 1(1999), s. 48–58; W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 10(2001), s. 25–39; W. Kasper, *Między Moskwą a Rzymem*, „Przegląd Powszechny” 6(2002), s. 307–318; integralny, a zarazem pełny wykład nauki o Kościele

Pierwszym obszarem jego badań jest Kościół, któremu poświęcił gros swoich prac, ale także życie, służąc jako prezbiter, potem biskup, w końcu kardynał i watykański dyplomata<sup>3</sup>. Już w jednej z pierwszych publikacji<sup>4</sup>, dotyczącej istoty katolickiej wiary, hierarcha podkreśla: Kościół nie istnieje „ze względu na samego siebie. Nie można ze względu na niego samego wstawiać się za nim, bronić go i kochać. Autentyczny i przekonujący może stać się Kościół jedynie ze względu na sprawę, którą reprezentuje, z powodu której istnieje. Dlatego teologiczna refleksja Kościoła na temat samego siebie i swojej struktury jest w historii teologii stosunkowo świeżej daty”<sup>5</sup>.

Drugim obszarem badań jest osoba Jezusa Chrystusa<sup>6</sup> i cała chrystologia, do której niemiecki kardynał nieustannie powraca<sup>7</sup>. W ostatnich latach refleksja teologiczna W. Kaspera dotyczy *praxis*, czyli praktycznego wymiaru teologii<sup>8</sup>. Niemiecki hierarcha to także obrońca papieskiego urzędu, a szczególnie obecnego pontyfikatu<sup>9</sup>. „W teologiczno-akademickiej i teologiczno-duszpasterskiej działalności Waltera Kaspera, podsumowuje jego teologię G. Bubel, dochodzą do głosu dwa podstawowe założenia jego myśli: wierność tradycji Kościoła oraz konieczność jej interpretacji w dialogu ze współczesnym światem. Teologia Kaspera to ciągłe próby dialogu między przeszłością i terażniejszością. Próby szukania syntezy między tymi dwoma założeniami nie zawsze kończą się powodzeniem, ale teolog i biskup Walter Kasper

---

niemiecki kardynał prezentuje w swojej ostatniej wielkiej pracy, zob. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014.

<sup>3</sup> Surowa krytyka od lat towarzyszy niemieckiemu kardynałowi, zob. L. Villa, *Walter Kasper*, [bmw]; T.P. Terlikowski, *Herezja kardynałów*, Kraków 2015.

<sup>4</sup> W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.

<sup>5</sup> Tamże, s. 111.

<sup>6</sup> Zob. tenże, *Jezus Chrystus*, B. Białecki, Warszawa 1983; tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1996, s. 200–247; także zob. N. Podhorecki, *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kaspera*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013, s. 75–93. Inne opracowanie teologii niemieckiego kardynała zob. N. Podhorecki, *Das Absolute in der Geschichte. Konzepcja Objawienia według Waltera Kaspera*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, *Studia Theologiae Fundamentalis*, nr I/2010, s. 209–236.

<sup>7</sup> W latach dziewięćdziesiątych XX w. głośnym cechem odbił się spór między kard. Ratzingerem a kard. Kasperem na temat relacji między Kościołem powszechnym a kościołami lokalnymi. Chodziło w nim o subtelny problem teologiczny, który miał i ma w gruncie rzeczy zasadnicze znaczenie dla przyszłego kształtu życia całego Kościoła. Według J. Ratzingera w relacji między Kościołem powszechnym, czyli uniwersalnym, a kościołami partykularnymi, czyli lokalnymi, istnieje ontologiczne i historyczne pierwszeństwo Kościoła powszechnego nad kościołami lokalnymi. Dla W. Kaspera teza ta jest nazbyt abstrakcyjna i dedukcyjna, zbyt mało w niej wymiaru historycznego. Raczej należałoby ukazać wzajemne przenikanie się Kościoła powszechnego i kościołów lokalnych, jakie miało miejsce w historii, co świadczy o wczesnej postaci *communio*. Jedność Kościoła w żaden sposób nie ogranicza jego różnorodności; zob. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa [brw], s. 179–206; tenże, *Teologia na rozdrożu*, Kraków 2005, s. 214–232.

<sup>8</sup> Zob. W. Kasper, *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014; tenże, *Zaczniј na nowo. Wielki Post i Zmartwychwstanie*, Poznań 2018.

<sup>9</sup> Tenże, *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015; tenże, *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem*, Ożarów Mazowiecki 2016.

– przekonany o słuszności tej drogi – kroczy nią wytrwale, świadom tego, że inne rozwiązania w gruncie rzeczy prowadzą donikąd”<sup>10</sup>.

W pracy *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia* niemiecki teolog zajmuje się tematem niezwykle ważnym, w ostatnich latach niemalże kluczowym dla teologii, który nierzadko bywa „traktowany po macoszemu”<sup>11</sup>. Walter Kasper zauważa, że duchowość i mistyka chrześcijańska w refleksji nad tym przymiotem znacznie wyprzedzają teologię akademicką. Niemiecki hierarcha swoją refleksję sytuuje w kręgu kultury miłosierdzia.

Miłosierdzie jest jedynym ratunkiem na obojętność, odrzucenie czy negację Boga. Wypełnia każdą sferę życia nie tylko chrześcijan, ale także ludzi dobrej woli żyjących na Ziemi. W obliczu tragicznych wydarzeń z XX i XXI wieku, takich jak kataklizmy, wojny i narastający niepokój związany z sytuacją polityczną na świecie, nasuwa się pytanie o przyszłość świata i rzeczywistość bardziej humanitarną. Za kard. W. Kasperem należy podkreślić, że miłosierdzie i tylko ono jest w stanie dokonać zmian i świat uczynić lepszym<sup>12</sup>.

Sięgając do myśli niemieckiego teologa, w części pierwszej autorka ukaże rozumienie miłosierdzia, jakie jest zawarte w innych religiach. Część druga będzie poświęcona biblijnemu obrazowi miłosierdzia. W części trzeciej przedstawione zostanie systematyczne spojrzenie na tę tajemnicę. Część czwarta będzie dotyczyła nowych akcentów w spojrzeniu na miłosierdzie, jakie można odnaleźć w myśli W. Kaspera.

## ŚLADY MIŁOSIĘDZIA W INNYCH RELIGIACH

Analizując inne religie w kluczu obecności w nich tajemnicy miłosierdzia<sup>13</sup>, niemiecki teolog rozpoczyna od podstawowego stwierdzenia: skoro wyznawcy rozmaitych systemów religijnych żyją obok siebie i są na wyciągnięcie ręki, ponieważ świat się „skurczył”, to „dobrze byłoby rzucić okiem poza podwórko własnej kultury i zajrzeć do świata innych religii”<sup>14</sup>. Może bowiem okazać się, że „współczucie i dobroczynność nie są cechą wyłącznie naszego kręgu kulturowego – to cecha całej ludzkości i wszystkich religii”<sup>15</sup>. W spojrzeniu na inne religie towarzyszy kardynałowi soborowa perspektywa, zgodnie z którą wszystkie religie pragną dać odpowiedź na „głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”<sup>16</sup>, przyjmując za punkt wyjścia własną tradycję. Ponadto wszystkie religie łączy współczucie, „które we wszystkich wiel-

<sup>10</sup> G. Bubel, *Między tradycją i nowoczesnością*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 158.

<sup>11</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 9.

<sup>12</sup> Tamże, s. 217.

<sup>13</sup> Zob. K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002; P. Moskal, *Religia i prawda*, Lublin 2008; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007; Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988; *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religijologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2010.

<sup>14</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 44.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

kich religijnych tradycjach uznawane jest za jedną z największych cnót<sup>17</sup>. Kardynał Kasper ma przy tym świadomość, że jego uwagi w tym zakresie to zaledwie zarys poglądów dotyczących miłosierdzia, każda bowiem tradycja religijna w tym zakresie cechuje się rozległym spojrzeniem.

Niemiecki teolog rozpoczyna od hinduizmu, zauważając, że to najstarsza tradycja religijna<sup>18</sup>. Ponadto jest on trzecią religią świata, jeśli chodzi o liczbę wyznawców. Sam termin został wprawdzie sztucznie utworzony, jednak zawiera pewien zbiór różnorodnych tradycji hinduistycznych, „obejmuje on różne nurty religijne oraz różnorakie wyobrażenia bogów, różne szkoły i poglądy, które nie dysponują ani wspólnym, powszechnie obowiązującym wyznaniem wiary, ani żadną centralną instytucją”<sup>19</sup>. Z perspektywy miłosierdzia kluczowe pozostaje słowo *ahimsa*. Rozumiemy przez nie współczucie, chociaż sam termin jest różnorodnie interpretowany. Najpierw chodziło w nim „o zaniechanie czynienia komuś szkody i stosowania przemocy”<sup>20</sup>. Termin ten stał się zasadą postępowania dopiero w końcowej fazie epoki wedyjskiej. Ideał ten przywołał Mahatma Gandhi, nadając mu nowy sens<sup>21</sup>. Unikanie przemocy zaczął on odnosić do wszystkich sfer życia, także do polityki. Wzywając do oporu, ale bez stosowania przemocy, hinduski działacz społeczny „zapewnił sobie wielkie wpływy w ruchach walczących o prawa obywatelskie świata zachodniego”<sup>22</sup>. Po nim niemiecki teolog i filantrop Albert Schweitzer, odwołując się do idei *ahimsy*, rozwinął koncepcję czci dla życia<sup>23</sup>.

Drugim systemem, który przywołuje W. Kasper, jest buddyzm<sup>24</sup>. Do dzisiaj trwają spory o jego wymiar religijny. Badacze zastanawiają się, na ile jest on nauką o mądrości, a na ile religią. Według buddyjskiej legendy doświadczenie ludzkiej krzywdy doprowadziło do nawrócenia samego Buddę. Dla niego celem buddyjskiej mądrości stało się przezwyciężenie cierpienia na drodze etycznego postępowania, medytacji i współczucia. Srodkiem ważnym, ale nie jedynym, który pomaga to osiągnąć, jest dobroć – *metta*. „Dobroć jest aktywną, bezinteresowną formą miłości i ma na celu pomyślność wszystkich czujących istot. Jest ona wyrazem współczucia (*karuna*), to znaczy pełnego sympatii zrozumienia dla krzywdy i losu człowieka oraz wszystkich istot żyjących. Owa wszechogarniająca miłość i gotowość niesienia pomocy obejmuje wszystkie istoty i zjawiska tego świata”<sup>25</sup>.

---

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> Zob. M.K. Byrski, *Spotkanie z hinduizmem*, Warszawa [brw]; G. Flood, *Hinduizm. Wprowadzenie*, Kraków 2008; M. Kudelska, *Hinduizm*, Kraków 2006; H. von Stietencron, *Hinduizm*, Warszawa 2010.

<sup>19</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 44–45.

<sup>20</sup> Tamże, s. 45.

<sup>21</sup> Zasada moralna obecna w hinduizmie, buddyzmie. Nakazuje poszanowanie wszelkiego życia, zaleca niezabijanie i niezadawanie obrażeń cielesnych żadnym istotom żywym.

<sup>22</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 45.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Zob. L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016; tenże, *Zbawienie w buddyzmie*, Lublin 2017; R. Gethin, *Podstawy buddyzmu*, Kraków 2010; D. Schlingloff, *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, Warszawa 2004.

<sup>25</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 45–46.



Obok hinduizmu i buddyzmu kluczowa rolę w spotkaniu z chrześcijaństwem odgrywa islam, mający całkowicie odmienny charakter od religii dalekowschodnich<sup>26</sup>. Jest on w jakiś sposób „zakorzeniony w tradycji Nowego i Starego Testamentu”<sup>27</sup>. A nawet sytuuje się go wraz z judaizmem i chrześcijaństwem w kręgu religii Abrahama<sup>28</sup>. Choć w kluczowych kwestiach różni się od chrześcijaństwa, to jednak kładzie mocny akcent na miłosierdzie<sup>29</sup>. W Koranie każda ze 114 sur zaczyna się słowami „W imię Boga Miłosiernego i Litościwego!”<sup>30</sup>. Z wszystkich wymienianych imion Boga, a jest ich 99, tylko dwa pojawiają się najczęściej – Miłosierny i Litościwy. Ponadto każdy wyznawca islamu zobowiązany jest do współczucia, czyli *rahmahu*, względem uwięzionych, wdów i sierot, ma także obowiązek płacenia podatku na ich rzecz<sup>31</sup>.

Spoglądając na wymienione religie, należy dostrzec fundamentalne różnice istniejące między nimi a chrześcijaństwem. Dobrze jednak zauważyć, że obecne w nich miłosierdzie, dobroć i współczucie stanowią element je łączący<sup>32</sup>. Zdaniem W. Kaspera „tam, gdzie giną współczucie, dobroczynność, wzajemna pomoc oraz wzajemne przebaczenie, gdzie ich miejsce zajmuje egoizm oraz ludzka obojętność, zaś międzyludzkie relacje ograniczają się do ekonomicznych procesów wymiany – wszędzie tam humanizm kultury i społeczeństwa wystawiony jest na poważne niebezpieczeństwo”<sup>33</sup>. Niemiecki teolog podkreśla, że punkty stykowe, a takim na pewno jest kwestia miłosierdzia, „mają istotne znaczenie dla współistnienia oraz współpracy religii w jednoczącym się świecie”<sup>34</sup>.

### BIBLIJNE ROZUMIENIE MIŁOSIĘRDZIA<sup>35</sup>

Należy zadać pytanie: czym jest miłosierdzie i jaki jest Bóg? Zdaniem W. Kaspera ten przymiot Boży prowadzi do urzeczywistnienia sprawiedliwości. Miłosierdzie lepiej można zrozumieć w połączeniu z biblijnym znaczeniem słowa *καρδιά* (serce), które oznacza w sensie antropologicznym centrum człowieka, siedzibę uczuć i rozsądku. Z tego samego źródła wynika także, jakie serce ma Bóg, który wyszukuje ludzi

<sup>26</sup> Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007; A. Scarabel, *Islam*, Kraków 2004.

<sup>27</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 46.

<sup>28</sup> Zob. G. Weigel, *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2007.

<sup>29</sup> Zob. *Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, „Więź” 591(2008), s. 31–54.

<sup>30</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 46.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 46-47.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże, s. 51.

<sup>34</sup> Tamże, s. 47.

<sup>35</sup> Zob. tekst papieża Franciszka na temat miłosierdzia: *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andream Toriellim*, Kraków 2016; teksty teologów: G. Ryś, *Skandal miłosierdzia*, Kraków 2015<sup>2</sup>; Ch. Schönborn, *Miłosierdzie. Niemożliwe staje się możliwe*, Poznań 2010; J. Tischner, *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.

podobnych sobie (1 Sm 13,14; Jr 5,15; Dz 13,22). Jego serce smuci się z powodu grzechu (Rdz 6,6). U Ozeasza serce Boga wzdryga się, rozpalają się Jego wnętrzności, bo nie chce On już niszczyć (Oz 11,8). W Starym Testamencie Bóg ukazany jest jako miłosierny. Angażując się w losy świata, posiada serce, które „wybucha gniewem, ale potem ów gniew dosłownie wywraca się w miłosierdzie”<sup>36</sup> – zauważa W. Kasper. Tym, co odróżnia Go od ludzi, jest miłosierdzie. „Suwerenność Boga objawia się przede wszystkim w odpuszczaniu win i wybaczeniu. Odpuszczać i wybaczać może wyłącznie ten, kto nie podlega wymaganiom czystej sprawiedliwości, lecz stoi ponad nimi i dlatego może darować sprawiedliwą karę oraz pozwolić zacząć od nowa”<sup>37</sup>.

Boga nie można zamknąć w utartych schematach. Chociaż teologia stara się Go zrozumieć i ściga Go na Jego drogach, to mimo wysiłków nie sposób poznać Stworzyciela od początku do końca. Zamknięcie Boga w definicjach przez teologię jest wręcz niemożliwe. Ciężko na sposób ludzki zrozumieć, jaki On jest, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę miłosierdzie, które jest objawieniem Jego transcendencji przekraczającej wszystko, co ludzkie. Według W. Kaspera „w miłosierdziu objawia się jako ten, który jest zupełnie Inny, a zarazem – paradoksalnie – jako ten, który jest nam bliski. Jego transcendencja nie jest nieskończoną dałą, a Jego bliskość nie jest pozbawionym dystansu koleżeństwem”<sup>38</sup>.

W Starym Testamencie odsłonięcie imienia Bożego Mojżeszowi ukazało, że miłosierdzie Boga jest otoczone łaskawością i wiernością. Objawienie, które przekazał prorok Ozeasz, potwierdza nierozzerwalność tego przymiotu z Bożą świętością<sup>39</sup>. Obraz miłości, jaki zawarty został w Starym Testamencie, przedstawia Boga, który w swoim miłosierdziu powstrzymuje gniew, a nawet sam się wycofuje. Czyni tak, by dać człowiekowi szansę na nawrócenie. „Nie jest sędzią, który sędzi według narzuconych zasad”<sup>40</sup>. To On sam ustala prawo, jednocześnie nie jest funkcjonariuszem przy jego wypełnianiu<sup>41</sup>.

Nowy Testament rozpoczyna się wraz z narodzinami Jezusa Chrystusa. Ignacy Antiocheński nazywa to wydarzenie wyjściem Syna z milczenia Ojca. Mistrz Eckhart z kolei stwierdza: „Bóg, który wydaje się ludziom odległy i którego często wielbimy jedynie w milczeniu, przebudził się w samym środku mroku świata, z niezbadanych przyczyn porzucił milczenie i ukazał się nam w swoim odwiecznym Słowie, które stało się Ciałem”<sup>42</sup> (J 1,1.14). Dla dobra człowieka i zniweczenia śmierci „niezmienny w swoim Bóstwie przyjął to, co ludzkie”<sup>43</sup>.

Jezus głosił miłosierdzie w słowie i świadczył je w czynie. Litował się nad tłumem chorych (Mt 14,14), nad zgłodniałymi (Mt 15,32). Był głęboko wstrząśnięty i płakał nad śmiercią Łazarza (J 11,35.38). W mowie o sądzie ostatecznym identyfikował się z ubogimi, głodującymi, prześladowanymi (Mt 25,31-46). Na krzyżu wybaczył

<sup>36</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 63.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże, s. 64.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Tamże, s. 66.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Tamże, s. 77.

<sup>43</sup> Tamże.

łotrowi i tym, którzy Go ukrzyżowali (Łk 23,34.43). Dla św. Łukasza miłosierdzie jest doskonałością boskiej Istoty. Bóg nie potępia, lecz przebacza, daje i obdarza miarą dobrą, utrzęsioną, obfitą, nawet przepelnioną. Boże miłosierdzie jest niejako nadproporcjonalne; przekracza każdą miarę<sup>44</sup>. Przesłanie, jakie Jezus głosił, i znaki, których dokonywał, wzbudzały sprzeciw tak wielki, że zaprowadziły Go na krzyż. Zdaniem niemieckiego teologa trzeba odrzucić w tym kontekście błędną ideę zastępstwa: w rzeczywistości Bóg nie potrzebuje ofiary, aby uśmierzyć swój gniew<sup>45</sup>. Na krzyż śmierć zaprowadziła samą siebie. „Śmierć Jezusa jest więc śmiercią śmierci i zwycięstwem życia. Dlatego Paweł sztydzi: gdzie jest, o śmierci, twoje zwycięstwo?”<sup>46</sup> (1 Kor 15,55).

Podjmując temat końca życia, należy postawić szereg pytań: Czy Bóg potrafi cierpieć? Czy można powiedzieć, że Bóg jest współcierpiący w swoim miłosierdziu? Czy razem ze swoim ludem raduje się i zasmuca? Tradycyjna teologia scholastyczna uznawała to za niemożliwe. Argumentowała, że Bóg jest Absolutem, znajduje się ponad ludźmi i światem, cierpienie uznawano za przejaw słabości, więc nie można go przypisać Bogu, który jest doskonały. Odmiennie zdanie na ten temat ma Biblia. Ukazuje Go jako wrażliwego, współczującego, nie apatycznego (Flp 2,6n.; Hbr 4,15; 1 Kor 1,2.23)<sup>47</sup>.

Papież Pius XII w encyklice *Haurietis aqua*, powołując się przy tym na nauczanie Ojców Kościoła, podkreślił, że „dzięki unii hipostatycznej drugiej osoby Boskiej z człowieczeństwem afekty i cierpienia ludzkiej natury Jezusa są również afektami i cierpieniami Bożej osoby”<sup>48</sup>. Gdyby Bóg w Nim nie cierpiał, ta śmierć byłaby tylko ludzka, a On tylko niesłusznie straconym człowiekiem. „Wyłącznie dlatego, że cierpiał w Nim i umierał sam Bóg, który jest nieśmiertelny i jest Panem życia i śmierci, Jezus mógł pokonać śmierć w śmierci”<sup>49</sup>.

W obliczu wielu katastrofalnych wydarzeń pytamy: skoro Bóg jest tak bardzo miłosierny, to czemu pozwala na niezawinione cierpienie? Okropność wojen, przemoc, ludobójstwo, tortury, okrucieństwa fizyczne i duchowe, klęski żywiołowe, epidemie, genetyczne upośledzenia. Jak Bóg może na to wszystko patrzeć? Krzywdy i nieszczęścia już w starożytnym antyku były powodem do krytyki religii. Biblia zawiera wiele skarg i pieśni żałobnych. Psalmi lamentacyjne (Ps 6; 13; 22; 31; 44; 57) wyrażają poczucie opuszczenia przez Boga. Jednak żaden z nich nie kończy się smutkiem, ale nadzieją. Teksty te ukazują, że On jest blisko.

Jezus również wpisał się w tę tradycję starotestamentową. Doświadczył przecież opuszczenia, co podkreślają słowa wypowiedziane na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?” (Mk 15,34). Żydzi uważali, że zacytowanie początku Psalmu 22 jest równoznaczne z powiedzeniem całosci. Tekst ten kończy się jednak optymistycznym akcentem. Udręki należą do części chrześcijańskiego życia. Walter Kasper zaznacza, że w „każdej sytuacji, nawet bardzo trudnej, pozornie beznadziejnej, może-

<sup>44</sup> Tamże, s. 79–81.

<sup>45</sup> Tamże, s. 87.

<sup>46</sup> Tamże, s. 94.

<sup>47</sup> Tamże, s. 133.

<sup>48</sup> Pius XII, *Encyklika „Haurietis aquas”* (1955), w: *Opoka* [on-line], [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/haurietis\\_aquas\\_15051955](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/haurietis_aquas_15051955) (dostęp: 1.10.2024).

<sup>49</sup> Tamże.

my mieć pewność, że Bóg przy nas jest i z nami”<sup>50</sup>. Wobec tych, „którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra” (Rz 8,28; por. Hbr 12,5-7.10-11). Tę myśl wyraża również hymn *Te Deum laudamus* w słowach: „Zjaw swą litość w życiu całym tym, co zebrał Twój opieki, Tobie Panie, zaufałem, nie zawstydzę się na wieki”<sup>51</sup>.

W relacji Boga do człowieka ważne jest spojrzenie na istotę mistyki trynitarniej. Ukazuje ona Tróję Świętą, która zamieszkuje w duszy sprawiedliwego – znajduje to również biblijne potwierdzenie<sup>52</sup>. Mistyka trynitarna, na co zwraca uwagę kard. Kasper, w sposób szczególny była widoczna u bł. Elżbiety od Trójcy Przenajświętszej. Modlitwa, którą ułożyła, ukazuje ten rodzaj duchowości. Brzmi ona następująco: „Uwielbiam Cię, mój Boże, Trójco Przenajświętsza! Dopomóż mi zupełnie zapomnieć o sobie, abym nieporuszona i uspokojona, mogła zamieszkać w Tobie tak, jakby moja dusza znajdowała się w wieczności. Oby już nic nie zdołało zamącić mego pokoju ani wyprowadzić mnie z Ciebie, o Mój Ty Niezmienny, lecz niech każda minuta coraz głębiej zanurza mnie w Twoją Tajemnicę. Napelnij pokojem moją duszę, uczyn w niej swoje niebo, swoje ulubione mieszkanie i miejsce swego odpoczynku”<sup>53</sup>.

Głębokie doświadczenie Bożej obecności nie jest połączone z eksplozją radości czy długim trwaniem w ekstazie. „Boży blask jest tak jasny, że człowiek, oślepiiony nim, wpada w ciemność”<sup>54</sup>. Miłosierdzie, według niemieckiego teologa, nie jest tanim pocieszeniem ze strony Boga. Mistycy często doświadczali czasu ciemniej nocy, tak jak Jezus w momencie śmierci czuli się samotni i opuszczeni. Mistyka to pielgrzymka, która trwa pod krzyżem i czeka na zmartwychwstanie, w nadziei wypatruje wieczności z Bogiem<sup>55</sup>. „Miłosierdzie jest źródłem i celem Bożych dróg”<sup>56</sup>.

## SYSTEMATYCZNA REFLEKSJA NAD TAJEMNICĄ MIŁOSIERDZIA

Prawo Starego Testamentu szczególnie chroniło słabych i ubogich. Akcentowało obowiązek jałmużny (Tb 4,7-11). Uczynki miłosierdzia w judaizmie pełniły istotną rolę<sup>57</sup>. Taką samą naukę reprezentował Jezus w swoim nauczaniu. Kiedy mówił o sądzie ostatecznym, wskazywał, że to nie uczynki wynikające z pobożności będą brane pod uwagę, ale uczynki miłosierdzia (Mt 25,35-39.42-44). Taki jest Bóg: „Chce raczej miłosierdzia niż ofiary” (Oz 6,6).

Miłość i miłosierdzie są kluczowe dla zrozumienia, czym jest chrześcijaństwo i co ze sobą niesie. Walter Kasper stwierdza: „nie ma miłości Boga bez miłości bliźniego”<sup>58</sup>. „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali” (J 13,34). Miłość stanowi kluczowy element chrześcijańskiego życia. To właśnie dzięki mi-

<sup>50</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 142.

<sup>51</sup> Zob. *Te Deum*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/Te\\_Deum](https://pl.wikipedia.org/wiki/Te_Deum) (dostęp: 28.09.2024)

<sup>52</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 110.

<sup>53</sup> Tamże, s. 111.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> Tamże, s. 148.

<sup>58</sup> Tamże, s. 149.

łości można rozpoznać wyznawców Jezusa<sup>59</sup>. W swoim nauczaniu potwierdzał to św. Augustyn: „bez miłości i poza wspólnotą Kościoła wszystko jest niczym” (*De baptismo* I, 8, 10nn.)<sup>60</sup>.

Samo przesłanie o Bożym miłosierdziu musi być obecne w nauczaniu, życiu i misji Kościoła. Każdy chrześcijanin powinien stawiać ten przymiot na piedestale. Jego ogromne znaczenie ukazał Jan XIII podczas inauguracji Soboru Watykańskiego II. Stwierdził, że Kościół musi się posługiwać lekarstwem miłosierdzia. Może ono się realizować na trzy sposoby: przez głoszenie, w sakramencie pokuty i czyn – tylko wtedy szczególnie może ono zajaśnieć w Kościele<sup>61</sup>.

Zdaniem W. Kaspera „wszystkie sakramenty są sakramentami miłosierdzia”<sup>62</sup>. Sakrament pokuty jest szczególnym miejscem, w którym człowiek pozostawia swoje brzemię. Żadne spotkanie z miłosiernym Bogiem nie jest tak bezpośrednie, jak słowa wypowiedziane w imię Jezusa: „Pan odpuszcza tobie grzechy”<sup>63</sup>. Tylko ten sakrament umożliwia bardziej miłosierne obcowanie we wspólnocie Kościoła<sup>64</sup>.

Przebite serce Jezusa (J 19,37) ujawnia miłość Boga, który stał się człowiekiem. Święty Bonawentura nawiązując do tej biblijnej sceny, powiedział: „byśmy przez ranę widoczną ujrzeli ranę miłości niewidzialnej”<sup>65</sup>. Święty Augustyn uważał, że przez tę ranę otworzyły się drzwi życia i z nich popłynęły sakramenty Kościoła, bez których nie da się osiągnąć życia<sup>66</sup>.

Święty Jan Chryzostom demaskował fałszywą pobożność. Jego zdaniem „miłość bliźniego jest matką wszelkiego dobra i znakiem rozpoznawczym chrześcijanina”<sup>67</sup>. Dawał do zrozumienia wiernym, że bez dobroczynności pobożne uczynki nic nie znaczą. Miłość bliźniego jest lepsza niż ćwiczenie się w cnocie, a nawet większą ma wartość niż męczeństwo<sup>68</sup>.

Jezus „nie wstydził się swoich uczniów, stał się dla ludzi bratem, dźwigał ich pohańbienie aż po śmierć na krzyżu. Oto miłosierdzie Jezusa, którym chcą żyć jedynie związani z Nim, oto miłosierdzie Ukrzyżowanego”<sup>69</sup>. Obowiązkiem każdego chrześcijanina jest upominać błądzących (Ez 33,1-9). Przez ewangelizację świeccy wypełniają w świecie swoją misję prorocką i jest to trudniejsze, ponieważ dokonuje się w zwykłych sytuacjach życia codziennego<sup>70</sup>.

Przesłanie o miłosiernym Bogu może być wiarygodnie głoszone pod warunkiem, że język nauczającego będzie ukształtowany przez miłosierdzie. Nie można odplacać

<sup>59</sup> Tamże, s. 151.

<sup>60</sup> E. Litak, *Uzupełnienia: Św. Augustyn o zasadzie „extra Ecclesiam nulla salus”*, w: *Szkola Teologii* [on-line], <https://szkolateologii.dominikanie.pl/disputatae/uzupelnienia-sw-augustyn-o-zasadzie-extra-ecclesiam-nulla-salus/> (dostęp: 28.09.2024).

<sup>61</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 175.

<sup>62</sup> Tamże, s. 179.

<sup>63</sup> Tamże, s. 182.

<sup>64</sup> Tamże, s. 183.

<sup>65</sup> Tamże, s. 128.

<sup>66</sup> Tamże, s. 129.

<sup>67</sup> Tamże, s. 152.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 153.

<sup>70</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, nr 905.

tą samą monetą przeciwnikom Kościoła<sup>71</sup> – podkreśla W. Kasper. Prawidłowo rozumiany dialog wymaga słuchającego serca, ponad wszystko należy mówić prawdę w miłości, „bo tylko wtedy będzie ona ujmująca i przekonująca, tylko wtedy może zostać zrozumiana i zaakceptowana jako to, czym jest, a mianowicie jako prawda zbawienia”<sup>72</sup>.

## NOWE AKCENTY W SPOJRZENIU NA MIŁOSIĘDZIE

Miłosierdzie jest sercem chrześcijaństwa i ożywia miłość. Sprawiedliwość jest satysfakcją dla tego, kto ją wymierza. Miłosierdzie ogrzewa serce, powoduje wzruszenie i rodzi miłość, daje motywację, by być lepszym. O tym, jak ważna jest wzajemna troska o siebie, mówił Chrystus. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40-45). Te słowa szczególną wartość mają wobec tych, którzy przyjmują Ciało Jezusa. Taka osoba staje się chodzącym tabernakulum. Według W. Kaspera nie trzeba naprawiać całego świata, lecz należy spotykać Chrystusa w cierpiącym<sup>73</sup>: „ubogich zawsze macie u siebie” (J 12,8).

Niemiecki teolog podkreśla: „chcesz czcić Ciało Chrystusa? Nie dopuść, aby było nagie. Uczciwszy Je jedwabnymi szatami w świątyni nie pozwól, by na zewnątrz umierało z zimna z powodu nagości. Ten, który powiedział «To jest Ciało Moje» i potwierdził słowo czynem, powiedział także «Widzieliście, że byłem głodny a nie daliście mi jeść». Chrystus w Eucharystii potrzebuje czystej duszy, Chrystus w drugim człowieku potrzebuje wielkiego starania [...]. Bóg nie potrzebuje złotych naczyń, ale złotych dusz”<sup>74</sup>. Pierwotne gminy chrześcijańskie ukazywały prawdziwą naukę Jezusa. Jego wyznawcy wzajemnie sobie pomagali, szczególnie wdowy i chorych otaczali opieką. Byli świadectwem dla innych, potwierdzeniem prawdziwości Bożych słów. Mówiono „oni to się miłują”<sup>75</sup>.

„Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5,7). Słowa te ukazują cel życia człowieka, który jest powiązany z tajemnicą Boga. Ten, kto jest miłosierny, również tego samego doświadczy. W tym błogosławieństwie zawarta jest jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego, miłość ogarnia sprawiedliwość, dając początek miłosierdziu<sup>76</sup>. „Pełnienie dzieł miłosierdzia sprawia błogosławione skutki i stanie się rozstrzygającym kryterium na Sądzie Ostatecznym”<sup>77</sup>. Na miłosierdzie nie będą mogli liczyć jedyni ci, którzy są zatwardziali, znieczuleni na dobroć Boga. Na życie z dala od Niego będą skazani tylko tacy, którzy zamknęli się w sobie i trwają w samozadowoleniu<sup>78</sup>.

<sup>71</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 178.

<sup>72</sup> Tamże, s. 179.

<sup>73</sup> Tamże, s. 166.

<sup>74</sup> Tamże, s. 189.

<sup>75</sup> Tamże, s. 183.

<sup>76</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Kraków 1991, nr 8.

<sup>77</sup> W. Chrostowski, *Błogosławieni miłosierni*, „Rycerz Niepokalanej” 806–807(2023), s. 10.

<sup>78</sup> Tamże.

Walter Kasper podkreśla potrzebę budowania kultury miłości. Wspólnoty kościelne mogą przyczynić się do wzrostu humanizmu w społeczeństwie, dzięki temu „nasze państwo socjalne zyska duszę”<sup>79</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Sięgając do myśli niemieckiego teologa, w części pierwszej niniejszego opracowania autorka ukazała rozumienie miłosierdzia w innych religiach. Część druga była poświęcona biblijnemu obrazowi miłosierdzia. W części trzeciej przedstawione zostało systematyczne spojrzenie na tę tajemnicę. Część czwarta dotyczyła nowych akcentów w spojrzeniu na miłosierdzie, jakie można odnaleźć w myśli Waltera Kaspera. Kończąc analizy, należy podkreślić, że tajemnica miłosierdzia, co ukazuje niemiecki teolog, zawiera się w wielkich systemach religijnych. Żadna z religii nie zapomina o ubogich i potrzebujących. Miłosierdzie zajmuje istotne miejsce zarówno w religiach monoteistycznych, jak i dalekowschodnich. Biblijne rozumienie tej kwestii jest nad wyraz oryginalne. Zarówno teksty Starego, jak i Nowego Testamentu wykazują się oryginalnością, zwracając uwagę na tajemnicę Boga, który jest miłosierny, i Jezusa, który przeszedł przez ziemię, czyniąc miłosierdzie.

Odwołując się do bogatej tradycji kulturowo-religijnej, W. Kasper w sposób pełny i całościowy buduje teologię miłosierdzia, sięgając do Biblii i Tradycji. Nie jest mu obce doświadczenie świętych i głos ostatnich papieży. Niemiecki kardynał w miłosierdziu upatruje lek na wszelkie problemy związane z ludzką egzystencją i cywilizacją. Może ono uczynić świat bardziej ludzkim, gdy będzie przenikało sferę społeczną. Dla Kościoła jest imperatywem, by budował cywilizację miłości. „Doświadczenie Bożego miłosierdzia zachęca nas i zobowiązuje do tego, byśmy stali się świadkami miłosierdzia i opowiadali się za miłosierdziem na tym świecie”<sup>80</sup>.

## MIŁOSIĘRDZIE KLUCZEM DO ZROZUMIENIA CHRZEŚCIJAŃSTWA WEDŁUG KARDYNAŁA WALTERA KASPERA

### STRESZCZENIE

Celem artykułu jest ukazanie tajemnicy miłosierdzia jako klucza do zrozumienia chrześcijaństwa w świetle pism kardynała Waltera Kaspera. W części pierwszej autorka ukazuje rozumienie miłosierdzia, jakie jest zawarte w innych religiach. Część druga jest poświęcona biblijnemu obrazowi miłosierdzia. W części trzeciej przedstawione zostaje systematyczne spojrzenie na tę tajemnicę. Część czwarta dotyczy nowych akcentów w spojrzeniu na miłosierdzie, jakie można odnaleźć w myśli W. Kaspera. Wnioski, jakie autorka wyciąga z przeprowadzonych analiz, są następujące: tajemnica miłosierdzia zawiera się w wielkich systemach religijnych. Żadna z religii nie zapomina o ubogich i potrzebujących. Miłosierdzie zajmuje

<sup>79</sup> W. Kasper, *Miłosierdzie*, s. 217.

<sup>80</sup> Tamże, s. 145.

istotne miejsce zarówno w religiach monoteistycznych, jak i dalekowschodnich. Biblijne rozumienie tej kwestii jest nad wyraz oryginalne. Zarówno teksty Starego, jak i Nowego Testamentu wykazują się oryginalnością, zwracając uwagę na tajemnicę Boga, który jest miłosierny, i Jezusa, który przeszedł przez ziemię, czyniąc miłosierdzie. Odwołując się do bogatej tradycji kulturowo-religijnej, W. Kasper w sposób pełny i całościowy buduje teologię miłosierdzia, sięgając do Biblii i Tradycji. Nie jest mu obce doświadczenie świętych i głos ostatnich papieży. Niemiecki kardynał w miłosierdziu upatruje lek na wszelkie problemy związane z ludzką egzystencją i cywilizacją.

### **MERCY AS THE KEY TO UNDERSTANDING CHRISTIANITY ACCORDING TO CARDINAL WALTER KASPER**

#### SUMMARY

The aim of this article is to present the mystery of mercy as a key to understanding Christianity in the light of the writings of Cardinal Walter Kasper. In the first part, the author presents the understanding of mercy that is contained in other religions. The second part is devoted to the biblical image of mercy. The third part presents a systematic view of this mystery. The fourth part concerned new accents in the view of mercy that can be found in the thought of W. Kasper. The conclusions that the author draws from the conducted analyses are as follows: the mystery of mercy is contained in great religious systems. No religion forgets the poor and the needy. Mercy holds an important place in both monotheistic and Far Eastern religions. The biblical understanding of this issue is extremely original. Both the texts of the Old and New Testaments demonstrate originality, drawing attention to the mystery of God who is merciful, as well as Jesus, who passed through the earth showing mercy. Referring to the rich cultural and religious tradition, W. Kasper builds a theology of mercy in a full and comprehensive way, reaching out to the Bible and Tradition. The experience of the saints and the voice of the last popes are not alien to him. The German cardinal sees mercy as a cure for all problems related to human existence and civilization.

### **BARMHERZIGKEIT ALS DER SCHLÜSSEL ZUM VERSTÄNDNIS DES CHRISTENTUMS NACH KARDINAL WALTER KASPER**

#### ZUSAMMENFASSUNG

Ziel dieses Artikels ist es, das Geheimnis der Barmherzigkeit als Schlüssel zum Verständnis des Christentums im Lichte der Schriften von Kardinal Walter Kasper darzustellen. Im ersten Teil zeigt der Autor das Verständnis der Barmherzigkeit in anderen Religionen auf. Der zweite Teil ist dem biblischen Bild der Barmherzigkeit gewidmet. Teil drei stellt eine systematische Sicht dieses Geheimnisses dar. Teil vier befasst sich mit neuen Akzenten im Verständnis der Barmherzigkeit im Denken von W. Kasper. Die Schlussfolgerungen, die der Autor aus seinen Analysen zieht, sind folgende: Das Geheimnis der Barmherzigkeit ist in den großen religiösen



Systemen enthalten. Keine Religion vergisst die Armen und Bedürftigen. Die Barmherzigkeit nimmt sowohl in den monotheistischen als auch in den fernöstlichen Religionen einen wichtigen Platz ein. Das biblische Verständnis dieses Themas ist äußerst originell. Sowohl die Texte des Alten als auch des Neuen Testaments zeigen ihre Originalität, indem sie die Aufmerksamkeit auf das Geheimnis eines barmherzigen Gottes und auf Jesus lenken, der auf der Erde wandelte und Barmherzigkeit tat. Indem er sich auf eine reiche kulturell-religiöse Tradition beruft, entwickelt W. Kasper eine Theologie der Barmherzigkeit, die sich vollständig und umfassend auf die Bibel und die Tradition stützt. Die Erfahrung der Heiligen und die Stimme der Päpste der letzten Zeit sind ihm nicht fremd. Der deutsche Kardinal sieht in der Barmherzigkeit ein Heilmittel für alle Probleme der menschlichen Existenz und Zivilisation.

### BIBLIOGRAFIA

- Bubel G., *Między tradycją i nowoczesnością*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 148–159.
- Byrski M.K., *Spotkanie z hinduizmem*, Warszawa [brw].
- Chrostowski W., *Błogosławieni miłośnicy*, „Rycerz Niepokalanej” 806–807(2023), s. 10.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości i islamie*, Warszawa 2007.
- Fic L., *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016.
- Fic L., *Zbawienie w buddyzmie*, Lublin 2017.
- Flood G., *Hinduizm. Wprowadzenie*, Kraków 2008.
- Franciszek, *Miłosierdzie to imię Boga. Rozmowa z Andreeq Torriellim*, Kraków 2016.
- Gethin R., *Podstawy buddyzmu*, Kraków 2010.
- Pius XII, *Encyklika „Haurietis aquas”* (1955), w: *Opoka* [on-line], [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/haurietis\\_aquas\\_15051955](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/haurietis_aquas_15051955) (dostęp: 1.10.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika Dives in misericordia*, Kraków 1991.
- Jednakowe słowo dla nas i dla was. List 138. uczonych i zwierzchników muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa*, „Więź” 591(2008), s. 31–54.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, Kraków 2014.
- Kasper W., *Miłosierdzie. Klucz do chrześcijańskiego życia*, Poznań 2014.
- Kasper W., *Papież Franciszek. Rewolucja czułości i miłości. Korzenie teologiczne i perspektywy duszpasterskie*, Warszawa 2015.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Kasper W., *Śługa radości. Życie i posługa kapłańska*, Kielce 2009.
- Kasper W., *Świadek miłosierdzia. Moja podróż z Franciszkiem*, Ożarów Mazowiecki 2016.
- Kasper W., *Zacznij na nowo. Wielki Post i Zmartwychwstanie*, Poznań 2018.
- Kasper W., *Kościół jako miejsce przebaczenie grzechów*, „Communio” 1(1990), s. 46–55.
- Kasper W., *Kościół jako sakrament jedności*, „Communio” 2(1988), s. 3–9.
- Kasper W., *Kościół jako wspólnota*, „Communio” 4(1986), s. 26–42.
- Kasper W., *Kościół wobec wyzwań postmodernizmu*, „Przegląd Powszechny” 12(1998), s. 278–286; 1(1999), s. 48–58.
- Kasper W., *Między Moskwą a Rzymem*, „Przegląd Powszechny” 6(2002), s. 307–318.
- Kasper W., *Nowe akcenty w rozumieniu służby kapłańskiej*, „Concilium” 1–5(1969), s. 161–170.

- Kasper W., *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, „Przegląd Powszechny” 10(2001), s. 25–39.
- Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 2002.
- Kościelniak K., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002.
- Kudelska M., *Hinduizm*, Kraków 2006.
- Litak E., *Uzupełnienia: Św. Augustyn o zasadzie „extra Ecclesiam nulla salus”*, w: *Szkola Teologii* [on-line], <https://szkolateologii.dominikanie.pl/disputatae/uzupelnienia-sw-augustyn-o-zasadzie-extra-ecclesiam-nulla-salus/> (dostęp: 28.09.2024).
- Majewski J., *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa [brw.].
- Majewski J., *Teologia na rozdrożu*, Kraków 2005.
- Moskal P., *Religia i prawda*, Lublin 2008.
- Podhorecki N., *Das Absolute in der Geschichte. Koncepcja Objawienia według Waltera Kasperra*, w: *Objawienie Boże w interpretacji współczesnych teologów*, *Studia Theologiae Fundamentalis*, nr I/2010, s. 209–236.
- Podhorecki N., *Jezus Chrystus jako concretum universale w myśli teologicznej Waltera Kasperra*, w: *Jezus Chrystus w refleksji współczesnych teologów*, red. B. Kochaniewicz, Poznań 2013.
- Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2010.
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Ryś G., *Skandal miłosierdzia*, Kraków 2015<sup>2</sup>.
- Scarabel A., *Islam*, Kraków 2004.
- Schlingloff D., *Buddyzm. Monastyczna i świecka droga zbawienia*, Warszawa 2004.
- Schönborn Ch., *Miłosierdzie. Niemożliwe staje się możliwe*, Poznań 2010.
- Stietencron H. von, *Hinduizm*, Warszawa 2010.
- Te Deum*, w: *Wikipedia. Wolna encyklopedia* [on-line], [https://pl.wikipedia.org/wiki/Te\\_Deum](https://pl.wikipedia.org/wiki/Te_Deum) (dostęp: 28.09.2024).
- Terlikowski T.P., *Herezja kardynałów*, Kraków 2015.
- Tischner J., *Drogi i bezdroża miłosierdzia*, Kraków 2015.
- Weigel G., *Wiara, rozum i wojna z dżihadyzmem. Wezwanie do działania*, Warszawa 2007.
- Villa L., *Walter Kasper*, [bmw.].
- Zdybicka Z.J., *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1988.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO W „MYŚLACH” BLAISE’A PASCALA I PRZEMYŚLENIACH FULTONA SHEENA. PRÓBA PORÓWNIANIA

**Słowa kluczowe:** Pascal, Sheen, apologia, człowieczeństwo, łaska biała, łaska czarna

**Keywords:** Pascal, Sheen, apology, humanity, white grace, black grace

**Schlüsselwörter:** Pascal, Sheen, Apologie, Menschheit, weiße Gnade, schwarze Gnade

Niniejszy artykuł zestawia *Myśli* Blaise’a Pascala<sup>1</sup> oraz książkę Fultona Sheena pt. *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*<sup>2</sup>, która – podobnie jak dzieło francuskiego myśliciela – przeznaczona została dla szerszego grona odbiorców. W obu przypadkach są to w swym zamyśle apologie, których autorzy stawiają przed sobą cele: uzasadniać, przekonywać, demaskować, wyjaśniać. Choć chronologicznie dzieli je od siebie około 300 lat, to jednak wspólną cechą obu dzieł jest to, że nie stanowią one usystematyzowanego, akademickiego wywodu. *Myśli* Pascala to zapis pracy przerwanej przez śmierć autora, *W górę serca* Sheena natomiast to przystępny i ukończony wykład, skupiający się na zagadnieniu rozwoju w wierze. Przedmiotem przedłożonego poniżej porównania jest więc przeprowadzana w obu dziełach obrona chrześcijaństwa, przede wszystkim zaś jego wiarygodności jako propozycji egzystencjalnej, moralnej i psychologicznej. Istotne będą tu również zastosowane doń środki narracyjne, teologiczne i filozoficzne, jak też możliwe do zaobserwowania strategie przyjęte przez apologetów. Końcowa część przedłożonego studium jest próbą odpowiedzi na pytanie o aktualność obu apologii. By osiągnąć planowany cel, autorka stosuje w prowadzonej refleksji metodę porównawczą.

---

\* Anna Wróblewska – magister teologii, studentka teologii fundamentalnej na specjalistycznych studiach teologicznych (licencjackich kanonicznych) na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz doktorantka nauk teologicznych w Szkole Doktorskiej UKSW, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-4759-0236>, e-mail: [annawroblewska910@gmail.com](mailto:annawroblewska910@gmail.com).

<sup>1</sup> B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2021.

<sup>2</sup> F. Sheen, *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*, tłum. M. Wolak, Kraków 2018.

## BLAISE PASCAL

Francuski matematyk, fizyk oraz myśliciel żył w XVII stuleciu (1623–1662), w czasach Kartezjusza. Od dziecka mając wiele styczności ze światem nauki, nie pozostał jedynie jej biernym odbiorcą, ale wykazawszy ponadprzeciętne zdolności intelektualne, zapisał się w historii licznymi osiągnięciami, m.in. w dziedzinie nauk matematycznych i fizycznych.

**Nędza i wielkość**

Jak wskazuje Peter Kreeft, Pascal rozpoczyna swą apologię od zaprowadzenia ciszy, czego dokonuje, konstatując braki wypełniające ludzką egzystencję<sup>3</sup>. Są to wszelakie niesprawiedliwości, wyobcowanie, egoizm, grzech, nędza duchowa, cierpienie i ostatecznie śmierć – najgłębsza cisza, w jaką zapada człowiek. Interesujące, że obecność tych teodycealnych problemów zamiast być obiektem sporu, staje się dla francuskiego filozofa właściwym momentem, pauzą, po której wybrzmieć może pierwszy jego akord<sup>4</sup>. Rozpoczyna on od nazwania owej pauzy, od zatytułowania jej afektywnie nacechowanym imieniem nędzy. Owo emfatyczne ujęcie stanowi dla myśliciela wymiar o tyle podstawowy, o ile wspólny jest on empirii potencjalnych adwersarzy. Wymienione braki, doświadczane na poziomie moralnym bądź ontologicznym, jawią się jako same w sobie paradoksalne – mimo ich stałej obecności w życiu człowieka równie stale są odbierane przezeń jako niesprawiedliwość, nieporządek. Ten psychologiczny wstęp, opatrzony tytułem „nędza”, rozumianym jako ogólne nieszczęście określające życie, pozwala więc na znalezienie wspólnej wszystkim ludziom perspektywy<sup>5</sup>.

Dla Pascala punkt ten stanowi zarazem okazję do ukazania chrześcijaństwa jako realnego pretendenta<sup>6</sup>. Realnego – a więc w pełni uwzględniającego specyfikę i szerokie spektrum doświadczeń. Nie ignoruje ono realiów psychologicznych, ale znajduje dla nich miejsce wewnątrz swojego systemu. Jest to zabieg pionierski. Pascal w apologetyce zapisał się dzięki niemu jako twórca metody psychologicznej<sup>7</sup>. Oparta jest ona na odczuciu egzystencjalnej antynomii: znany powszechnie aforyzm, porównujący kondycję ludzką do trzciny, zawiera w sobie jednocześnie pierwiastek radykalnie odróżniający ją od wszechświata. Jak pisze Pascal, „ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym, niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic”<sup>8</sup>. Ta istotna jakościowa różnica mieści się więc w świadomości, w myśli

<sup>3</sup> Zob. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, tłum. M. Małaj, Warszawa 2023.

<sup>4</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 43, 131, 174, 238, 312, 437.

<sup>5</sup> Podkreślić należy, że przymiotnik psychologiczny nie oznacza tutaj jedynie psychologicznych konsekwencji nieszczęśliwego położenia człowieka, ale odnosi się do strategii Pascala, który chcąc znaleźć porozumienie z niechrześcijaninem, poszukuje wspólnego z nim punktu wyjścia i znajduje go – w zbieżności bolesnych doświadczeń.

<sup>6</sup> Por. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, s. 37.

<sup>7</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961, s. 160.

<sup>8</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 347.

osoby i jest dla francuskiego filozofa podstawą do mówienia o wielkości człowieka równoległe do jego nędzy. Zakotwiczenie jego podmiotowości w przedmiotowości, w rzeczy, którą jest jego ciało według praw natury, jest podstawą odczuwania licznych paradoksów egzystencjalnych, także tego permanentnego wybrakowania. Z tego też powodu, choć nie jest to pogląd popularny, umieścić można Pascala wśród prekursorów egzystencjalizmu (w teistycznym nurcie tej filozofii), jak robi to choćby Bierdiajew<sup>9</sup>.

Na poziomie moralnym odzwierciedlenie omawianej nędzy odnaleźć można w Pascalowskim rozumieniu ja (który to zaimek jest różnie interpretowany: bądź jako jaźń, bądź jako miłość własna). Wyłożone jest ono w zaprojektowanym dialogu z libertynem Mitonem<sup>10</sup>. Warto zatrzymać się przy tym na dwóch właściwościach wymienionych w tej rozmowie jako dlań konstytutywnych: są nimi niesprawiedliwość oraz pragnienie panowania. Niesprawiedliwość w przekonaniu myśliciela polega na stałym „czynieniu siebie ośrodkiem wszystkiego”, a więc – jak to interpretuje T. Kobierzycki – jest to zafałszowanie rzeczywistości. Pragnienie panowania wytwarza natomiast karykaturalne relacje<sup>11</sup>, pozostające takimi pomimo zewnętrznej warstwy uprzejmości. Jako dwie główne właściwości ludzkiego „ja” Pascal postrzega więc pragnienia na wskroś negatywne moralnie.

## Szczęście

Wspomniana jednakże wielkość człowieka, istniejąca poprzez jego myśl, kryje w sobie zarazem możliwość osiągnięcia specyficznie rozumianego szczęścia. Kwestia ta planowo znajduje się u myśliciela w drugiej kolejności – a więc po części empirycznej („nędza człowieka”) jako zwiastowana w chrześcijańskim Objawieniu („szczęśliwość człowieka z Bogiem”)<sup>12</sup>. Pascal, skupiwszy całą godność ludzką w jednym, najistotniejszym dlań aspekcie, argumentuje następnie konkretnym sposobem jego realizacji. Innymi słowy – przedstawivszy najpierw chrześcijaństwo jako wiarygodną i możliwą do przyjęcia dla człowieka w jego „nędzy” propozycję, przechodzi do sposobu, w jaki religia ta aktualizuje i angażuje wymienioną wielkość człowieka, czyli jego zdolność myślenia.

Podobnie jak zdolność ta jest zdolnością obiektywną, a więc realnie i z natury przysługującą ludziom, tak też i zdaniem Pascala ma się kwestia szczęścia – jest to według niego rzecz obiektywna. Ujęcie to jest zaskakująco śmiałe, a zarazem zupełnie nieprzystające do współczesnych intuicji czy też do kartezjańskiego modelu nauki, ukierunkowanego na wyraźny, systematyczny wynik, który zdominował epokę myśliciela<sup>13</sup>. Korzysta on przede wszystkim ze starożytnego rozumienia szczęścia, zbudowanego na kilku zasadniczych komponentach. U Pascala szczęściem jest więc stan doskonałości duszy, rozciągający się na dwa zasadnicze wymiary: doczesność

<sup>9</sup> Por. M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 84.

<sup>10</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, p. 455.

<sup>11</sup> Por. T. Kobierzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 119–120.

<sup>12</sup> Por. B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 2021, p. 60.

<sup>13</sup> Por. M. Błaszczyk, *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26/3(2017), s. 152.

i wieczność<sup>14</sup>. Podobną koncepcję znaleźć można np. u Arystotelesa, piszącego o eudajmonii duszy<sup>15</sup>. Obiektywność i aktualność tego stanu zasadzają się na jego niezależności od subiektywnych odczuć, takich jak cierpienie. Szczęścia – repliki na konstатовaną powszechnie nędzę (czy to wprost, czy to mimowolnie – przez przywiązanie do rozrywek lub deklarowaną obojętność) – Pascal upatruje w ośrodku zwanym sercem. Wyznacza ono porządek inny od rozumu, chociaż podobnie jak ono posiada status władzy poznawczej. Według podziału, jaki zastosować proponuje S. Wszolek<sup>16</sup>, serce nie jest rzeczywistością całkowicie odrębną od rozumu (ujętego jako możliwość przeprowadzania ściśle logicznych operacji, argumentowania, dowodów), ale stanowi jego komponent w szerszym znaczeniu. Chodzi tu przede wszystkim o (znajdujące się u podstaw owych pierwszoplanowych, żelaznych sylogizmów) wszelakie przypuszczenia, założenia zawarte *implicite* w podejmowanych decyzjach, bardziej instynktowne odniesienie do rzeczywistości oparte na pierwotnym czuciu<sup>17</sup>. Przedmiotem dążeń jest szczęście; fenomen ten można skojarzyć z owym „augustyńskim niepokojem”<sup>18</sup>, którego nie da się trwale zagłuszyć rozrywką czy obojętnością<sup>19</sup>. Francuski filozof rezygnuje z przeprowadzania metafizycznego dowodzenia; właściwą genezę sceptycyzmu widzi bowiem nie na płaszczyźnie *stricte* racjonalnej, ale istniejącą znacznie głębiej – w rzeczowej sferze odczuć i nieuświadomianych ustosunkowań do rzeczywistości, stąd adekwatność zastosowanej metody psychologicznej. Jak powiedziano powyżej, problem szczęścia jest ujmowany w *Mysłach* jako kwestia moralna (eudajmonistyczna i aksjologiczna)<sup>20</sup>, a więc uzależniona przede wszystkim od stanu wewnętrznego. Rozwinąć to należy przede wszystkim w kontekście zakładu.

## Zakład

Słynne hazardowe podejście do pytania o wiarę stawia Pascal w trakcie hipotetycznej wymiany zdań ze sceptykiem. Tego rodzaju rozwiązanie jawi się jako intrygujące, zwłaszcza dla podmiotu żyjącego według paradygmatu *homo ludens*<sup>21</sup>. Jak trafnie zauważa W. Kwiatkowski, „zamierzoną apologię opracowywał Pascal w obliczu ówczesnego ateizmu i religijnego indyferentyzmu oraz na tle szerzącego się wów-

<sup>14</sup> Por. B. Pascal, *Mysli*, p. 430.

<sup>15</sup> Por. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska* I, 7, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 26–27.

<sup>16</sup> Por. S. Wszolek, *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 258.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 258–259.

<sup>18</sup> Biskup Hippony był ważną inspiracją dla B. Pascala. Tak opisuje to P. Kreeft: „Kiedy autor *Mysli* zachorował, rozdał swoje książki, a posiadał jak na tamte czasy dość okazałych rozmiarów bibliotekę. Pozostawił sobie tylko dwa dzieła, które miały żywić jego umysł aż do śmierci: Pismo Święte oraz *Wyznania*”. Zob. P. Kreeft, *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, s. 21.

<sup>19</sup> Por. B. Pascal, *Mysli*, p. 131, 139, 193, 195.

<sup>20</sup> Zob. więcej o tym rozróżnieniu w kontekście zakładu Pascala: W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 163.

<sup>21</sup> Por. P. Karpiński, *Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 44/4(2020), s. 42.

czas światopoglądu, który patrzył na życie jak na rozgrywkę, partię hazardową, lub ustawiczną grę”<sup>22</sup>.

Wobec szybko rozpoczynającej się rozgrywki wyimaginowany sceptyk rzuca kartę agnostycyzmu: skoro Prawda jest niemożliwa do zweryfikowania, grać w ogóle nie należy. Myśliciel replikuje jednak, że gra już trwa – od początku istnienia: „zmuszony jesteś”. Odpowiada: „Zważmy zysk i stratę, zakładając się, że Bóg jest. Rozpatrzmy te dwa wypadki: jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz, nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest, bez wahania”. Ewentualna strata może być stratą wieczną; ewentualna wygrana może być zyskiem nieskończonym.

Powyższemu trudno odmówić logiki, jednakże jest to jedynie operacja przeprowadzona na poziomie rozumu eksplikatywnego<sup>23</sup>, nie ma więc odpowiedniego zasięgu, by zaszczyć wiarę w sercu, z czego Pascal zdaje sobie sprawę. Może natomiast zasiać (nieco kontrowersyjnie motywowaną) chęć uwierzenia. Zadaniem jego jest więc zaktywizować pierwiastek wolitywny poprzez niemal matematycznie przeprowadzony rachunek prawdopodobieństwa<sup>24</sup>. Myśliciel podsumowuje tę sytuację następująco: „dowiedz się bodaj, że twoja niemoc wiary, skoro rozum skłania cię do niej, a mimo to nie jesteś do niej zdolny, pochodzi jedynie z winy twoich namiętności. Pracuj tedy nie nad tym, aby przekonać samego siebie pomnożeniem dowodów Boga, ale nad poskromieniem swoich namiętności”<sup>25</sup>. Finalną konsekwencją przyjęcia warunków zakładu jest więc przeniesienie ich z poziomu czysto teoretycznego na grunt praktyczny – moralny. Jest to jego właściwa puenta, a jednocześnie powrót do omawianej uprzednio kwestii szczęścia. Argumentacja zakładu nie jest dowodzeniem istnienia Boga; jest wprowadzeniem w grę o szczęście. Jak wspomniano powyżej, jest nim przede wszystkim doskonałość moralna, angażująca osobę praktycznie: „Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli, to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy etc.”; „cóż ci grozi przez to, że oberzesz tę drogę? Będziesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, szczery, przyjacielski [...]. To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych?”. Szczęście więc jawi się jako pochodna moralnego (chrześcijańskiego) habitusu.

Ta droga argumentacji zakłada Pascalską adaptację kartezjańskiego „automatu”. Kartezjusz stosował to pojęcie w odniesieniu do zwierząt, które postrzegał na sposób mechaniczny, odmawiając im czucia i świadomości<sup>26</sup>. Pascal zaś przystosowuje je

<sup>22</sup> W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 160.

<sup>23</sup> Korzystam tutaj z newmanowskiego rozróżnienia na rozum eksplikatywny i implikatywny, które zastosowane zostało już do myśli Pascala w cytowanym powyżej artykule *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala* S. Wszółka.

<sup>24</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 162.

<sup>25</sup> B. Pascal, *Myśli*, p. 233.

<sup>26</sup> „Trzeba nam uważać to ciało jako maszynę, która, jako uczyniona rękami Boga, jest bez porównania lepiej obmyślona i zawiera w sobie ruchy bardziej godne podziwiania, niż jakikolwiek przyrząd stworzony przez człowieka. Zatrzymałem się umyślnie przy tym punkcie dla wykazania, że, gdyby istniały takie maszyny, które by miały narządy i zewnętrzną postać małpy lub jakiego innego bezrozumnego zwierzęcia, nie mielibyśmy żadnego sposobu poznania, że nie są one we wszystkim tej samej przyrody, co owe zwierzęta [...]”: Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1918, s. 29.

do opisu nawyków ludzkich, dostrzegając ich nieświadomość i zautomatyzowanie przy jednoczesnej mocy realnego oddziaływania na serce. Automat więc, o którym pisze Pascal, zostaje nazwany dowodem ze względu na swoją moc przekonywania i przewartościowania całej egzystencji.

### FULTON JOHN SHEEN

Fulton J. Sheen (1895–1979) był amerykańskim teologiem, biskupem katolickim i jednym z najważniejszych apologetów XX wieku. Zdobył szeroką popularność dzięki swojej działalności medialnej, w tym dzięki programom radiowym i telewizyjnym: *The Catholic Hour* i *Life is Worth Living*<sup>27</sup>. Tematyka jego prac teologicznych i pastoralnych jest bardzo złożona, rozciąga się bowiem od podstawowych prawd wiary katolickiej po złożone zagadnienia filozoficzne i etyczne. W swojej rozprawie doktorskiej *God and Intelligence in Modern Philosophy* analizował koncepcje Boga i inteligencji w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu<sup>28</sup>. Arcybiskup Sheen był również autorem poczytnych książek. Wprowadzały one czytelników w głębsze rozumienie katolickich prawd wiary (w tym szczególnie mariologii) oraz duchowości; wymienić tutaj należy zwłaszcza takie tytuły, jak *The Life of Christ* i *The World's First Love*.

#### Potencjalny adwersarz: egotysta-ekskapista

W przypadku publikacji *W górę serca* główną figurą opozycyjną, w odniesieniu do której Sheen buduje swój wywód, jest postać egotysty-ekskapisty. Odnaleźć w niej można liczne warianty postaw, motywowane różnymi inspiracjami filozoficznymi i psychologicznymi. Na czym polega egotyzm w ujęciu abp. Sheena?

Amerykański teolog wychodzi od samego tematu wyrazu, od „ego”, które tłumaczy jako pozorną osobowość<sup>29</sup>. Tym samym ego nie jest według niego synonimem prawdziwego „ja” człowieka. Zabieg ten określić można jako metodyczne narzędzie do rozróżniania pomiędzy osobowością stworzoną według pierwotnego Boskiego projektu a charakterem zdominowanym przez ego, a więc sumę wad moralnych powstałych przez notoryczne skupianie się na sobie. Relację „ego” i „ja” Sheen ilustruje obrazem łupiny i ziarna – „«ja» nie zostanie odkryte, dopóki nie usunie się ego”<sup>30</sup>. Jak więc charakteryzuje się owo ego? Istotną cechą pierwszą jest konformizm, rozumiany jako aktywne przystosowanie się do swojej epoki – „ego stworzone jest na obraz i podobieństwo ducha świata, w którym człowiek żyje”. Zapewnienie sobie bezpieczeństwa i wygody w warunkach zastanych urasta tu do rangi wartości fundamentalnej. Drugą cechą jest skoncentrowanie się na sobie; długotrwałe czynienie zadość tej skłonności uniemożliwia wzrastanie miłości (rozumianej jako cnota), chociaż jednocześnie przyjmowanie jej jest dla ego źródłem przyjemności – „uwiel-

<sup>27</sup> Zob. A.B. Smith, *Prime-Time Catholicism in 1950s America: Fulton J. Sheen and 'Life Is Worth Living'*, „U.S. Catholic Historian” 15/3(1997), s. 57–74.

<sup>28</sup> Por. T.C. Reeves, *America's Bishop. The life and times of Fulton J. Sheen*, San Francisco 2001, s. 52.

<sup>29</sup> Por. F. Sheen, *W górę serca*, s. 10.

<sup>30</sup> Tamże, s. 11.



biają doświadczenie miłości, ale nie kochają żadnej osoby, ponieważ sami ledwie są osobami”. Warto tutaj zwrócić uwagę na rozumienie osoby wprost oparte na miłości, do tego stopnia, że jej brak jest czynnikiem upośledzającym. Cechą trzecią jest nietypowo opisany eskapizm. Pojęcie to ma bardzo szeroki promień zastosowań i znaczeń; w kontekście religijnym w Ameryce pierwszej połowy XX wieku termin ten występował jako krytyczne ujęcie niektórych tendencji<sup>31</sup>. Zgodnie z tym uzusem eskapizm oznacza rodzaj wyalienowania się, unikania odpowiedzialności wobec problemów społecznych czy politycznych, poprzez zwrot w kierunku transcendencji. W podobny sposób terminem tym posługuje się Sheen, stosując go do skrajnie egotycznych postaw. Eskapizm w ujęciu teologa polega przede wszystkim na ignorowaniu praw moralności (sygnalizowanych przez sumienie) i programowaniu własnych zasad, których podstawą jest jednostkowa wolność, rozumiana przede wszystkim jako przyzwolenie, przywilej ekspansywnej manifestacji własnych upodobań i preferencji<sup>32</sup>.

### Osobowość i egotyzm; biała i czarna łaska

W twórczości amerykańskiego biskupa wskazać można wyraźne „rozdwojenie” człowieka – przede wszystkim na płaszczyźnie duchowej i moralnej. Tutaj należy zwrócić uwagę na ujęcie osobowości, skonstruowane w sposób opozycyjny wobec „egotyzmu”. Reprezentowana jest ona przez zaimek ja i oznacza rzeczywistość „dużo mocniejszą i bardziej indywidualną, niż w przypadku osoby zdominowanej przez ego”. Stąd wynikają dwa kolejne założenia czynione na jej temat: prawdziwe „ja” jest tym, które poszukuje prawdy (1), co oznacza, że pragnie się „wznieść ponad siebie” (2). Transcendentalna interpretacja tego stwierdzenia wydaje się tutaj w pełni uzasadniona. Dlatego właśnie Sheen podkreśla jednocześnie, że wbrew pozorom prawdziwe „ja” człowieka jest bardziej indywidualne niż osadzone w samym sobie ego.

Ponadto autor *W górę serca* wyróżnia jeszcze dwie kategorie. Są to stany człowieka mającego możliwość duchowego zbliżania się do Boga poprzez wybierane postawy. Moment nieaktywny, dominujące poczucie pustki, nazywa Sheen łaską czarną; wrażenie wybrakowania „wynika z pragnienia nieskończonego, cała nuda zaś i znużenie z uświadomienia sobie, czasem bardzo wyraźnie, że swojego pragnienia człowiek nie zaspokoił [...]. Czujemy się pozbawieni czegoś, co powinno należeć do nas”<sup>33</sup>. Próby zaspokojenia natarczywego pragnienia w nieskończoności doczesnej wywołują reakcję zapętlającą błędny mechanizm: zwiększona dawka przyjemności pociąga za sobą następnie tym dotkliwsze poczucie braku. Tę błędną identyfikację potrzeby przypisuje Sheen oddziaływaniu miłości własnej – ego.

Swego rodzaju stanem zmagania się jest także łaska biała. Amerykański teolog jej początek widzi jeszcze w momencie czarnym, czyli w owej immanentnej sprzeczności, tak podobnej do Pascalskiej nędzy. Łaska biała pojawia się, kiedy w chwili

<sup>31</sup> Przykłady eskapistycznego rozumienia religii z pierwszej połowy XX w. można odnaleźć np. w twórczości amerykańskiego filozofa Johna Deweya. Tego rodzaju implikacje znajdują się np. w jego *Common Faith*. Zob. Dewey J., *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press 1934, w: *Harvard Square Library* [on-line], <https://www.harvardsquarelibrary.org/theology-philosophy/john-dewey-a-common-faith/> (dostęp: 9.07.2024).

<sup>32</sup> Por. F. Sheen, *W górę serca*, s. 21

<sup>33</sup> Tamże, s. 231.

egzystencjalnego i moralnego rozdźwięku następuje dostrzeżenie największej zaistniałej w świecie Dychotomii, czyli Chrystusa Ukrzyżowanego. Apologeta właściwy moment początku widzi więc w nocy braków, która jest miejscem i czasem spotkania. Władzą, przez którą się ono odbywa, jest woła, której ujęcie pod wieloma względami spójne jest z rozumieniem serca jako ośrodka kierującego poczynaniami osoby.

## Samodyscyplina

Sposobem oporu wobec ekspansywności miłości własnej jest według abp. Sheena samodyscyplina. „Poznanie siebie to diagnoza choroby; samodyscyplina to operacja lecząca tę dolegliwość”<sup>34</sup>. Wykład poświęcony tej praktyce stanowi pogłębione studium duszpasterskie, a zarazem okazję do rozwijania kolejnych wątków. Jej syntetyczna definicja zbudowana na podstawie licznych fragmentów<sup>35</sup> prezentuje się następująco: jest to proces wiodący od egotyzmu do ukrytej pod nim prawdziwej osobowości, polegający na udoskonalaniu wolności<sup>36</sup>. Nietrudno spostrzec, że ujęcie to jest mocno pozytywne, podczas gdy popularnie samodyscyplina kojarzona jest ze swoistą negacją, niezgodą, zakazem. Z takim jej rozumieniem polemizuje amerykański biskup, pisząc: „samodyscyplina nigdy nie oznacza porzucania czegokolwiek – ponieważ porzucanie to strata. Jezus nie kazał nam porzucać spraw tego świata, ale wymieniać je na lepsze rzeczy”<sup>37</sup>. Jest ona więc rodzajem wymiany, w której poświęca się egotyczne pragnienia na rzecz dóbr moralnie i duchowo wyższych. Nadmienić należy, że apologeta wyklucza tutaj interpretację stoicką, a więc postawę obojętności i wykorzenia namiętności samej sobie, czy też nienawistną, przejawiającą się w pogardzie czy niszczeniu<sup>38</sup>. Podstawą poprawnej samodyscypliny w wykładzie Sheena jest miłość, charakteryzowana w sposób dosyć kenotyczny<sup>39</sup>. Wart odnotowania jest charakterystyczny cel – udoskonalanie wolności, potocznie rozumianej jako prawo do realizowania swojej woli w jakimś zakresie. Tymczasem w ujęciu duchowego „wolność nie oznacza, że mamy prawo robić cokolwiek zechcemy, ale to, co powinniśmy”<sup>40</sup>.

Samodyscyplina proponowana przez autora *W górę serca* oznacza wprowadzenie w ów „tryb automatyczny” praktyk w dużej mierze ascetycznych w celu wypracowania stanu wolności. Puentę, a zarazem wymóg, jaki stawia Sheen, zogniskować można w tych słowach: „występuje pewna analogia, pomiędzy poznaniem Boga poprzez negację, a naszym ruchem, czy też działaniem w stronę Boga poprzez samodyscyplinę. Człowiek wyczuwa paradoks polegający na tym, że jeśli zbliży się do nicości, z której powstał, znajdzie się bliżej naczelnej zasady życia [...], która go stworzyła”<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Tamże, s. 145.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 48; 121; 125–128.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 150–154.

<sup>37</sup> Tamże, s. 151.

<sup>38</sup> Tamże, s. 155.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>40</sup> Tamże, s. 154.

<sup>41</sup> Tamże, s. 133.

## PASCAL I SHEEN – PORÓWNANIE APOLOGII

**Zestawienie odbiorców**

Odbiorcami, w odniesieniu do których tworzył Pascal swoją apologię, byli przede wszystkim sceptycy i libertyni, a więc, jak wspomniano, przedstawiciele specyficznych dla XVII wieku prądów myślowych i tendencji kształtujących się w opozycji do Kościoła katolickiego. Jednym z wyrazów wyżej wymienionych był zbiór esejów *Próby* M. Montaigne’a, do którego w *Myślach* znajdują się liczne odniesienia i aluzje. Oba kierunki, sceptycyzm i libertynizm, rozwijały się we wzajemnym powiązaniu; jako momenty wspólne wymienić można kwestionowanie autorytetów, specyficznie pojmowany indywidualizm czy też pragmatyzm. Przeplatanie się tych prądów dostrzegalne jest m.in. na płaszczyźnie intelektualnej (sceptycyzm) i moralnej (libertynizm). Chcąc znaleźć rezonans dla swojej narracji wśród przedstawicieli powyższych nurtów, Pascal stosuje psychologiczną metodę apologii. Przenosi „grę” na „teren” przeciwnika, przyjmując narrację sceptyczną, a następnie wyprowadza z niej swój zakład, opierając się – podobnie jak jego potencjalni adwersarze – na założeniach czysto pragmatycznych. Cenne spostrzeżenia w tym kontekście wprowadza ponownie W. Kwiatkowski, który zauważa, że z perspektywy Pascala rozmówca jego, poprzez indyferentne podejście do transcendencji, staje się egocentrykiem<sup>42</sup>. Skutkiem tego jest określony sposób życia, kształtujący w efekcie rzeczoną „strukturę psychiczną”. Autor *Apologetyki totalnej* słusznie zauważa tutaj, że jest zatem ona wynikiem działania czynnika irracjonalnego – woli<sup>43</sup>.

W przypadku Sheena dominującą figurą opozycyjną jest profil egotysty-ekscypisty. W odróżnieniu od „rozmówców” francuskiego filozofa, nie mamy tutaj do czynienia z tak wyraźnym powiązaniem z prądem epokowym (choć występuje konotacja psychologiczna, co koresponduje zarazem z metodą Pascala). Figura egotysty-ekscypisty jest to nawias, w którym odnaleźć można wielość postaw o różnorodnych motywacjach psychologicznych i filozoficznych. W tym ujęciu mieszczą się także adresaci *Myśli*, których postawy intelektualne i moralne, przedstawione przez francuskiego filozofa, wpisują się w szkicowaną przez amerykańskiego teologa duchową sylwetkę. Na podkreślenie zasługuje fakt, że obaj autorzy poświęcają wiele uwagi postawie skupienia na własnym ego jako wartości podstawowej. W obu przypadkach jest to ujęte jako efekt zaangażowania woli, habitusu życia, nie zaś wynik logicznej kalkulacji. Podobnie warte uwagi jest zagadnienie eskapizmu poruszone przez Sheena, które treściowo wykazuje pewną styczność z opisywaną przez Pascala pogonią za rozrywką: „Nie masz dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicłość, opuszczenie, lichotę, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz”<sup>44</sup>. W odróżnieniu od twórczości amerykańskiego duchownego, eksponującego przede wszystkim alienację

<sup>42</sup> Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 161.

<sup>43</sup> Por. tamże.

<sup>44</sup> B. Pascal, *Myśli*, p. 131.

moralną będącą przedłużeniem egotyizmu, tutaj zaobserwować można alienację polegającą na dekoncentracji wobec uczucia esencjalnej nudy i pustki. Element eskapady polega na ciągłym rozpraszaniu uwagi poprzez kolejne aktywności, kierowaniu jej na zewnątrz i unikaniu konfrontacji z wrażeniami nawiedzającymi osobę w przeciwnym wypadku.

### Zestawienie dychotomii wielkość i nędza, biała i czarna łaska

Znaczące podobieństwo stanowią dychotomie wewnątrzludzkie, które omawiają w swoich dziełach obaj autorzy. W *Mysłach* Pascala przyjmuje to postać paradoksu skoncentrowania nędzy i wielkości w jednym bycie. Francuski filozof skupia się przy tym najmocniej na wywołaniu swoistego efektu psychologiczno-moralnego „między doznaniem nędzy intelektualnej i moralnej lub niewystarczalności człowieka względem prawdy i dobra a doznaniem wzniosłego przeznaczenia (celu) człowieka do nieskończoności”<sup>45</sup>. W twórczości Sheena wyraźne rozdwojenie człowieka objawia się przede wszystkim na płaszczyźnie moralnej i duchowej. Do jego opisu generuje on dwie podstawowe kategorie: egotyzm i osobowość oraz łaskę białą i łaskę czarną. Szczególnie ów drugi podział zdaje się oryginalną myślą amerykańskiego biskupa.

Inspiracją dla teorii łaski czarnej i białej jest, co istotne, właśnie myśl Pascala, co nietrudno rozpoznać po charakterystycznych cechach w opisie egzystencjalnego wybrakowania, a następnie po długim cytacie z francuskiego uczonego, z którego przytoczę jedno zdanie: „Któż bowiem czuje się nieszczęśliwym, że nie jest królem, jeśli nie król wydziedziczony?”<sup>46</sup>. Sam moment nieaktywny, doznanie pustki niemal kenotyczne, wynikające z ogołocenia świadomości z elementów rozpraszających, jest łaską czarną. Za neutralizowanie odczuć z nią związanych odpowiada opisana już miłość własna – ego, zacieśniające błędne koło potęgujących się nudy i rozrywkowych eskapad. Innym zaś stanem zmagania się jest łaska biała – wynika z tego, co francuski myśliciel nazywa nędzą, ale rozpoczyna ją dostrzeżenie Dychotomii Chrystusa Ukrzyżowanego. Dla obu autorów właściwy punkt wyjścia stanowi więc dysonans duchowy, a następnie moralny, tworzący się na tle tradycyjnych metafizycznych podziałów.

### Zestawienie: ascetyczna dyscyplina praktyczna

W bezkompromisowej prostocie, z jaką stawia Sheen propozycję ascetycznie nacechowanej samodyscypliny, tkwi pewne podobieństwo do kwestii nawrócenia ujętej w *Mysłach*. Pascalowska adaptacja Kartezjańskiego „automatu” czyni zeń argument przemawiający za przekonującym potencjałem habitusu życiowego, a co za tym idzie – także za zasadnością postulowania zmian oraz argumentowania z życiowych nawyków. Samodyscyplina opisana przez autora *W górę serca* oznacza wprowadzenie siłą zwyczaju praktyk ćwiczebnych w celu wypracowania, osiągnięcia stanu wolności. Uwagę przykuwa tutaj obecne u obu autorów zaakcentowanie wagi czynnych aspektów życia. W omawianych dziełach obserwuje się chrześcijańskie praktyki jako

<sup>45</sup> W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, s. 163.

<sup>46</sup> B. Pascal, *Mysli*, p. 409.

podstawę, na której mogą być zbudowane wiara (Pascal) czy też wolność (Sheen). Na szczególną uwagę u biskupa zasługuje dyskretne, acz wyraźne podkreślenie elementu ascetycznego.

Elementy treningu i dyscypliny implikują w ćwiczącym pozycję ucznia (łac. *discipulus* – uczeń). Ten psychologiczny fortel oddziałuje z innej perspektywy niż aktualnie najpopularniejsza. Współcześnie najczęściej przyjmowana jest personalistyczna perspektywa spotkania; podkreśla się, że wiara jest wynikiem spotkania osób – Boga i człowieka. Propozycje Pascala czy Sheena są o tyle nietypowe, że rozpoczynają się od wskazań niezwykle konkretnych – czasem zdawałoby się drugorzędnych – praktyk. Według omawianych autorów świadome spotkanie może być dopiero wynikiem przedłużonego procesu podążania pewną drogą.

Tak więc w poszukiwaniach prawdy egzystencjalnej i metafizycznej u obu autorów prymarny jest wymiar moralny oraz – konkretniej – habitualny. Charakterystycznym i nieoczekiwanym poglądem jest, by w podążaniu za prawdą (uznaną często jedynie za wartość intelektualną) skupiać całość bytu człowieka.

#### MYŚLI PASCALA I REFLEKSJA SHEENA – PODSUMOWANIE PORÓWNIANIA

Powyższe zestawienie idei kluczowych wykazuje nieoczekiwaną zbieżność teologicznego profilu apologetów mimo trzech stuleci dzielących autorów. Obydwaj za oponentów obierają konkretny typ mentalności, z którym następnie polemizują; na tej też płaszczyźnie występują między nimi różnice. Żyjący w XVII wieku Pascal dyskutuje przede wszystkim z reprezentatywnymi dla swojej epoki nurtami filozoficznymi i obyczajowymi; jako najważniejsze należy wymienić tu sceptycyzm i libertynizm. Adwersarze tego rodzaju przedstawiają opozycyjny wobec nauczania Kościoła wzorzec życia – są indyferentni religijnie oraz swobodni obyczajowo. Francuski filozof jako dowód próżni i irracjonalności tego sposobu życia wskazuje ich uciążliwość, z którego wywodzi stale powracającą chęć ucieczki jako przejaw egzystencjalnej (choć nie stosuje tego terminu) nudy i pustki. Sheen z kolei polemizuje z rodzajem znacznie pojemniejszym pojęciowo; jego ujęcie egotysty-ekscypisty jest niemalże uniwersalnym typem grzesznika, który pomieści również Pascalowskich adwersarzy. Na tej płaszczyźnie też mocniej rysuje się jedna z różnic między apologiami. Dzieło Pascala jest mocniej skupione (za oponentami, do których jest skierowane) na przedstawieniu człowieka w relacji do świata, egzystencjalnego niewyczerpania zetkniętych ze sobą nieskończoności. Metoda psychologiczna francuskiego myśliciela łączy doświadczenie niewystarczalności oraz czynnik wolitywny z rachunkiem prawdopodobieństwa. Apologia Sheena akcentuje zaś bardziej aspekty metafizyczno-moralne; w tych też kategoriach rozpatrywany jest tradycyjny dualizm bytu człowieka (dusza–ciało; ego–ja). Puentą w tym wypadku jest również zaakcentowanie wpływu woli – decyzji i praktyk kształtujących podmiot. Obaj autorzy konstatują także istotną jego dychotomię, czyli paradoksalne zawieszenie między nieskończonościami (w tym przypadku należy założyć, że są to wielkości tożsame – nicność doczesności i ostateczna wieczność – śmierci bądź życia wiecznego). Nie da się ukryć, że francuski uczonego zdecydowanie dobitniej podkreśla tragizm i niepewność

tego stanu rzeczy. Natomiast amerykański duchowny ujmuje takie istnienie w sposób bardziej pragmatyczny – niczym *spiritus movens* wyborów i decyzji życiowych. Momenty graniczne, doświadczane w zawieszeniu z dala od Boga, nazywa Sheen teologicznie, nadając im tytuły łaski czarnej i łaski białej. Rzeczywistość przez nie opisywana, a więc odpowiednio pustka człowieka i jego uzmysłowienie odniesienia do Chrystusa jako dobrowolnie w ową pustkę zstępującego, podobne są do stale przypominanej w *Myslach* nędzy.

### APOLOGIA WYZWANIA

Paralelizmy występujące w apologiach obu myślicieli są bardzo liczne. Podsumowując, należy zadać więc pytanie: w jaki sposób można scharakteryzować współczesną aktualność obu przywołanych tutaj dzieł? Ze względu na cechy wspólne zatytułować je można „apologiami wyzwania”, ponieważ tym, co w obu publikacjach stanowi o skuteczności zasianej przez autora myśli, a tym samym o realnym jej oddziaływaniu, jest swego rodzaju rękawica rzucona czytelnikowi. Zarówno Pascal, jak też i Sheen warunkiem zaistnienia wiary czynią wezwanie do osobistego poświęcenia. U francuskiego myśliciela jest to propozycja wiernego spełniania praktyk chrześcijańskich, mimo niezaangażowania na poziomie serca (nawet jeżeli poruszone zostało ono matematycznym zakładem). Natomiast amerykański duchowny pisze: „Wiele znużonych dusz przychodziłoby do Boga, gdyby ukazywano im wiarę jako trudną, a nie łatwą: raczej przez odwołanie do poświęcenia niż do wyrozumiałości. Dzisiaj u niektórych osób gotowość do poświęcenia jest dużo większa, niż sądzą niektórzy członkowie Mistycznego Ciała Chrystusa”<sup>47</sup>. Egzystencjalno-moralne podejście do prawdy jest łączącym oba teksty elementem, rzadko pojawiającym się w aktualnym dyskursie. Narracja wymagająca zaangażowania całego człowieka, od aspektów ascetyczno-nawykowych począwszy, zyskuje konkret i realizm oddziaływania – zyskuje wcielenie. Realizm ten ma być w założeniu odbiciem prostego ewangelicznego nakazu niesienia krzyża jako warunku bycia uczniem Chrystusa w ogóle. Pascal interpretuje go: „Ta religia tak bogata w cuda, świętych, pobożnych, nieskazitelnych, uczonych [...] tak bogata w naukę, roztoczywszy wszystkie swoje cuda i całą mądrość, odrzuca to wszystko i powiada, że nie ma mądrości ani znaków, ale krzyż i szaleństwo. Ci bowiem, którzy przez te znaki i mądrość zyskali waszą wiarę i dowiedli wam swego posłannictwa, oświadczają wam, iż to wszystko w niczym nie może nas odmienić ani uczynić zdolnymi do poznania i kochania Boga, jedynie cnota szaleństwa krzyża bez mądrości i znaków; a bynajmniej nie znaki bez tej cnoty. Tak więc nasza religia jest szalona, zważywszy jej istotną przyczynę, a mądra, zważywszy mądrość, która do niej przygotowuje”<sup>48</sup>.

Zgodnie z omawianymi tekstami moc przekonywania, więc i realne oddziaływanie apologii, uzależniona jest od praktyki – przede wszystkim w aspekcie pasywnym i ascetycznym, co kryje się w terminie krzyż, zważywszy na obecny u obu autorów nacisk na prymarne znaczenie osobistych czynności, jeszcze zanim zapragnie ich ser-

<sup>47</sup> F. Sheen, *W górę serca*, s. 178.

<sup>48</sup> B. Pascal, *Mysli*, p. 587.

ce. Wyzwanie samodyscypliny rzucone przez Sheena czy też wyzwanie postępowania nawet wbrew czuciu postawione przez Pascala to elementy najsilniej kontrastujące z aktualnymi intuicjami, a jednocześnie będące tymi, które obaj apologety wytyczają jako niezbędne punkty przekonania samego siebie.

Na koniec zapytać należy o aktualność tego typu argumentacji, sięgając do determinującej dla współczesności idei „śmierci Boga”. Rozumiem ją jako postępujący rozkład metafizycznych, moralnych i duchowych prawd, które funkcjonowały w kulturze jako paradygmatyczne, opierając się na założeniu o istnieniu Boga<sup>49</sup>. W związku z utratą powyższych zanika także istotne doświadczenie opisanych uprzednio dualizmów egzystencjalnych i metafizycznych, do których sięgają omawiane apologie. Czy możliwe jest w związku z tym praktyczne oddziaływanie powyższych konstrukcji argumentacyjnych, jeśli wyjąć z nich czynniki dualizujące rzeczywistość? Niezakorzenienie podmiotu w idei transcendentnej niweluje odbiór dualizmów klasycznej metafizyki<sup>50</sup>, którymi posługują się obaj apologety; (a więc ciało–dusza, nędza–wielkość). W powstałej próżni jednostki nabywają cech zdecydowanie bardziej monadycznych, co następnie doprowadza do wytworzenia swoistego reżimu tolerancji jako zasady nadrzędnej, umożliwiającej koegzystencję w świecie monad. Definiowana jest ona przede wszystkim przez szacunek dla różnorodności, swobodę autoekspresji, kryteria demokratyczne. W ramach takiej aury często zaobserwować można, że zakorzenienia poszukuje się w bezpieczeństwie rutyny, zwyczajów, konkretnych technik. Elementami takimi są wszelakie ćwiczenia, trening, kształtujące podmiot przez jego egzystencję. Część z tych ideałów ma również pochodzenie nietzscheańskie, podobnie jak formuła „śmierci Boga”. Porównywane apologie jako te, które puentowane są przez ostateczne praktyczne wyzwanie oparte na „automacie” bądź „samodyscyplinie”, posiadają więc psychologiczny element wpisujący się w tę rzeczywistość. Ponadto wytwarzają specyficzną ekskluzywność (niezwyczajną w czasach inkluzywności) rozumianą jako pewien nieprzekraczalny moralny próg wymagań. Warto podkreślić tu pewną kontrowersyjność powyższego rozwiązania, która wyłania się na tle dominujących ostatnimi czasy *stricte* personalistycznych koncepcji teologicznych<sup>51</sup>. Przeważa w nich osadzanie wiary i jej początków przede wszystkim w kategoriach osobowego spotkania między Bogiem a człowiekiem. Stąd nieoczekiwana propozycja rozpoczęcia od tego, co zazwyczaj umieszcza się jako pochodną: od praktykowania. Paradoksalnie jednak propozycja takiego odwrócenia, według myśli omówionych autorów, umożliwić może to istotne, personalistyczne spotkanie.

<sup>49</sup> Dla samego Nietzschego „śmierć Boga” jest zjawiskiem, które ujmuje w dosyć ambiwalentne sposoby wyrazu. Podsumowując niniejszy tekst, skupiam się jedynie na ocenie tego fenomenu z perspektywy klasycznych ujęć teologicznych. Bardziej szczegółowe ujęcie tego zagadnienia przedstawia: G.J. Grzmot-Bilski, *O doświadczeniu śmierci Boga w twórczości Nietzschego*, „Filo-Sofija” 1/2(2002), s. 37–44.

<sup>50</sup> Por. M. Paluch, *Nietzsche i teologia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/2(2017), s. 157.

<sup>51</sup> Przykłady potwierdzające tę tezę odnaleźć można w licznych oficjalnych dokumentach kościelnych i papieskich, jak choćby: II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, nr 19; Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), w: *Encykliki Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, nr 1; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, nr 27; Franciszek, Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* (24.11.2013), Poznań 2014, nr 3 i 8.

## CHRZEŚCIJAŃSTWO W *MYŚLACH* BLAISE'A PASCALA I PRZEMYŚLENIACH FULTONA SHEENA. PRÓBA PORÓWNIANIA

### STRESZCZENIE

Artykuł analizuje i porównuje apologetyczne metody dwóch znaczących postaci: Blaise'a Pascala (1623–1662) i Fultona Sheena (1895–1979). Pomimo różniących się historycznych i kulturowych kontekstów obaj myśliciele zajmują się obroną chrześcijaństwa, jego wiarygodności oraz moralnego znaczenia jako propozycji życiowej. Pascal w swoich niedokończonych *Myślach* koncentruje się na wewnętrznej wielkości i nędzy ludzkiej egzystencji, przedstawiając chrześcijaństwo jako drogę do transcendencji. Natomiast Sheen w swojej książce pt. *W górę serca. Droga do duchowego pokoju* podkreśla potrzebę samodyscypliny i samopoznania jako środków koniecznych do osiągnięcia wewnętrznej równowagi, dojrzałości i spokoju. Artykuł stosuje metodę porównawczą, aby ukazać, jak każdy z autorów wykorzystuje narrację, teologię i filozofię do przedstawienia chrześcijaństwa jako odpowiedzi na fundamentalne ludzkie dążenia do sensu i szczęścia, podkreślając ich znaczenie w kontekście współczesnych wyzwań egzystencjalnych i moralnych.

## CHRISTIANITY IN THE *PENSÉES* OF BLAISE PASCAL AND THE REFLECTIONS OF FULTON SHEEN. AN ATTEMPT AT COMPARISON

### SUMMARY

The article analyses and compares the apologetic methods of two significant figures: Blaise Pascal (1623–1662) and Fulton Sheen (1895–1979). Despite their differing historical and cultural contexts, both thinkers are concerned with defending Christianity, its credibility and its moral significance as a life proposition. Pascal, in his unfinished *Pensées*, focuses on the intrinsic greatness and misery of human existence, presenting Christianity as a path to transcendence. Sheen, on the other hand, in his book entitled *Upward Heart. The Way to Spiritual Peace* emphasises the need for self-discipline and self-knowledge as necessary means to achieve inner balance, maturity and peace. The article employs a comparative method to show how each author uses narrative, theology and philosophy to present Christianity as a response to the fundamental human quest for meaning and happiness, highlighting their relevance in the context of contemporary existential and moral challenges.



**CHRISTIANITÄT IN DEN *PENSÉES* VON BLAISE PASCAL  
UND DEN REFLEXIONEN VON FULTON SHEEN.  
EIN VERSUCH EINES VERGLEICHS**

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel analysiert und vergleicht die apologetischen Methoden von zwei bedeutenden Persönlichkeiten: Blaise Pascal (1623–1662) und Fulton Sheen (1895–1979). Trotz ihrer unterschiedlichen historischen und kulturellen Kontexte geht es beiden Denkern darum, das Christentum, seine Glaubwürdigkeit und seine moralische Bedeutung als Lebensentwurf zu verteidigen. Pascal konzentriert sich in seinen unvollendeten *Pensées* (Gedanken) auf die Größe und das Elend der menschlichen Existenz und stellt das Christentum als einen Weg zur Transzendenz dar. Sheen hingegen stellt in seinem Buch mit dem Titel *Lift Up Your Hearts: A Guide to Spiritual Peace*, die Notwendigkeit von Selbstdisziplin und Selbsterkenntnis als notwendige Mittel zur Erlangung von innerem Gleichgewicht, Reife und Frieden hervor. Der Artikel verwendet eine vergleichende Methode, um zu zeigen, wie jeder Autor Erzählungen, Theologie und Philosophie einsetzt, um das Christentum als Antwort auf die grundlegende menschliche Suche nach Sinn und Glück darzustellen, und hebt deren Relevanz im Kontext der heutigen existenziellen und moralischen Herausforderungen hervor.

**BIBLIOGRAFIA**

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982.
- Bierdajew M., *Autobiografia filozoficzna*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Błaszczuk M., *Pascal jako prekursor filozofii egzystencjalnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 26/3(2017), s. 149–162.
- Dewey J., *A Common Faith*, New Haven: Yale University Press 1934, w: *Harvard Square Library* [on-line], <https://www.harvardsquarelibrary.org/theology-philosophy/john-dewey-a-common-faith/> (dostęp: 9.07.2024).
- Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelli gaudium* (24.11.2013), Poznań 2014.
- Grzmot-Bilski G.J., *O doświadczeniu śmierci Boga w twórczości Nietzschego*, „Filo-Sofija” 1/2(2002), s. 37–44.
- II Sobór Watykański, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* (7.12.1965), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, tekst polski, Poznań 2002, s. 537–620.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis* (4.03.1979), w: *Encykliki Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 3–53.
- Karpiński P., *Zakład Pascala w czasach po „śmierci Boga”*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio”, 44/4(2020), s. 39–52.
- Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie dobrego powodowania swoim rozumem i szukania prawdy w naukach*, tłum. T. Boy-Żeleński (tłum.), cz. V., Warszawa 1918.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.

- Kreeft P., *Chrześcijaństwo dla współczesnych pogan*, tłum. M. Małaj, Warszawa 2023.
- Kwiatkowski W., *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961.
- Paluch M., *Nietzsche i teologia*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 30/2(2017), s. 142–160.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2021.
- Reeves T.C., *America’s Bishop. The life and times of Fulton J. Sheen*, San Francisco 2001.
- Sheen F., *W górę serca. Droga do duchowego pokoju*, tłum. M. Wolak, Kraków 2018.
- Smith A.B., *Prime-Time Catholicism in 1950s America: Fulton J. Sheen and ‘Life Is Worth Living’*, „U.S. Catholic Historian” 15/3(1997), s. 57–74.
- Wszolek S., *Między rozumem i wiarą. Aktualność zmagania Pascala*, „Analecta Cracoviensia” 33(2001), s. 243–265.

## UWARUNKOWANIA POZNANIA BOGA PRZEZ CZŁOWIEKA XXI WIEKU W ŚWIETLE PUBLIKACJI KARD. RANIERA CANTALAMESSY OFMCap

**Słowa kluczowe:** Chrystus, człowiek, wiara, serce, Duch Święty, Cantalamessa

**Keywords:** Christ, man, faith, heart, Holy Spirit, Cantalamessa

**Schlüsselwörter:** Christus, Mensch, Glaube, Herz, Heiliger Geist, Cantalamessa

Człowiek jest najważniejszym stworzeniem na świecie. Bez względu na to, jak świat go traktuje, nadal jest najbardziej godny, najbardziej wyjątkowy, a także najwyższy spośród innych stworzeń. Problem polega jednak na tym, że większość ludzi nie wie, kim jest oraz dokąd zdąża. Wielu nie poznało jeszcze Boga, swego Stwórcy i najwyższego Dobra, a także celu, do którego ich powołał. Na tej drodze każdy ochrzczony ma Jezusa Chrystusa jako niezawodnego doradcę i przyjaciela, który prowadzi go przez ciemności świata do celu ostatecznego.

Niniejszy artykuł przedstawia w zarysie myśl znanego kapucyna kardynała Raniera Cantalamessy<sup>1</sup>, który poprzez swoje nauczanie, głoszone konferencje i publikacje stara się współczesnemu światu przekazywać orędzie o Bogu, kochającym i poszukującym każdego człowieka<sup>2</sup>. Dlatego też w pierwszej części artykułu zostanie przybliżony

---

\* Sofia Sahaidachna – magister teologii, studentka na Wydziale Teologii KUL w Lublinie, Teologiczne Studium Licencjackie, Sekcja Teologii Moralnej, ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-3434-6097>, e-mail: [sofiasahaidachna31.01.2002@gmail.com](mailto:sofiasahaidachna31.01.2002@gmail.com).

<sup>1</sup> Raniero Cantalamessa – kapłan z Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Urodził się we Włoszech w 1934 r. w prowincji Ascoli Piceno. Świecenia kapłańskie przyjął w 1958 r. Jest doktorem teologii i literatury klasycznej. Wykładał historię starożytności chrześcijańskiej na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie. Jest członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej. W 1979 r. zrezygnował ze stanowiska wykładowcy akademickiego, aby poświęcić się głoszeniu słowa Bożego w różnych krajach świata. W 1980 r. rozpoczął swoją posługę jako kaznodzieja Domu Papieskiego. W 2020 r. papież Franciszek mianował go kardynałem. Nadal pełni funkcję kaznodziei apostolskiego, jest też członkiem katolickiej delegacji do spraw dialogu z Kościołami charyzmatycznymi (pentekostalnymi). Opublikował dużą serię wartościowych książek, które przetłumaczono na wiele języków. Por. R. Cantalamessa, *Czystego serca*, tłum. M.A. Gołębiowska, Warszawa 1994, s. 91–92; por. R. Cantalamessa, *Pasterze i rybacy. Rekolekcje dla biskupów, księży i wiernych świeckich*, tłum. K. Stopa, Kielce 2022, s. 313.

<sup>2</sup> Zob. też: M. Zborowski, *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „Resovia Sacra” 23(2016), s. 449–565; M. Zbo-

czytelnikowi obraz człowieka oraz jego misji w świecie w ujęciu kardynała Cantalamessy. Część druga dotyczyć będzie Chrystusa jako pomocnika i doradcy tych, którzy wierzą. Natomiast w części trzeciej skupimy się na refleksji dotyczącej odnowy religijnej i duchowej człowieka, związanej z ukształtowaniem nowego i czystego serca, które rozpoznaje i wsłuchuje się w głos Boga we współczesnym świecie.

## 1. CZŁOWIEK I JEGO MISJA W ŚWIECIE

Dokumenty Magisterium Kościoła przypominają, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, powołany do poznania i miłowania Boga<sup>3</sup>. Stwórca chciał, by ludzie szukali Go z własnej woli, gdyż prawdziwa wolność jest szczególnym znakiem obrazu Bożego w człowieku. Osiągnięcie pełnej i błogosławionej doskonałości jest możliwe tylko dzięki bliskości człowieka z Bogiem. Ludzka wolność, która została zraniona grzechem, może zrealizować to ukierunkowanie ku Stwórcy jedynie z pomocą Jego łaski<sup>4</sup>.

Prorok Jeremiasz zapewnia każdego człowieka o Bożej miłości: „Ukochałem cię odwieczną miłością, dlatego też zachowałem dla ciebie łaskawość” (Jr 31,3). Bóg kocha więc człowieka bezinteresownie. Kocha go „po prostu”, zauważa ojciec Cantalamessa, kocha, żeby go spełnić, urzeczywistnić, a nie po to, by być spełnionym czy urzeczywistnionym. W Biblii odnajdujemy wiele podobnych do tekstu Jeremiasza przykładów wskazujących na miłość Boga, mówiących niejako o Bożej szkole miłości. Spoglądając na tę cnotę Boga, człowiek może poznawać i odkrywać, jaka ma być miłość ludzka, miłość do Boga i do drugiego człowieka<sup>5</sup>.

Bóg nieustannie wyczekuje ludzkiego „tak”, będącego wyrazem otwartości na Jego wolę. Trzeba jednak pamiętać, że człowiek bardzo często odpowiada tylko na ową Bożą propozycję, a nie na Boże wymaganie. Bóg stawia nam więc za wzór odpowiedź Maryi: „Oto Ja służebnica Pańska, niech Mi się stanie według Twego słowa!” (Łk 1,38) czy też małego Samuela w świątyni jerozolimskiej: „Oto jestem, dla Ciebie, mój Boże. Mów, Panie, bo sługa Twój słucha” (por. 1 Sm 3,10). Przykłady te mogą jednak współczesnego człowieka niepokoić i frustrować, gdyż jest on przewrażliwiony na punkcie swojej własnej wolności. Nie chce, by Bóg w jakikolwiek sposób naruszał tę wolność czy też ją odbierał. Ojciec Cantalamessa przypomina, że w rzeczywistości człowiek nie zwraca uwagi na inne sytuacje życiowe, gdy jego wolność jest prawdziwie atakowana<sup>6</sup>.

Jako patrolog kaznodzieja papieski nawiązuje też w swoich pismach do Ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich, m.in. do św. Grzegorza z Nazjanzu, który twierdzi, że człowiek jest mikrokosmosem małego świata. Cantalamessa objaśnia ten

---

rowski, *Cztery fale ewangelizacji. Refleksja o Raniera kard. Cantalamessy na temat głoszenia kerygmatu w historii Kościoła*, „Annales Missiologici Posnanienses” 27(2022), s. 7–24.

<sup>3</sup> Por. KKK 31.

<sup>4</sup> Por. KDK 17.

<sup>5</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, tłum. M. Paździor, Kraków 1995, s. 19–20.

<sup>6</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały! Ewangelia w telewizji: refleksje na temat niedzielnych czytań*, tłum. T. Postrzednik, Kraków 1996, s. 27–28.

obraz, wskazując, że w głębi człowieka panuje chaos spowodowany grzechem, ten zaś z kolei związany jest z podziałem, rozdzielaniem i zamieszaniem. Tym, który wyzwala z chaosu, jest Duch Święty. To On wprowadza człowieka w kosmos, czyli w nowy porządek i harmonię, o ile człowiek tego pragnie i prosi Go o to. Kapucyński kaznodzieja przywołuje tu dla przykładu spotkanie Chrystusa z człowiekiem opętanym przez demona: „[Jezus] zapytał go: «Jak ci na imię?». On odpowiedział: «Na imię mi „Legion”, bo nas jest wielu»” (por. Mk 5,9). W podobny sposób może odpowiedzieć Jezusowi dziś wielu ludzi: Na imię mi Legion, gdyż mam wiele planów, projektów, decyzji. Są one symbolem panującego w człowieku chaosu i rozdarcia<sup>7</sup>.

Z ciemności chaosu wyprowadza człowieka sakrament chrztu. Przyjmując go, usłyszał on pytania i zaproszenie do podjęcia drogi wyzwolenia: Czy wyrzekasz się szatana? Czy wierzysz w Boga? Życie chrześcijańskie już w początkach dziejów Kościoła było rozumiane jako walka, jako duchowe zmagania. Przypomina o tym św. Paweł Apostoł: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich (Ef 6,12). W tej walce człowiek nie jest jednak sam. Jest przy nim Jezus, który już zwyciężył zło i zapanował nad światem. On odebrał szatanowi tę władzę, którą posiadał od chwili, gdy namówił pierwszego człowieka do nieposłuszeństwa. Szatan nie może więc uczynić niczego bez Bożego pozwolenia, a wszystko, na co Bóg mu pozwoli, jest obrócone ku dobru człowieka. Potwierdza to apostoł Paweł: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru” (Rz 8,28). Pokusa, na którą Bóg zezwala złemu duchowi i jakiej doświadczamy, przyczynia się więc do naszego wzrostu i oczyszczenia. Kardynał Cantalamessa zauważa, że współcześnie wielu ludzi, zwłaszcza wykształconych, nie dostrzega działania szatana, wielu też zaprzecza jego istnieniu, uznając go za wymysł teologów. Tymczasem szatan rzeczywiście istnieje i działa. Nie mówią o nim wyłącznie książki, ale odnajdujemy jego silne działanie we współczesnym świecie, w życiu konkretnych ludzi, w wielu sytuacjach życiowych<sup>8</sup>.

W duchowej walce każdego ochrzczonego niezmiernie ważną rolę odgrywa spowiedź. To w niej objawia się najwyższa godność osoby wierzącej. Oczyszczenie z grzechów dokonujące się w sakramencie pokuty jest także naturalną odpowiedzią na potrzebę ludzkiej psychiki. Polega ona na uwolnieniu się od tego, co mnie obciąża, poprzez wypowiedzenie i ujawnienie prawdy o mnie. Spowiedź, jak wskazuje o. Cantalamessa, powinna być przeżywana jako osobiste spotkanie człowieka ze Zmartwychwstałym, który pozwala dotknąć swoich ran, odczuć moc swojej Krwi, a także doświadczyć radości otrzymanego ocalenia<sup>9</sup>. Kaznodzieja papieski przypomina, że każdy, choćby niewielki grzech trzyma człowieka w niewoli, dopóki on sam nie sprzeciwi się mu i nie odrzuci zła z całą stanowczością. Dopiero wówczas grzech traci kontrolę i władzę nad człowiekiem. Gdy jednak pozostajemy przywiązani do grzechu, trwamy w nim, a przy tym nie chcemy tego zmienić i odmawiamy gotowości odrzucenia zła, to ono nas niszczy, wprowadza w stan wewnętrznej ciemności

<sup>7</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 69–70.

<sup>8</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 83–87.

<sup>9</sup> Por. R. Cantalamessa, *Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, tłum. F. Mickiewicz, Ząbki 2004, s. 76–77.

i zasmucenia. Natomiast wraz z odważnym wyznaniem grzechów przed Bogiem wchodzimy w przestrzeń błogosławieństwa i pokoju<sup>10</sup>.

W związku z nieustanną walką na drodze chrześcijańskiego życia św. Piotr Apostoł przypomina, kim jest zły duch: „Bądźcie trzeźwi! Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć” (1 P 5,8). Natomiast św. Paweł z Tarsu nazywa szatana „władcą mocarstwa powietrza” (por. Ef 2,2). Jak wskazuje o. Cantalamessa, jest on „duchem czasu”, oddziałującym współcześnie na człowieka zwłaszcza za pośrednictwem środków masowego przekazu, telewizji, radia, mediów społecznościowych. Wpływają one bowiem na rzeczywistość, na bieg spraw, kreując je tak, jak chcą. Pokazują wiele rzeczy w zupełnie innym świetle niż Ewangelia. Zadaniem chrześcijanina jest przeciwstawiać się temu mocą wiary, choć bardzo często takie działania jest wyśmiewane i uznawane za odbiegające od ducha czasu.

W swoim nauczaniu kaznodzieja papieski zachęca, by chrześcijanin doświadczający działania szatana nie lękał się nigdy szukać pomocy w Kościele, by szukał jej w sakramentach, zwłaszcza w spowiedzi, a także w modlitwie, choćby w częstym odmawianiu *Różańca*. Jezus przypomina bowiem, że narzędziami do walki ze złym duchem są: post, modlitwa, a także słowo Boże (por. Mt 4,4-10). Cantalamessa wskazuje tu, że post nie musi oznaczać wyłącznie wyrzeczenia się pokarmu. Proponuje, by w życiu duchowym podejmować np. post języka, a więc nie wypowiadać słów, które ranią bliźnich. Można też praktykować post oczu, który oznaczać będzie wystrzeżenie się tych obrazów, które naruszają czystość, zaburzają porządek duszy, rozpraszają na modlitwie. Wyznawca Chrystusa powinien też stanowczo sprzeciwiać się okultyzmowi, spirytyzmowi oraz magii. Kaznodzieja papieski nazywa je bowiem przedsiódkami złego ducha, w które człowiek w sposób nieostrożny wchodzi. Ważne jest zatem, by wyznawca Chrystusa potrafił podejmować refleksję, jakie działania ma podejmować, co korygować w życiu duchowym<sup>11</sup>.

Podjmując refleksję nad człowiekiem, nauka koncentruje się dość często na analizowaniu jego natury, na tym, kim człowiek jest i co posiada od momentu urodzenia. Natomiast Biblia opiera się w tym przypadku na idei powołania. Człowiek bowiem, odpowiadając w swojej wolności na zaproszenie Boga i będąc posłuszny Jego słowu, jest niejako przez Stwórcę na nowo kształtowany, uzdalniany do wypełniania swego człowieczeństwa, do stawania się nowym stworzeniem<sup>12</sup>. W procesie tym wypełniają się słowa psalmisty: „Twoje słowo jest lampą dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105). W każdej bowiem sytuacji życiowej, nawet tej najtrudniejszej, Bóg ma dla człowieka swoje słowo, które wszystko zmienia. Ono przyciąga ludzką uwagę, rozjaśnia mroki, dominuje nad złem, zwycięża. By odkryć je na duchowej drodze rozwoju, konieczna jest moc z wysoka, moc samego Ducha Świętego (Łk 24,49)<sup>13</sup>. Ojciec Cantalamessa przypomina, że chodzi tu o odnowienie człowieka, określane jako „narodziny z góry”, „narodziny z Ducha” czy też „narodziny ze Słowa Bożego”. Wskazuje w tym przypadku także na sformułowanie, jakiego użył w opisie takich narodzin św. Jan Ewangelista, mówiący o członkach wspólnoty kościelnej: „którzy

<sup>10</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 136–137.

<sup>11</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 83–87.

<sup>12</sup> Por. R. Cantalamessa, *Czystego serca*, s. 22.

<sup>13</sup> Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie. Do światowej ewangelizacji ekumenicznej w przygotowaniu na rok dwutysięczny*, tłum. K. Kozak, Kraków 1999, s. 196.

ani z krwi, ani z żądzcy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili” (J 1,13)<sup>14</sup>. A skoro w innym miejscu ten sam Ewangelista przypomina: „My miłujemy [Boga], ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował” (J 4,19), to – jak zauważa kaznodzieja papieski – człowiek obdarzony doświadczeniem Bożej miłości i zrodzony przez miłość nie może poddawać się lękom, ale przeniknięty miłością, ma na nią Bogu odpowiadać, wierząc, że On wciąż kocha go, teraz, już, na zawsze<sup>15</sup>.

## 2. CHRYSZTUS JAKO POMOCNIK I DORADCA KAŻDEGO, KTO WIERZY

Jan Ewangelista przekazał kolejnym pokoleniom chrześcijan słowa Zbawiciela: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony” (J 3,16-17). Początek nowej ery w dziejach świata rozpoczyna się od narodzenia Syna Bożego, Jezusa Chrystusa<sup>16</sup>. Imię Jezus w języku hebrajskim oznacza „Bóg zbawia”. Przy zwiastowaniu Anioł Pański nadaje dziecku poczętemu w łonie Maryi to właśnie imię, które wyraża Jego tożsamość oraz misję (por. Łk 1,31)<sup>17</sup>. Anioł nazywa też Jezusa wielkim (por. Łk 1,32). Przymiotnik ten w Starym Testamencie był używany w odniesieniu do samego Boga. Tak mówili o Nim prorocy: „Nikogo nie można porównać do Ciebie, Panie! Jesteś wielki i wielkie jest przepotężne imię Twoje” (Jr 10,6). Określenie to odnajdujemy także w psalmach: „Wielki jest Pan i godzien wielkiej chwały w mieście Boga naszego. Góra Jego święta” (Ps 48,2); „Wiem, że Pan jest wielki i że Pan nasz jest nad wszystkimi bogami” (Ps 135,5)<sup>18</sup>.

Według Cantalamessy chrześcijaństwo w świetle objawienia Nowego Testamentu to bardziej osoba niż doktryna, to sam Jezus Chrystus. Dlatego tak bardzo ważna jest żywa, osobista relacja z Nim. Kto bowiem odnalazł Nauczyciela z Nazaretu i pokochał, jak uczynił to np. apostoł Paweł, rozumie jednocześnie potrzebę głoszenia Jego Ewangelii, ponieważ ten żywy Chrystus, którego spotkał, jest także Mesjaszem dla każdego człowieka<sup>19</sup>.

Kaznodzieja papieski wskazuje w swoim nauczaniu na ścisłą więź zachodzącą pomiędzy tajemnicą Wcielenia Syna Bożego a odkupieniem człowieka, stanowiącą centralne miejsce w wypowiedzianym przez Kościół Credo: „On to dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba”<sup>20</sup>. Dzieło to rozświetla światło zmartwychwstania Chrystusa, które jest fundamentem wiary chrześcijan<sup>21</sup>. Bez niego, jak twierdzi św. Paweł, nasza wiara byłaby „próżna” (1 Kor 15,14), próżne byłoby też przepowiadanie,

<sup>14</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 39.

<sup>15</sup> Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, s. 117.

<sup>16</sup> Por. Д. Хмелевський, *Кехарітомене. Відкрий її дивовижний секрет і ввійди у своє призначення!*, Львів 2022, s. 107.

<sup>17</sup> Por. KKK 430.

<sup>18</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 139.

<sup>19</sup> Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, s. 130; 153–155.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 155.

<sup>21</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 131.

że „Bóg wskrzesił Chrystusa z martwych” (por. 1 Kor 15,20). Chrześcijanin powinien nie tylko wierzyć, ale poprzez wiarę mieć także głębokie przekonanie, wewnętrzną wiedzę, doświadczenie, że On naprawdę zmartwychwstał<sup>22</sup>. W jaki sposób tego dokonać? Cantalamessa sięga tu do skarbcza Ojców Kościoła i przypomina nauczanie św. Augustyna: „Wierzcie w zmartwychwstanie Chrystusa, bo tylko ci, którzy prawdziwie wierzą, że Jezus zmartwychwstał, są chrześcijanami, bo wszyscy wierzą, że On umarł, ale nie wszyscy wierzą, że zmartwychwstał”<sup>23</sup>. Wskazuje także na słowa Jezusa wypowiedziane do apostoła Tomasza: „Uwierzyłeś dlatego, ponieważ Mnie ujrzałeś? Błogosławieni, którzy nie widzieli, a uwierzyli” (J 20,29). Przytacza też fragmenty Listu do Rzymian: „Jeżeli więc ustami swoimi wyznasz, że JEZUS JEST PANEM, i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg Go wskrzesił z martwych – osiągniesz zbawienie” (Rz 10,9). Podsumowując: wiara w zmartwychwstanie pozwala człowiekowi wejść w przestrzeń zbawienia, w świat ocalenia<sup>24</sup>. W tej całkowicie nowej i ostatecznej perspektywie można dopiero w pełni zrozumieć słowo Boże: „Tyś Synem moim, Ja Ciebie dziś zrodziłem” (Ps 2,7). Tytuł Syn Boży wyraża specjalny sposób zjednoczenia Jezusa Chrystusa z Bogiem Ojcem, który objawił się zwłaszcza w tajemnicy Jego krzyża oraz zmartwychwstania<sup>25</sup>.

Jak wskazuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wiara jest cnotą nadprzyrodzoną, darem od Boga, który daje większą pewność niż jakakolwiek inna ludzka wiedza, gdyż jest wsparty na słowie Bożym, niezawierającym kłamstwa. Jednak bez łaski i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego niemożliwe jest uwierzyć, jak też konsekwentnie trwać w wierze<sup>26</sup>. To Duch Święty pomaga człowiekowi wierzyć i wybrać Jezusa jako Pana swojego życia, osobistego Zbawiciela. Według Cantalamessy człowiek dokonujący aktu zawierzenia i zaufania Chrystusowi nie może się mylić<sup>27</sup>. Choć jednocześnie dar wiary, otrzymany niezasłużenie od Boga, człowiek może zawsze utracić. Wskazuje na to apostoł Paweł w przestrodze skierowanej do Tymoteusza, by ten, wsparty mocą prorocत्व wcześniej wskazujących na niego, „toczył dobrą walkę, mając wiarę i dobre sumienie”, ponieważ „niektórzy odrzuciwszy je, ulegali rozbiciu w wierze” (por. 1 Tm 1,18-19)<sup>28</sup>.

Ponieważ wiara w zmartwychwstanie Chrystusa jest fundamentem życia chrześcijanina, Cantalamessa stawia pytania: W jaki sposób ją zachować, gdy jest słaba i chwiejna? Jak ją odzyskać, gdy została utracona? A co uczynić powinien człowiek, który nie posiadał jej jeszcze, nie poznał wcale? By zobrazować odpowiedzi, kaznodzieja papieski podaje jako przykład wydarzenia opisane w *Dziejach Apostolskich* (por. Dz 10). Chodzi o wizytę apostoła Piotra w domu setnika Korneliusza, gdzie podczas głoszenia Dobrej Nowiny wszyscy obecni zostali napełnieni Duchem Świętym, a więc poganie otrzymali dar wiary w sposób darmowy. Cantalamessa nazywa to rewolucją w Duchu Świętym, która objawiała się mnogością charyzmatów, uwiel-

<sup>22</sup> Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, tłum. G. Niedźwiedz, Wrocław 2002, s. 57–58.

<sup>23</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 131.

<sup>24</sup> Por. tamże.

<sup>25</sup> Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 279–280.

<sup>26</sup> Por. KKK 153–154;157.

<sup>27</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 61.

<sup>28</sup> Por. KKK 154;162.



bieniem oraz radością. Wiara zgromadzonych w domu Korneliusza zrodziła się ze słuchania słowa Bożego i nie była ona infantylna, naiwna czy ślepa<sup>29</sup>. U podstaw tej wiary leży głoszenie kerygmatu, czyli Dobrej Nowiny o tym, że Jezus został ukrzyżowany, zmartwychwstał, wstąpił do nieba, że On żyje, a spełniły się w Nim wszystkie proroctwa Starego Testamentu<sup>30</sup>.

Tak więc, jak zauważa Cantalamessa, wiara rodzi się oraz wzrasta na gruncie głoszonego kerygmatu, co potwierdza apostoł Paweł, że „rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17). Centralnym przesłaniem Zbawiciela jest zaś orędzie: „Przybliżyło się królestwo Boże” (Mt 12,28). Kto je odkrywa, przyjmuje do serca, wchodzi w nowe przymierze z Chrystusem jako Panem<sup>31</sup>. W przymierzu tym objawia się On jako Król sprawujący władzę przez wiarę i miłość, w absolutnie nowy sposób, to jest poprzez krzyż. Nie jest to więc panowanie nad ludźmi w sensie politycznym, ale we wspólnocie wiary, poprzez nadzwyczajny dar pokory i uniżenia się Jezusa dla człowieka<sup>32</sup>. Wiara ma oznaczać zgodę człowieka na królowanie Syna Bożego w sercu, ale także, w myśl ewangelicznego przesłania „Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię” (Mk 1,15), na duchową pracę, nieustanną przemianę, odstępowanie od zła. Proces wzrastania w wierze charakteryzuje więc pewien rys pokutny, ascetyczny, związany z podejmowaniem drogi wzrostu, zwłaszcza na płaszczyźnie moralności. Na to właśnie, jak twierdzi Cantalamessa, wskazują te dwa słowa: „nawracajcie się” i „wiercie”. A więc: nawróć się, a zostaniesz zbawiony; nawróć się, wówczas zbawienie samo zawita w twoim sercu. Nawracajcie się i wiercie to nie jakieś dwa różne aspekty, ale jedno i to samo działanie, czyli nawracać się to wierzyć, a więc mam podejmować nawrócenie, wierząc, to jest wyznając Chrystusa jako mojego Pana, Zbawiciela i Nauczyciela<sup>33</sup>.

Królestwo Boże przybliżyło się wraz z przyjściem na ziemię Jezusa Chrystusa. Po Jego śmierci, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu i zesłaniu Ducha Świętego urzeczywistnia się ono w Kościele<sup>34</sup>. Sposób wyznawania wiary, zapal ewangelizacyjny Kościoła przejawiały się w ciągu wieków w różny sposób, czasami zupełnie inaczej aniżeli w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich. Jak zauważa Cantalamessa, jest to uwarunkowane jakością zakorzenienia w Chrystusie, zgodą na oddanie Mu miejsca w sercu i chrześcijańskim życiu. Pojawiający się dziś kryzys duchowy może być także konsekwencją poważnego kryzysu teologicznego, czyli nieznamości osoby Chrystusa<sup>35</sup>. Kapucyński kaznodzieja przypomina tu słowa św. Pawła: „Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił?” (Rz 10,14). To Chrystus jest bowiem pierwszym głosicielem Ewangelii. Niezależnie od czasu i epoki, to On sam wychodzi naprzeciw człowiekowi, mówiąc: „Poznacie prawdę, a prawda was

<sup>29</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 132.

<sup>30</sup> Por. S. Dyk, *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny”, 16(2012), s. 41, 46.

<sup>31</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 57.

<sup>32</sup> Por. J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 279–280.

<sup>33</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 56–57.

<sup>34</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 190.

<sup>35</sup> Por. R. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, s. 154.

wyzwoli” (J 8,32)<sup>36</sup>. Chodzi tu zwłaszcza o przyjęcie prawdy o tym, jak zrozumieć samego siebie, o tym, że bez Chrystusa jest to niemożliwe. Chodzi tu o poznanie, że jestem umiłowany przez Boga i tylko w tej miłości mogę być prawdziwie wolny, szczęśliwy, odkrywać, kim jestem, a także jaki jest cel mego życia. Wszystko po to, by pozwolić Bogu prowadzić moje życie tak, jak On tego chce<sup>37</sup>.

Jezus – przynoszący nam dar swego królestwa, prawdę oraz przestrzeń wolności, wpływające z Jego krzyża i zmartwychwstania – to nasz Zbawiciel, Pan, Nauczyciel i Wychowawca. Jest On jednak również Przyjacielem każdego człowieka. W odniesieniu do tej kwestii mówi przeciw: „Już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” (J 15,15). Zdaniem Cantalamessa takiej relacji z człowiekiem pragnie sam Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek, wprowadzający swoich uczniów na najwyższy stopień przyjaźni będącej jedną z najszlachetniejszych ludzkich cech<sup>38</sup>. W przyjaźni tej objawia On swoim uczniom zwłaszcza dar doskonałego człowieczeństwa, które promieniuje na bliskich Mu i sprawia, że przybliżając się do Jezusa, odkrywają szlachetność i piękno własnej duszy, stając się przyjaciółmi innych w sposób pełniejszy i bardziej autentyczny<sup>39</sup>.

Ojciec Cantalamessa wskazuje, że obok przyjaźni z Jezusem ważnym elementem wiary jest także cud. Pozwala on bowiem człowiekowi doświadczyć zupełnie innej aniżeli ziemską rzeczywistości. Jest znakiem królestwa Bożego, które nadeszło, które jest wśród nas i które wciąż się przybliża. Bardzo często stanowi manifestację zwycięstwa Boga nad chorobą i śmiercią, który poprzez cud objawia się człowiekowi jako Pan i dawca życia, w którym nie ma już smutku ani cierpienia (por. Ap 7,6-17). O cudach Bożych dowiadujemy się z kart Starego Testamentu, jednak jeszcze bardziej poprzez dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa. Jak zauważa papieski kaznodzieja, Jezus czyni owe cuda z miłości, a nie po to, by okazać swoją moc. Pragnie w tych działaniach zwrócić ludzką uwagę na siebie, przypomnieć o swej obecności i mocy, zwłaszcza wówczas, gdy człowiek doświadczony cierpieniem albo przerażony jego obecnością w świecie stawia pełne lęku pytania: Gdzie jest Bóg? Dlaczego muszę (musimy) cierpieć? Do tych pytań, lęków, cierpień przychodzi Jezus Zmartwychwstały, aby również dziś okazywać swoją moc, aby czynić cuda<sup>40</sup>. By je dostrzec, należy mieć otwarte serce i wierzyć, że są możliwe – zachęca Cantalamessa. Przypomina też, by o znaki, jakimi są cuda, modlić się. Dotyczy to choćby osób chorych, doświadczonych cierpieniem, których dziś nie brakuje. Wciąż aktualne są bowiem słowa zachęty Jezusa: „Proście, a będzie wam dane” (Mt 7,7). Nie oznacza to, że każdy będzie uzdrowiony czy wyzwolony z cierpienia. Jak wskazuje kapucyński duchowny, bardzo często po intensywnej modlitwie cud nie przychodzi, nie zdarza się. Jednak równie ważnym cudem, a może czymś więcej, jest według niego otwarcie serca osoby modlącej się na obecność i poznanie Boga<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”* (1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 19, nr 12.

<sup>37</sup> Пор. Д. Хмельевський, *Христотеранія*, Львів 2024, s. 109; 111.

<sup>38</sup> Por. R. Cantalamessa, *Pasterze i rybacy*, s. 259–260.

<sup>39</sup> Por. R. Cantalamessa, *Czystego serca*, s. 22.

<sup>40</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 77–80.

<sup>41</sup> Por. tamże.

### 3. NOWE I CZYSTE SERCE JAKO WARUNEK ROZPOZNANIA I USŁUCHANIA GŁOSU BOGA WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Autor Listu do Hebrajczyków zapisał ważne słowa: „Dziś, jeśli głos Jego usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych” (Hbr 3,7-8). Słowo „serce” w Biblii ma dość szerokie znaczenie.

Jak zauważa ks. Artur Woźniak, w kręgach rabinów żydowskich przyjęło się zdanie, iż Żydzi, gdy tylko mówią o sercu, mają zazwyczaj na myśli całe życie wewnętrzne człowieka z tym wszystkim, co czuje, czego pragnie i o czym myśli, pojmowanym jako organiczna jedność<sup>42</sup>. Tak więc na kartach Biblii jawi się ono jako najgłębsza część każdego człowieka, źródło uczuć, myśli i decyzji; przedstawiane jest bardzo często jako sumienie. Dlatego mówi psalmista: „Wybadaj mnie, Boże, i poznaj me serce; doświadcz mnie i poznaj moje troski, i zobacz, czy nie podążam drogą nieprawości, a prowadź mnie drogą odwieczną” (Ps 139,23n.)<sup>43</sup>. Natomiast prorok Ezechiel przypomina Izraelitom słowa Stwórcy: „I dam wam serce nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, odbiorę wam serce kamienne, a dam wam serce z ciała” (Ez 36,26). Bóg zatem oczyszcza, uzdrawia, przenika i poucza ludzkie serca, które dla zobrazowania oporu i zatwardziałości są w relacji proroka zbudowane z kamienia. Stwórca daje im nowe tchnienie, zmieniając głąz w materię żywego ciała, mięśnia sercowego. To działanie dokonuje się mocą Bożego Ducha, który uwrażliwia na głos Pana, dokonuje wewnętrznej przemiany, zmieniając sposób myślenia, wolę, odczucia oraz odnawiając sumienie. Przemienione łaską Boga nowe serce z ciała jest wrażliwe, posłuszne Mu, pokorne i łagodne jak On, na wzór serca samego Jezusa<sup>44</sup>.

Jak zachować w sobie nowe serce z ciała, które otrzymałem od Jezusa Chrystusa, mojego Pana, Zbawcy, Przyjaciela? Według kard. Cantalamessy można to uczynić przede wszystkim poprzez trwanie na modlitwie. Ten bowiem, kto się modli, ma serce ukryte w Bogu, zanurzone w Jego obecności, a słowa jego modlitwy skierowanej ku Stwórcy wyrażają to, co odczuwa serce. Bóg natomiast spoglądając na modlącego się, szuka w nim przede wszystkim szczerości jego serca, kształtując ją i szlifując mocą Ducha<sup>45</sup>. To On może ujawnić zamiary serca (por. 1 Kor 4,5), odsłonić to, co ukryte w człowieku, badać to (1 Tes 2,4), a także przenikać ludzkie serce (Rz 8,27). To z serca i wnętrza człowieka wychodzi bowiem to wszystko, co czyni go nieczystym, złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwo, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota (por. Mk 7,20-23). Poznanie tego, co słabe, grzeszne, chwiejne w moim życiu wewnętrznym, pozwala na zwrot duchowy i jest szansą na to, by Bóg stwarzał we mnie serce czyste oraz ducha prawego (por. Ps 51,12). Przed tym, jakie konsekwencje niesie ze sobą pozostanie przy sercu z kamienia, zatwardziałym i opornym na działanie Ducha Świętego, przestrzega

<sup>42</sup> A. Woźniak, „*Serce*” a wiara człowieka. *Funkcje religijno-moralne człowieka przypisywane ludzkiemu sercu w Księdze Psalmów*, „*Studia Elbląskie*” 22(2021), s. 479.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 480.

<sup>44</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 93.

<sup>45</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 175–176.

św. Paweł Apostoł: „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości, tak iż dopuszczali się bezczeszczenia własnych ciał” (Rz 1,24)<sup>46</sup>.

Cantalamessa zwraca naszą uwagę na serce Jezusa Chrystusa. Jest ono czyste, ciche i pokorne, dlatego Zbawiciel mówi: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię. Weźcie na siebie moje jarzmo i uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych. Albowiem słodkie jest moje jarzmo, a moje brzemie lekkie” (Mt 11,28-30). Ta czystość Serca Jezusa jest nie tylko szczególną cnotą, ale także Jego charakterystyczną cechą. Jej całkowitym przeciwieństwem są, jak wskazuje kaznodzieja kapucyn, hipokryzja oraz obłudą<sup>47</sup>. Zachęca więc, by często zadawać sobie pytania: Czy mam czyste serce? Czy jestem czysty w swoich intencjach? Bo w codziennym życiu chrześcijańskim, oprócz pielęgnacji serca, należy troszczyć się także o czystość oczu, ust i ciała. Dlatego tak ważne są jeszcze kolejne pytania: W jakim stopniu staram się i pielęgnuję te rodzaje czystości? Czy w moim postępowaniu staram się podobać Bogu, czy też ludziom? Jakże ważne są tu słowa zachęty wypowiedziane przez Jezusa w Kazaniu na Górze: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5,8)<sup>48</sup>. Ten ideał został przyjęty przez pierwszych chrześcijan z pełną świadomością ograniczeń, jakie mogą na tej duchowej drodze im towarzyszyć. Czyste serce to znak firmowy albo też – inaczej mówiąc – piękna cecha każdego chrześcijanina<sup>49</sup>.

Serce nowe i czyste kształtuje w nas i formuje Duch Święty. Jest On miłością Boga Ojca do Syna i Syna do Ojca. To On uczy więc człowieka budować relacje, by w nich wołać z głębi odnowionego serca: „Abba Ojczy” (por. Ga 4,6)<sup>50</sup>. Przez Niego „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych” (Rz 5,5). On też tworzy i umacnia w sercu człowieka poczucie synostwa Bożego, gdyż to „sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8,16). To właśnie, jak wskazuje Cantalamessa, pozwala człowiekowi odczuć i przeżyć w sercu, że jest dzieckiem (synem) Bożym, a nie tylko wiedzieć, że nim jest. Kiedy rzeczywiście odczuwamy sercem, co oznacza Boże Ojcostwo i odkrywamy je, to doświadczamy nowych narodzin, rodzimy się na nowo<sup>51</sup>. Dokonuje się to zawsze mocą Ducha Świętego. To On sprawia, że zasłona zakrywająca serce oraz oczy wnętrza człowieka zostają usunięte. Dokonuje się wówczas ten sam cud przejrzenia, którego doświadczili podróżujący do Emaus uczniowie: „czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał” (Łk 24,32)<sup>52</sup>.

Ojciec Cantalamessa zachęca, by serce nowe i czyste kształtować w sobie każdego dnia, by poddawać je działaniu Ducha Świętego. Niezmiernie ważną rolę odgrywa tu czytanie słowa Bożego, które powinno poprzedzać skupienie się na Bożej obecności, a także wyobrażenie, że Pan przychodzi i mówi do mnie osobiście, bezpośrednio. O to właśnie należy prosić Ducha Świętego, przyzywać Jego przyjscia i obecno-

<sup>46</sup> Por. J. Kudasiewicz, *Odkrywanie Ducha Świętego*, s. 99–100.

<sup>47</sup> Por. R. Cantalamessa, *8 stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, tłum. T. Bargiel, Kraków 2009, s. 109; 113.

<sup>48</sup> Por. R. Cantalamessa, *Pasterze i rybacy*, s. 148.

<sup>49</sup> Por. R. Cantalamessa, *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały*, s. 54.

<sup>50</sup> Por. Д. Хмельевський, *Христотепанія*, s. 25; 79.

<sup>51</sup> Por. R. Cantalamessa, *Nasze życie poddane Chrystusowi*, s. 181–182.

<sup>52</sup> Por. R. Cantalamessa, *Tajemnica Wielkanocy*, s. 80.

ści, otwierać przed Nim swoje serce, by uzdalniał mnie do przyjęcia słowa Boga. Kaznodzieja papieski zachęca, by w lekturze Pisma Świętego pozwalać każdemu słowu wejść do głębin serca, próbować i smakować je, cieszyć się nim, powtarzać je w swych myślach, by wejść w jego istotę i zrozumieć znaczenie. Następnie trzeba starać się przenieść to wewnętrzne doświadczenie i przeżycie do codziennego życia, dzielić się nimi z innymi, żyć tym, czego zasmakowaliśmy.

Cantalamessa przypomina, że we wnętrzu serca, w pokoju duszy pełnym ciszy żyje wciąż Jezus Chrystus, Zbawiciel, Pan i Przyjaciel. Z Nim w przestrzeni serca się spotykam i rozmawiam. Ważne jest, aby wierzący w Chrystusa pielęgnował ów pokój i strzegł go przed rozgardiaszem współczesnego, rozkrzyczanego świata, przed wrzaskiem otaczającej go codzienności. Jak wskazuje kaznodzieja papieski, ów wewnętrzny pokój symbolizuje sanktuarium Bożego Ducha, misterium tajemnicy zlokalizowane w sercu człowieka. To w tym miejscu osiąga on prawdziwą wolność wewnętrzną i poznaje prawdę o Bogu będącym centrum jego życia. Tutaj również odkrywa, że nie jest definiowany przez to, co dzieje się poza nim<sup>53</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić – zgodnie z przesłaniem o. Cantalamessa – że człowiek XXI wieku jest spragniony Boga, najwyższego i najdoskonalszego Dobra, czyli Tego, który go stworzył, powołał do misji w świecie, a także do wieczności. Bóg oczekuje, że człowiek odpowie na Jego wezwanie miłości i łaski, przynoszącej Boże światło tym, którzy są w ciemności. Poprzez dzieło zbawienia człowieka Chrystus powołał go do nowego życia w Nim i pragnie, aby człowiek otworzył swoje serce, przyjął Go oraz to wszystko, co On mu przygotował. Pełną odpowiedź na to wezwanie człowiek może uzyskać dopiero wówczas, gdy ukształtuje w sobie nowe i czyste serce, utworzone mocą Ducha Świętego, zwłaszcza poprzez podjęcie drogi przemiany wewnętrznej, otwarcie na słowo Boga i modlitwę. Uwagi kaznodziei Domu Papieskiego, wyrażone prostym językiem, posiadają głębokie przesłanie teologiczne i dotyczą wnętrza człowieka. Mają one wymiar uniwersalny i są skierowane do ludzi wszystkich stanów czy też będących na różnych etapach rozwoju duchowego. Podjęcie trudu szczerego nawrócenia winno prowadzić do otwarcia się na Ducha Świętego, który kształtuje w sercu człowieka obecność Jezusa Chrystusa.

<sup>53</sup> Por. R. Cantalamessa, *Pasterze i rybacy*, s. 14–15.

**UWARUNKOWANIA POZNANIA BOGA PRZEZ CZŁOWIEKA XXI WIEKU  
W ŚWIETLE PUBLIKACJI KARD. RANIERA CANTALAMESSY OFMCap**

## STRESZCZENIE

Celem tego artykułu jest ukazanie prawdy, że Bóg ze swej wielkiej miłości nie pozostawia człowieka samego na tym świecie, ale jest jego Doradcą, jego Zbawicielem, jego Towarzyszem, Tym, który nigdy, w żadnych okolicznościach, go nie opuści. Na podstawie publikacji kardynała Cantalamessy zostały częściowo przedstawione najważniejsze jego refleksje dotyczące tych zagadnień. Zwłaszcza ukazano, w jaki sposób współczesny człowiek może lepiej poznać prawdę o sobie, o swoim celu, o swojej misji, ponieważ na tej drodze życia może być prowadzony przez Pana Jezusa. Jednym z warunków usłyszenia i rozpoznania głosu Boga jest nowe i czyste serce. To serce jest dane i uformowane przez Ducha Świętego, a zatem człowiek powinien po prostu pozwolić Mu prowadzić siebie i czynić wszystko, co On mu powie, do czego On go zachęca – w codziennym życiu, kiedy wszystko jest dobrze, i w trudnej sytuacji. Choć wybór zawsze pozostaje w rękach człowieka: czy wybierze Pana Boga, czy nie.

**CONDITIONS OF MAN'S KNOWLEDGE  
OF GOD IN THE XXI CENTURY IN THE LIGHT  
OF THE PUBLICATION OF CARD. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap**

## SUMMARY

The purpose of this article is to show the truth that God, out of His great love, does not leave man alone in this world, but is his counsellor, his Saviour, his companion, the One who will never, under any circumstances, abandon him. On the basis of Cardinal Cantalamessa's publications, some of his most important reflections on these issues have been presented. In particular, it has been shown how modern man can come to know better the truth about himself, about his purpose, about his mission, because on this path of life he can be guided by the Lord Jesus. One of the conditions for hearing and recognising the voice of God is a new and pure heart. This heart is given and formed by the Holy Spirit, and therefore man should simply allow Him to guide himself and do whatever He tells him, whatever He encourages him to do, in everyday life, when all is well and in difficult situations. Although the choice is always behind man, whether he chooses the Lord God or not.

**DETERMINANTEN DER GOTTESERKENNTNIS DES MENSCHEN  
IM EINUNDZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT IM LICHT  
DER VERÖFFENTLICHUNGEN VON CARD. RANIERO CANTALAMESSA OFMCap**

ZUSAMMENFASSUNG

Ziel dieses Artikels ist es, die Wahrheit aufzuzeigen, dass Gott aus seiner großen Liebe heraus den Menschen in dieser Welt nicht allein lässt, sondern sein Ratgeber, sein Retter, sein Begleiter ist, der ihn unter keinen Umständen verlassen wird. Auf der Grundlage der Veröffentlichungen von Kardinal Cantalamessa wurden einige seiner wichtigsten Überlegungen zu diesen Themen vorgestellt. Insbesondere wurde aufgezeigt, wie der moderne Mensch die Wahrheit über sich selbst, über seine Bestimmung und über seine Mission besser erkennen kann, weil er sich auf diesem Lebensweg vom Herrn Jesus leiten lassen kann. Eine der Voraussetzungen, um die Stimme Gottes zu hören und zu erkennen, ist ein neues und reines Herz. Dieses Herz wird vom Heiligen Geist gegeben und geformt, und deshalb sollte der Mensch sich einfach von ihm leiten lassen und das tun, was er ihm sagt, wozu er ihn ermutigt, im Alltag, wenn alles gut ist, und in schwierigen Situationen. Allerdings hat der Mensch immer die Wahl, ob er sich für den Herrgott entscheidet oder nicht.

**BIBLIOGRAFIA**

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2003.
- Cantalamessa R., *8 stopni do szczęścia. Błogosławieństwa ewangeliczne*, tłum. T. Bargiel, Kraków 2009.
- Cantalamessa R., *Czystego serca*, tłum. M.A. Gołębiowska, Warszawa 1994.
- Cantalamessa R., *Kochać Kościół. Medytacje nad Listem do Efezjan*, tłum. F. Mickiewicz, Ząbki 2004.
- Cantalamessa R., *Moją radością jest Chrystus Zmartwychwstały! Ewangelia w telewizji: refleksje na temat niedzielnych czytań*, tłum. T. Postrzednik, Kraków 1996.
- Cantalamessa R., *Nasze życie poddane Chrystusowi*, tłum. M. Paździor, Kraków 1995.
- Cantalamessa R., *Pasterze i rybacy. Rekolekcje dla biskupów, księży i wiernych świeckich*, tłum. K. Stopa, Kielce 2022.
- Cantalamessa R., *Przygotujcie drogi Pańskie. Do światowej ewangelizacji ekumenicznej w przygotowaniu na rok dwutysięczny*, tłum. K. Kozak, Kraków 1999.
- Cantalamessa R., *Tajemnica Wielkanocy*, tłum. G. Niedźwiedź, Wrocław 2002.
- Dyk S., *Przepowiadanie kerygmatyczne drogą do zrodzenia wiary*, „Przegląd Homiletyczny” 16(2012), s. 41–54.
- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor hominis* (1979), w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Kraków 1996, s. 3–53.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kudasiewicz J., *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998.
- Ratzinger J. – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański, Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002.

Хмелевський Д., *Кехарітомене. Відкрий її дивовижний секрет і ввійди у своє призначення!*, Львів 2022.

Хмелевський Д., *Христотерапія*, Львів 2024.

Woźniak A., „*Serce*” a wiara człowieka. *Funkcje religijno-moralne człowieka przypisywane ludzkiemu sercu w Księdze Psalmów*, „*Studia Elbląskie*” 22(2021), s. 477–498.

Zborowski M., *Cztery fale ewangelizacji. Refleksja o. Raniera kard. Cantalamessy na temat głoszenia kerygmatu w historii Kościoła*, „*Annales Missiologici Posnanienses*” 27(2022), s. 7–24.

Zborowski M., *Rola aklamacji „Jezus Panem” w teologii kerygmatycznej. Studium na podstawie twórczości o. Raniero Cantalamessy*, „*Resovia Sacra*” 23(2016), s. 449–565.



# **FILOZOFIA**



## CZY SZTUCZNA INTELIGENCJA UCZY SIĘ JAK CZŁOWIEK? STANOWISKO THOMASA FUCHSA

**Słowa kluczowe:** Fuchs, filozofia, sztuczna inteligencja, ludzka inteligencja, uczenie się

**Keywords:** Fuchs, philosophy, artificial intelligence, human intelligence, learning

**Schlüsselwörter:** Fuchs, Philosophie, künstliche Intelligenz, menschliche Intelligenz, Lernen

*Coraz częściej widzimy w sztucznej inteligencji  
swego odpowiednika, partnera, doradcę i terapeutę<sup>1</sup>.*

Znajdujemy się w sytuacji ogromnego postępu w badaniach i rozwoju sztucznej inteligencji<sup>2</sup>, chociaż według niektórych ekspertów jest to zaledwie pierwszy etap tego zjawiska. Przewiduje się eksplozję (hiperewolucję) umiejętności i uzdolnień AI<sup>3</sup>. Dotyczy to także jednej z najważniejszych dziedzin sztucznej inteligencji, jaką jest maszynowe uczenie się, oparte wyłącznie na sztucznych sieciach neuronowych. Twierdzi się bowiem, iż jesteśmy blisko momentu, w którym w systemie tego typu uczenia, zwanego głębokim, zostanie rozwiązany problem rozumienia i celowości, wymagający specyficznie ludzkich uzdolnień<sup>4</sup>.

---

\* Ks. dr hab. Józef Kozuchowski – doktor nauk teologicznych; habilitacja w dziedzinie nauk humanistycznych i filozofii (UMK Toruń, 2018); wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i etyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (1997–2024); nauczyciel akademicki filozofii i logiki w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>, e-mail: [jozefkozuchowski@gmail.com](mailto:jozefkozuchowski@gmail.com).

<sup>1</sup> T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmensen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024).

<sup>2</sup> Tamże; zob. także: D. Dietz, L. Oberhauser, L. Mosmann, *Menschliche und künstliche Intelligenz im Vergleich. Über simulierte Subjektivität, digitalen Animismus – und darüber, warum Menschen einfach nicht funktionieren. Bericht zum Vortrag von Prof. Dr. Thomas Fuchs beim KI-Symposium des Heidelberger KFG*, 14.05.2024, w: *Hypotheses* [on-line], <https://hse.hypotheses.org/5786> (dostęp: 29.07.2024).

<sup>3</sup> M. Suleyman, *Nadchodząca Fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat*, tłum. J. Hunia, Kraków 2024, s. 180–181.

<sup>4</sup> F. Kurp, *Sztuczna inteligencja od podstaw*, Gliwice 2023, s. 79–80.

Czy to jest realne i jakie wyjaśnienie tej kwestii rysuje się w duchu klasycznej filozofii (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu)? W artykule zostanie zaprezentowane ujęcie tego zagadnienia przez wybitnego współczesnego myśliciela niemieckiego i zarazem lekarza psychiatrę Thomasa Fuchsa<sup>5</sup>. Jest ono przedstawione w drugiej części poniższych analiz. Natomiast w części pierwszej podjęto próbę wskazania różnicy pomiędzy ludzką a sztuczną inteligencją. Zapoznanie się z ujęciem Fuchsa jest godne uwagi ze względu na całościowe i dogłębne rozpatrzenie omawianej problematyki w kontekście takich pojęć, jak duch ludzki, podmiotowość, poznanie, celowość, życie, samoświadomość.

## LUZKA A SZTUCZNA INTELIGENCJA

Jak słusznie podkreśla Fuchs, postępy symulacji działania ludzkiego sprawiają, że konieczne staje się jasne przedstawienie różnic między ludzką i sztuczną inteligencją. Zapytajmy najpierw o to, jakie rozumienie inteligencji ludzkiej proponuje niemiecki myśliciel. W analizach Fuchsa współbrzmi ono z jednej stron z jej klasycznym pojmowaniem, funkcjonującym w filozoficznych analizach, które nawiązują do myśli Arystotelesa oraz Tomasza z Akwinu<sup>6</sup>. Z drugiej jednak strony Fuchs je poszerza i wzbogaca o punkt widzenia współczesnej antropologii filozoficznej, zwłaszcza tej przedstawionej przez Helmuta Plessnera, jednego z najwybitniejszych współczesnych niemieckich antropologów. Co właściwie mamy na myśli, gdy mówimy o inteligencji – pyta Fuchs. Łacińskie słowo *intellegere* oznacza: zrozumieć, pojmować, wiązać ze sobą.

Jak podkreśla Fuchs, inteligencja we właściwym tego słowa znaczeniu to zdolność dogłębnego rozumienia (wglądu), orientacji, pojętności, również świadomości siebie (samoświadomość). Krótko mówiąc, oznacza ona, że człowiek wie, co myśli, czyni i co się wokół dzieje<sup>7</sup>. Ludzka inteligencja jest więc przede wszystkim zwią-

<sup>5</sup> Thomas Fuchs (ur. 29.09.1958 w Monachium) jest profesorem filozofii i psychiatrii, kierownikiem Katedry Filozoficznych Podstaw Psychiatrii i Psychoterapii im. Karla Jaspersa Uniwersytetu w Heidelbergu. Jest też 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 dzieła Karla Jaspersa w Akademii Nauk w Heidelbergu. Ze szczególnie wielkim uznaniem i zainteresowaniem, a wręcz z zachwytem spotkała się jego czterokrotnie już wznawiana, opublikowana po raz pierwszy w 2020 roku książka pt. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* (Berlin 2020). W 2023 r. Fuchs otrzymał Erich-Fromm-Preis (Nagroda Ericha Fromma) za obronę humanistycznego myślenia w obliczu czysto „naturalistyczno-scjentyistycznego sposobu widzenia człowieka”.

<sup>6</sup> Przykładowo Andrzej Maryniarczyk, wspominając o występowaniu wielu definicji inteligencji, w duchu św. Tomasza określa ją jako m.in. zbiór sprawności intelektualnych, warunkujących ogólną zdolność do poprawnego myślenia i właściwego (celowego) działania oraz zachowania się w różnych sytuacjach (nawet nieprzewidywanych). Por. A. Maryniarczyk, *Inteligencja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 343.

<sup>7</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz – ein kritischer Vergleich*, „Heidelberger Jahrbücher” 6(2021), s. 355. Por. T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmenschen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024); T. Fuchs, *Menschen sind keine Algorithmen*, w: *Die Tagespost*

zana z samoświadomością. Inteligencja bowiem zakłada zdolność ustosunkowania się wobec samego siebie, umiejętność spojrzenia na złożoną sytuację w kontekście własnej osoby tak, aby również móc dostrzec inne rozwiązania w danej sytuacji. Człowiek inteligentny przede wszystkim jest w stanie spojrzeć na siebie samego i na swoją sytuację z nadrzędnej perspektywy, akcentuje niemiecki uczyony<sup>8</sup>. Oznacza to, że potrafi on znaleźć kreatywne rozwiązania, zakładające szersze spojrzenie lub działanie na okrężnej drodze, z uwagi na tę właśnie nadrzędną perspektywę. Wiąże się z tym również odpowiedzialność. Inteligentnie, tym samym z nadrzędnej perspektywy, działa zatem na przykład ten, kto podczas wędrówki przez las znakuje szlak, ażeby później odnaleźć drogę powrotną. Nie inaczej postępuje ktoś, kto swoją wyprawę na urlop przesuwają na kilka tygodni, nie chcąc narażać się na początku ferii na utknięcie w korkach. Do tego niezbędna jest zdolność odniesienia się do danej sytuacji, zobaczenia siebie niejako od zewnątrz, dysponowania zatem samoświadomością lub refleksyjnością (transcendencja siebie)<sup>9</sup>. Helmuth Plessner nazwał to uzdolnienie ekscentryczną pozycją człowieka. Jest ono również istotowym warunkiem jego inteligencji, podkreśla Fuchs<sup>10</sup>.

Ludzka inteligencja charakteryzuje się również tym, że jest zawsze inteligencją osadzoną. Takie określenie jej oznacza bycie ulokowaną w cielesnym, żywym kontekście. Jestem w tym miejscu i postrzegam świat przez pryzmat specyficznej sytuacji<sup>11</sup>. Na tle tego typu widzenia ludzkiej inteligencji Fuchs akcentuje mylący charakter terminu sztuczna inteligencja. Istnieje bowiem tylko ludzka inteligencja. Nie ma takiego rozróżnienia, jak gatunek inteligencji, który dzieli się na dwa rodzaje: ludzką i sztuczną.

Niestety, termin sztuczna inteligencja utrwalił się i dzisiaj nie można już tego faktu wyeliminować. Dlatego, zdaniem Fuchsa, powinniśmy zdawać sobie sprawę z tego, że wszystko, co w niej inteligentne, pochodzi od nas samych. To my programujemy maszyny i umożliwiamy im przebieg procesów obliczeniowych, których sami sobie oszczędzamy. Procesy te są bowiem dziś zbyt złożone, aby człowiek im sprostał

[on-line], <https://www.die-tagespost.de/kultur/menschen-sind-keine-algorithmen-art-220975> (dostęp: 18.08.2024).

<sup>8</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Berlin 2022, s. 43. Jeśli chcę na przykład zachować zdrowie, wówczas będzie to moja nadrzędna perspektywa skłaniająca do wszelakich działań zmierzających do jej ziszczenia, chociażby przez praktykowanie odpowiednich ćwiczeń, właściwe odżywianie, dostarczanie witamin itd.

<sup>9</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 347–348.

<sup>10</sup> Ekscentryczna pozycja to zdolność do relatywizacji własnego punktu widzenia, czyli umiejętność stawiania w centrum odniesień i zainteresowań nie siebie, lecz innej istoty. Por. R. Spaemann, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, s. 471. Według H. Plessnera oznacza ona charakterystyczny ludzki sposób bycia w świecie, określanej przezeń jako ekscentryczna pozycjonalność. Por. H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988, s. 240. Ta umiejętność zaś przejawia się m.in. w rezygnacji z dążenia do czegoś dla nas korzystnego (na czym nam zależy) tylko dlatego, że przyniosłoby szkodę lub zadało ból innej istocie. Zwierzę, na przykład kot, nie wie, jak czuje się mysz, którą się bawi (R. Spaemann, *Grenzen*, s. 471). Zwierzę bowiem to byt o charakterze centrycznym.

<sup>11</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Gespräch M. Hegglin*, w: *Universitätsklinikum Heidelberg* [on-line], [https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Interview\\_zu\\_Verteidigung\\_des\\_Menschen\\_2021.pdf](https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Interview_zu_Verteidigung_des_Menschen_2021.pdf) (dostęp: 28.07.2024), s. 73.

w skończonym czasie. Jak zatem należy rozumieć sztuczną inteligencję? Otóż nie jest to nic innego, jak przeniesienie niektórych funkcji ludzkiej inteligencji na przykład do maszyny. Wszystko, co inteligentne, zostało zaprogramowane i zainstalowane w smartfonie przez inteligentnego programistę. Sam smartfon nie jest ani bezmyślny, ani inteligentny, dlatego tych określeń nie można zastosować do tego urządzenia. Jest jedynie skonstruowany do spełniania swych funkcji.

Życie jest samoorganizacją i samowprawianiem się w ruch (ruchem własnym)<sup>12</sup>, a nie wytwarzaniem i programowaniem. Natomiast życie pojmowane jako świadome przeżywanie<sup>13</sup> jest według Fuchsa warunkiem inteligencji<sup>14</sup>, pojęcie inteligencji pozbawionej świadomości to bowiem „drewniane żelazo”. To wszystko, co wydaje się w jej dokonaniach inteligentne, jest (jak już powiedziano) tylko projekcją naszych własnych inteligentnych uzdolnień. Jej pozorne dążenie do celu lub rozwiązanie problemu, jej rzekome przewidywania lub oceny są bez wyjątku pochodną własnych celów, problemów, rozwiązań i ocen. Wszystko to jako ludzie spisaliśmy w formie programów i przenieśliśmy do mechanizmu, jakim jest sztuczna inteligencja, aby zaoszczędzić sobie pracy obliczeniowej.

W gruncie rzeczy sztuczną inteligencję można, według Fuchsa, porównać do zegara odmierzającego dla nas czas, ponieważ doświadczenie regularnych procesów zachodzących w świecie/przyrodzie (obliczania, doświadczenia<sup>15</sup> i określania czasu<sup>16</sup>)

<sup>12</sup> Sformułowanie „Życie jest samoorganizacją i samowprawianiem się w ruch” to nic innego, niż platoński punkt widzenia życia i duszy. Jest to jego filozoficzne rozumienie, które wskazuje, że życie musi mieć swą zasadę, czyli źródło. Mówiąc innymi słowami, życie samo siebie wywołuje. Por. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen, Grundfragen*, s. 59. Zgodnie z tym, co twierdził Platon, tą zasadą jest dusza. Znakami zaś życia są ruch i samoruch, przy czym ruch pojmowany najszerzej oznacza wszelką zmianę, która ma źródło w sobie. W bycie, który się zmienia, jest źródło tej zmiany, co widzimy na przykładzie nas samych, ponieważ to my myślimy, mówimy, oddychamy, trawimy, odczuwamy.

<sup>13</sup> Wyrażenie to oznacza, że postrzegamy siebie w różnych sferach (emocjonalnej, poznawczej, duchowej), będąc świadomi naszych emocji, naszych myśli, doznań, przeżyć. Jako ludzie przeżywamy zarówno to, że żyjemy, jak i to wszystko, co nas spotyka i czego jesteśmy źródłem. Okazuje się tutaj, jak ważne są świadomość, intelekt i władza duchowa. To bowiem pozwala na dystans do wszystkiego, co przeżywamy.

<sup>14</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 34.

<sup>15</sup> Rzeczywiście doświadczamy takich regularnych zmian (choćby wschód i zachód słońca, dzień i noc, powtarzające się pory roku itp.), które liczymy (stwierdzając na przykład, ile dni minęło od danego faktu), przyjmując pewną miarę, przykładowo doby.

<sup>16</sup> Czas w tradycji arystotelesowsko-tomistycznej jest miarą ruchu (zmian). Istnieje czas obiektywny jako obiektywna zmienność jakiegoś konkretnego (zegar jest narzędziem obiektywnego mierzenia tej zmienności). Czas w sensie metafizycznym (Arystoteles, św. Tomasz) nie istnieje poza miarą zmian. Musi być – według Arystotelesa – obserwowany mierzący czas (człowiek). Czymś innym jest doświadczanie czasu, czyli przeżywanie zmiany czegoś, co jest teraz, co jest oczekiwane, nadeszło i przeszło. Jest ono inne w porównaniu do tego, jak ta zmiana zachodzi obiektywnie. To rozróżnienie nabrało szczególnie znaczenia u Henriego Bergsona i Williama Jamesa. O tym, że czas przeżywany różni się od czasu obiektywnego, wiemy z osobistego doświadczenia. Jest to jakby mierzenie czasu miarą naszych przeżyć. Stąd mówimy: nudzi mi się, szybko minął czas, czekam i czekam, tęsknię itd. Inaczej przeżywam czas, gdy czekam na wizytę u lekarza, inaczej w przypadku oczekiwania na bliską mi osobę, za którą tęsknię. Czas przeżywany ma zatem inne tempo niż czas obiektywny. Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 334. Por. również: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, s. 139–140.

przenieśliśmy do użytecznego mechanizmu<sup>17</sup>. Inteligentny jest nie zegar, ale tylko i wyłącznie zegarmistrz. Tak jak bezsensowną rzeczą byłoby przypisywanie zegarowi wiedzy o czasie, tak czymś absurdalnym jest przypisywanie „inteligentnym robotom” rozumienia języka lub „inteligentnemu autu” umiejętności dostrzegania niebezpieczeństwa<sup>18</sup>. Niestety świadomość, że w sztucznej inteligencji mamy do czynienia tylko z eksternalizacją (przeniesieniem) naszej własnej zdolności obliczania i myślenia, a wraz z tym projekcją nas samych, coraz bardziej zanika lub przynajmniej nie przebija się do powszechnej świadomości<sup>19</sup>.

Zdaniem Fuchsa, Ernst Kapp trafnie pokazał w swojej *Filozofii techniki*, że ludzka technika zasadniczo powstaje dzięki „projekcji organów”, a mianowicie jako projekcja i poszerzenie ciała, jego kończyn i zdolności<sup>20</sup>. Młotek ręczny, pióro, młot, nożyczki, ołówek czy też maszyna do pisania to poszerzone kończyny oraz sztuczne i coraz bardziej zróżnicowane organy (gr. *organon* – narzędzie), którymi się posługujemy w przetwarzaniu świata. Nasze ciało staje się dla nas instrumentem (co już wyraża termin organ), czyli narzędziem, a tym samym prawozorem (punktem wyjścia) dla wszystkich zewnętrznych narzędzi. Sztuczna inteligencja to także projekcja organów, aczkolwiek w stopniu najbardziej spotęgowanym. Od liczydła po Deep Blue maszyny liczące nie są ostatecznie niczym innym, niż rozszerzeniem naszej zdolności do liczenia na palcach. Zdolności, którą oczywiście wyabstrahowaliśmy w logiczne myślenie matematyczne i ostatecznie sformalizowaliśmy w algorytmy<sup>21</sup>.

Narzędzia i automaty, wyposażone w różnorodne pomysłowe mechanizmy oraz dodatkowe źródła energii, od dawna nas przewyższają w wykonywaniu tych specyficznych funkcji, do których zostały wytworzone. Ręczne krosno dokonywało więcej niż mogła utkać ręka. Dlatego też tkacze musieli przegrać z napędzanymi maszynowo krosnami mechanicznymi.

Dzisiejsza automatyzacja to wynik projekcji naszych możliwości natury duchowej. Wraz z rozwojem sztucznej inteligencji coraz bardziej ustępujemy jej pola, przegrywając w szachy, go (starochińską grę planszową) czy też w pokera. Planowanie, głosowanie, podejmowanie decyzji, a nawet prowadzenie samochodu jest nam w coraz większym stopniu odbierane. Co nam pozostaje? Do pewnego stopnia stajemy przed koniecznością usprawiedliwiania się przed naszymi maszynami, doświadczać „prometejskiego wstydu”<sup>22</sup>, który – jak zauważa Fuchs – przewidział już w 1956 roku Günther Anders<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 359. Por. także: T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmenschen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024), s. 3/19.

<sup>18</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 61.

<sup>19</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 359.

<sup>20</sup> Za: T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 61.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Tamże, s. 62. Por. także: T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmenschen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024), s. 8/19. Według Günthera Andersa „prometejski wstyd” powstaje z uczucia niedoskonałości, którego człowiek doświadcza względem swych perfekcyjnie wytworzonych produktów. Por. G. Anders, *Die Antiquarität des Menschen*, Stuttgart 2018, s. 2.

<sup>23</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 62.

Tak jak dotychczasowe narzędzia genezę swoich funkcji i przydatności miały jedynie w naszej cielesnej interakcji ze światem, tak wszystkie sztuczne systemy również pozostają zależne od naszego świadomego i celowo urzeczywistnianego życia, wskazuje niemiecki myśliciel<sup>24</sup>. Wszystkie programy działające w takich systemach są tylko programami „dla nas”. Ich celowe zorientowanie zostało bowiem wyznaczone ‘przez’ i ‘z uwagi’ na człowieka. Systemom bowiem, łącznie z systemem sztucznej inteligencji, o nic nie chodzi. One nic nie wiedzą, niczego nie rozpoznają, nie rozumieją i nie przeżywają ani też do niczego nie dążą.

Zdaniem Fuchsa podobieństwo funkcji sztucznej inteligencji do ludzkich możliwości może być zwodnicze, niezależnie od tego, że jej wyspecjalizowana wyższość jest zadziwiająca. Z uwagi na ten fakt nie powinniśmy pozwolić sobie na wprowadzanie w błąd<sup>25</sup>. Jak słusznie zauważa, nam pozostaje wyłącznie zastrzeżona ekscentryczna pozycja<sup>26</sup>, którą objawia m.in. nasza zdolność do relatywizacji własnego punktu widzenia, czyli umiejętność stawiania w centrum odniesień i zainteresowań nie własnej, lecz innej istoty. Sztuczna inteligencja, będąca w krytycznej ocenie Fuchsa naszym rzekomo sztucznym sobowtórem, to jedynie lustrzane odbicie błędnego rozumienia nas samych<sup>27</sup>. Znaczy to, że nie postrzegamy siebie jako istot obdarzonych duchem (o naturze substancjalnej), lecz widzimy jedynie wymiar materialny i funkcjonalny naszego jestestwa, czyli jako maszynę przetwarzającą informacje<sup>28</sup>. Sztuczna inteligencja jest i pozostanie naszą protezą oraz projekcją naszej własnej inteligencji<sup>29</sup>.

Nawet jeśli nie ma inteligencji pozbawionej świadomości i odwrotnie – doskonała symulacja inteligencji nie generuje świadomości – to jednak, zdaniem niemieckiego uczonego, postępy w technice symulacji mimo wszystko nastąpią. Antropomorfizm, nierozdzielnie związany z ludzkim spostrzeganiem i myśleniem, zbyt łatwo skłania do tego, aby przypisywać naszym maszynom ludzkie intencje, działania, a nawet uczucia<sup>30</sup>. U człokopodobnych robotów odżywa animizm, który traktowaliśmy jako przewyżnione stadium prehistorii lub postrzegaliśmy jeszcze u małych dzieci. Konsekwentnie do takiej skłonności symulowana kaczka w końcu staje się kaczką i symulacja zanika – czy to dlatego, że różnica kategoryjna (istotowa) nie jest już rozumiana, czy też z tego powodu, że ostatecznie wydaje się obojętna. Fakt, że systemy inteligencji sztucznej rzekomo już „myślą”, „wiedzą”, „planują”, „prognozują” lub „podejmują decyzję”, toruje tego rodzaju zjawisku drogę do zacierania granic<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. R. Spaemann, *Grenzen*, s. 471; H. Plessner, *Pytanie o conditio humana*, s. 240.

<sup>27</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 62.

<sup>28</sup> Według Bertholda Walda, gdyby człowiek prawidłowo rozumiał siebie jako istotę obdarzoną duchem, nigdy nie wpadłby na pomysł przypisania inteligencji komputerowi. Wtedy cała dyskusja wyznaczona przez założenie, że istnieją nasza, czyli naturalna, inteligencja oraz sztuczna inteligencja byłaby zbędna. Por. *Rozmowa autora artykułu z Bertholdem Waldem w lutym 2024 roku*.

<sup>29</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 62.

<sup>30</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 360. Myślenie antropomorficzne wyraża się w patrzeniu zwłaszcza na zwierzęta, a także – jak sądzi Fuchs – na maszyny według obrazu, jaki mamy o sobie. Praktycznie zaś jest to przenoszenie cech rozpoznanych u siebie na byty, które usiłujemy zrozumieć, czy też przypisywanie tych cech owym bytom.

<sup>31</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 62–63.



Według Fuchsa ostrzeżenie Hansa Jonasa brzmi z powyższego powodu tym bardziej trafnie: „Ludzki rozum posiada silną i, jak się wydaje, nieodpartą skłonność wyjaśniania ludzkich funkcji w kategoriach zastępujących je artefaktów, a artefaktów w kategoriach pełnionych przez nie ludzkich funkcji. Świadome używanie metaforycznej i mającej podwójny sens terminologii ułatwia tego rodzaju tendencję (tego typu transfer między artefaktem a twórcą)”<sup>32</sup>.

Naturalnie, jak podkreśla Fuchs, można definiować wszelkie pojęcia, takie jak myślenie, decydowanie, inteligencja lub świadomość, czysto behawiorystycznie jako *output* (dane wyjściowe)<sup>33</sup>. To zaproponował już Alan Turing. Tym samym podnosimy maszyny do naszego statusu, degradując siebie samych do rangi maszyn. Tendencja ta jest trudna do zrozumienia. Zwróćmy bowiem uwagę na taki oto fakt: Nagroda Loebnera, przyznawana corocznie od 1991 roku za pierwszy udany test Turinga systemowi AI, nigdy nie musiała zostać wypłacona – ponieważ do tej pory żaden z systemów sztucznej inteligencji nie był w stanie odpowiedzieć na pytania, które opierają się na zdrowym rozsądku i wiedzy uwzględniającej kontekst. Stopniowe zanikanie kategoryalnych (zasadniczych) różnic między oryginałem a symulacją mogłoby mieć doniosłe konsekwencje – przestrzega Fuchs<sup>34</sup>. Niestety istnieje tego rodzaju zagrożenie. Z jednej strony dlatego, że obcowanie ze sztucznymi systemami w coraz większym stopniu będzie zastępować doświadczenia ludzkich interakcji. Jeśli przytulny robot o nazwie Smart Toy Monkey ma służyć jako przyjaciel małych dzieci, „wspierając ich społeczno-emocjonalny rozwój”, a przyjazne roboty opiekuńcze zastępują ludzką opiekę nad pacjentami z demencją i rzekomo słuchają ich historii, lub jeśli psychoterapia odbywa się za pomocą zaprogramowanych procedur on-line, które oszczędzają konieczności wizyty u terapeuty – wówczas maszyny staną się „artefaktami relacji”. Tymczasem zwodzą one ludzi, że rzeczywiście z nimi się komunikują. Dlatego też jednym z podstawowych wymogów wobec systemów sztucznej inteligencji powinno być to, by były jako takie jednoznacznie identyfikowalne, żeby nie wprowadzały w błąd ludzi, którzy podchodzą do nich z nadmierną ufnością – apeluje Fuchs<sup>35</sup>.

W jego opinii większe niebezpieczeństwo jest z drugiej strony w tym, że coraz częściej dobrowolnie przekazujemy decyzje systemom. Są to decyzje przejrzyste tylko dla nielicznych i wymykają się demokratycznej kontroli. Im bardziej złożone staje się społeczeństwo, tym bardziej atrakcyjne może być powierzanie planowania i oceny maszynom, jak ma to już miejsce na giełdzie, czy to dlatego, że wyniki są deklarowane jako bardziej „obiektywne”, czy też dlatego, że gotowość do zrzeczenia się osobistej odpowiedzialności w obliczu złożoności świata stale rośnie. Czy systemy tak samo nas nie przewyższają, podobnie jak Deep Blue przewyższył Garriego Kasparowa?

Oceny zastosowane w systemach AI bez wyjątku mają swe źródło w ludzkim wartościowaniu. Żaden „inteligentny system” sam z siebie nie jest w stanie nam powiedzieć, co jest słuszne, dobre i etycznie wymagane. Im bardziej idea sztucznej inteligencji, jako rzekomo wyższej formy analizy, przewidywania i oceny, się ugrun-

<sup>32</sup> H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973, s. 166.

<sup>33</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 360.

<sup>34</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 63.

<sup>35</sup> Tamże, s. 64.

towuje, tym bardziej popada w zapomnienie to, że decyzje, ze wszystkimi ich nieodokreślonymi zmiennymi, mogą być ostatecznie podejmowane tylko przez samych ludzi. Tak samo zapomina się o tym, że w rzeczywistości niewiele jest koncernów i informacyjno-technicznych elit, które podejmują miarodajne rozstrzygnięcia i przy użyciu big data potrafią kontrolować coraz więcej obszarów społeczeństwa. Bardzo często ostrzeżenia przed przejęciem władzy przez inteligentne maszyny wydają się bezsensowne, ponieważ przypisują one systemom pozbawionym świadomości samowolę. Jako „duchy gotowe służyć” systemy sztucznej inteligencji potrafiłyby rzekomo głęboko zmienić stosunki władzy w społeczeństwie. Niemiecki uczony celnie więc zauważa, że to nie maszyny przejmują kontrolę, lecz ci, którzy je posiadają i kontrolują<sup>36</sup>.

W tych porównawczych analizach warto jeszcze, za przykładem Fuchsa, uwzględnić graficzny sposób ich prezentacji<sup>37</sup>. Pozwoli on dostrzec zasadnicze różnice między ludzką i sztuczną inteligencją:

INTELIGENCJA LUDZKA	INTELIGENCJA SZTUCZNA
Żywa	Martwa
Spontaniczność, sama jest przyczyną	Zewnętrzne uruchamianie, włączanie
Podmiotowość w ciele/ucieleśniona, cielesność	Żadna ucieleśniona podmiotowość
Doznawanie, samoświadomość, to, co wewnętrzne	Żadna świadomość, to, co czysto zewnętrzne
Refleksyjność, dogłębne pojmowanie, wgląd do wnętrza, rozumienie tego, co się czyni	Żadna refleksyjność, wejście – wyjście, przekształcanie bez rozumienia
Ekscentryczna pozycja: widzenie siebie z zewnątrz, orientacja, to znaczy widzenie siebie samego w relacji do sytuacji	Żadna ekscentryczna pozycja, żadna orientacja, dlatego tylko symulacja inteligencji; w przypadku robotów obliczanie relacji maszyna–otoczenie (samodzielne modelowanie – ale bez samodzielnego odniesienia)
Relacje z innymi, przyjmowanie perspektywy	Brak relacji
Odnoszenie się do przyszłości, przewidywanie, rozwiązywanie problemów	Brak odniesienia do przyszłości
Podejmowanie decyzji poprzez rozważanie wyobrażonych alternatyw	Wybór opcji zgodnie ze specyfikacją programu
Rozwiązywanie problemów	Rozwiązywanie problemów tylko z punktu widzenia użytkownika

<sup>36</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 359–360.

<sup>37</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 59–60.

Uczenie się na podstawie doświadczeń	Adaptacja na drodze treningu przetwarzania danych wejściowych
Rozpoznawanie podobieństw, postrzeganie kształtów, intuicja	Wybór wzorców zgodnie ze statystyczną zgodnością (podobieństwo istnieje tylko z punktu widzenia użytkownika)
Ogólność	Wysoce wyspecjalizowana

Według Fuchsa rozstrzygające wyzwanie sztucznej inteligencji leży w kwestii, którą ona kieruje do nas i do naszego obrazu o sobie<sup>38</sup>. Można tę kwestię wyartykułować w formie wielu pytań. Czy nasze człowieczeństwo wyczerpuje się w tym, co można przełożyć na symulację i technologię? Czy składa się ono wyłącznie ze złożonych algorytmów neuronalnych, informacji i danych<sup>39</sup>, a nasze przeżywanie egzystencji jest jedynie epifenomenem<sup>40</sup>? Czy życie można w pełni opisać jako zamknięty układ regulacyjny<sup>41</sup>, czy też polega ono raczej na podmiotowości, na samoaktywności i egzystencji bytu żyjącego, odczuwającego i duchowo-cieleśnego? – pyta dalej Fuchs<sup>42</sup>.

Ponieważ technika przerasta wiele naszych wyspecjalizowanych zdolności, wzywa nas do tego, aby na nowo odkryć, na czym naprawdę polega specyficznie ludzkie bytowanie. Do nas należy decyzja, czy chcemy mierzyć się z osiągnięciami AI i porównując się do nich, coraz częściej postrzegać siebie jako istoty ułomne, coraz bardziej niewydolne, czy też w obliczu naszych maszyn chcemy zastanowić się nad właściwym człowieczeństwem<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> Tamże, s. 65; por. także: T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 361.

<sup>39</sup> J. Harari, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017, s. 445.

<sup>40</sup> W interpretacji B. Walda według zwolenników sztucznej inteligencji epifenomenem jest ludzkie poznanie, uczenie się i inne umiejętności w porównaniu z tym, co robi i może robić maszyna. Nasze kwalifikacje byłyby podobne, ale nie takie same, czyli nie dorównują umiejętnościom sztucznej inteligencji. Por. *Rozmowa autora artykułu z Bertholdem Waldem w lipcu 2024 roku*.

<sup>41</sup> Byłoby to materialistyczne zapatrywanie, które wyklucza ducha, sprowadzając człowieczeństwo do procesów fizyko-biochemicznych. Algorytm można określić jako przepis czy procedurę (program), według której funkcjonuje sztuczna inteligencja, jakkolwiek nie tylko ona. Przepis ten dotyczy wykonania jakiegoś zadania i może być pisany na różne sposoby w zależności od tego, w jakiej materii jest realizowane to zadanie oraz kto je realizuje itd. Przepis niekoniecznie musi być wyrażony w liczbach arabskich.

<sup>42</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 65. Por. także: T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 361.

<sup>43</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 65. Por. także: T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmenschen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024), s. 8/19.

## MASZYNOWE UCZENIE SIĘ

Obecnie mamy do czynienia z nową generacją sztucznej inteligencji, mianowicie z „uczącymi się maszynami”<sup>44</sup>. Czy wolno tak sądzić, to znaczy, czy rzeczywiście możemy odnosić proces uczenia się do maszyn? Na problem ten patrzy Fuchs z dużym sceptycyzmem. Oczywiście jego pogląd może z jednej strony zabrznieć kontrowersyjnie. Nie powinno to zresztą dziwić z uwagi na różnorodność ujęć problematyki uczenia się, wyartykułowanych w postaci wielu definicji czy określeń. Zagadnienie to jest niewątpliwie złożone, również z tego względu, że wyróżnia się wiele modeli uczenia maszynowego<sup>45</sup>. Z drugiej jednak strony stanowisko niemieckiego myśliciela osadzone jest na gruncie klasycznego pojmowania człowieka (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu) jako istoty o szczególnym statusie: obdarzonej duchem, rozumem, zdolnością poznania prawdy i realizującej się w otwarciu na całą rzeczywistość. I właśnie takie postrzeganie człowieka wyznacza u Fuchsa rozumienie uczenia się, zgodnie z którym w swym właściwym znaczeniu realizuje się ono wyłącznie w przypadku człowieka. W ten sposób niemiecki uczoney artykułuje swój głos w obronie człowieka, który rozbrzmiewa donośnie, zwłaszcza w cytowanej już wiele razy książce *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Jak zatem Fuchs charakteryzuje tę jedną z podstawowych form działalności ludzkiej? Otóż, jak wykażą to poniższe rozważania, przedstawia i precyzuje ją odpowiednio do analizowanego aspektu koncepcji „uczenia się maszyn”. Omawianą przez Fuchsa koncepcję „uczenia się maszyn” w literaturze przedmiotu określa się jako głębokie uczenie maszynowe<sup>46</sup>. Prawie zawsze owo uczenie jest związane ze sztucznymi sieciami neuronowymi<sup>47</sup>. Pod pojęciem uczenia maszynowego ma na myśli taki właśnie jego model (sposób), który jest oparty wyłącznie na tych sieciach. Jak podkreśla Fuchs, sztuczne neuronalne układy są w stanie symulować adaptacyjne zdolności mózgu<sup>48</sup>. „Podobnie jak w przypadku biologicznych synaps, połączenia między neuronami w modelach stworzonych komputerowo są uszeregowane numerycznie i dostosowują

<sup>44</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 48. Maszynowe uczenie się należy obecnie do najważniejszych sfer tego, co nazywamy sztuczną inteligencją. Można je porównać do silnika napędzającego funkcjonowanie sztucznej inteligencji. Por. F. Kurp, *Sztuczna inteligencja*, s. 18–19.

<sup>45</sup> W obecnym stanie rozwoju sztucznej inteligencji możemy wyróżnić trzy klasyczne modele uczenia maszynowego. Por. F. Kurp, *Sztuczna inteligencja*, s. 77.

<sup>46</sup> F. Kurp, *Sztuczna inteligencja*, s. 79–80.

<sup>47</sup> W ostatnim dziesięcioleciu uczenie maszynowe, a ściślej – sieci neuronowe, przyczyniły się do eksplozji rozwoju SI. Naukowcy wykorzystali sieci neuronowe, aby poczynić bezprecedensowe postępy w rozwiązywaniu otwartych problemów w takich obszarach, jak rozpoznawanie obrazów, przetwarzanie dźwięku, modelowanie języka i wiele innych. Najnowocześniejsze sieci neuronowe często przewyższają zdolności ludzi w tych dziedzinach. Por. P. Kuznetsov, R. Edmunds, T. Xiao, H. Iqbal, R. Puri, N. Golmant, S. Shih, *Kontraktyderyjne uczenie maszynowe, „Napędy i Sterowanie”* 7/8(2021), s. 80.

<sup>48</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 48. Por. także: T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 361.

się w trakcie procesu treningu do danych wejściowych sygnałów. Często używane połączenia są wzmacniane, a rzadko przerywane<sup>49</sup>.

Systemowi przedstawia się (pokazuje) tysiące podobnych wzorów, na przykład różne wersje twarzy, aż zareaguje na najbardziej prawdopodobny powtarzający się układ pikseli (tzn. na taki, jaki będzie się zgadzał z jego pierwowzorem), tj. „rozpoznana” twarz. Takie systemy, powszechnie obecne, są również w stanie odróżnić na przykład psy od kotów, identyfikować głosy za pomocą mikrofonów telefonów komórkowych lub wykonywać tłumaczenia.

Wszystko to oznacza godny zauważenia postęp. Czy jednak można tutaj mówić rzeczywiście o „rozpoznawaniu” i „uczeniu”? – słusznie pyta Fuchs<sup>50</sup>. Oczywiście system niczego nie rozpoznaje, ponieważ doświadczenie rozpoznawania, znajomości lub konstatacji podobieństwa („widziałem to wcześniej”, „to wygląda jak...”) jest całkowicie poza jego możliwościami. Dlatego potrzebuje on tysięcy lub milionów obrazów komputerowych (pikseli), zanim będzie w stanie odróżnić wzór kota z wystarczającym prawdopodobieństwem. Tymczasem dziecku wystarczy tylko kilka przykładów, aby rozpoznało dany typ.

Rozpoznawania postaci i ich podobieństwa nie można jednak zredukować do statystycznego prawdopodobieństwa zgodności układu/rozkładu pikseli. (Dodajmy, że chodzi tutaj o zgodność między oryginałem, którym jest na przykład twarz człowieka, a jego reprezentacją cyfrową, która jest wyrażona w pikselach.) Rozpoznanie to ma bowiem charakter analogowy, a nie cyfrowy<sup>51</sup>. Trzeba zatem zapytać, czym jest poznanie analogowe. Poznanie to, zdaniem Fuchsa, czy to dotyczące postaci (*Gestalten*), czy też podobieństwa między przedmiotami, a więc „percepcja analogowa”, to holistyczna (całościowa) percepcja postaci i uchwycenie jej specyfiki. Powstaje ono zaś poniekąd „w jednym spojrzeniu”, w mgnieniu oka (*mit einem Blick*). Nie może więc być tożsame ani ze zbiorem jakichś danych jednostkowych, ani też być przyporządkowane jakimś symbolom<sup>52</sup>.

Uczenie się ludzkie natomiast oznacza nabywanie umiejętności poprzez świadomie przeżyte doświadczenie. Ponieważ tego rodzaju doświadczenie jest poza możliwościami AI, lepiej jest mówić nie o „uczących się maszynach”, lecz jedynie o „systemach adaptacyjnych” – akcentuje Fuchs<sup>53</sup>. Wprawdzie wbrew temu twierdzi się, że również „uczenie się maszyn” miałyby dokonywać się na podstawie doświadczeń<sup>54</sup>. Słowo doświadczenie w powyższym stwierdzeniu może być jednak rozumiane tylko w dalece metaforycznym czy też w specyficznym znaczeniu. Doświadczać może bowiem tylko żywa istota, w tym także zwierzę, na przykład bólu, smutku, radości itp., ale już nie komputer. Doświadczyć to m.in. spostrzec coś bezpośrednio zmysłowo albo doświadczyć wewnętrznie swojego stanu psychicznego (uświadomić sobie własne

<sup>49</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 48.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 45.

<sup>52</sup> Zob. *Wywiad autora artykułu z Thomasem Fuchsem w sierpniu 2024 roku*.

<sup>53</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 359.

<sup>54</sup> F. Kurp, *Sztuczna inteligencja*, s. 19.

przeżycia), na przykład tego, że jestem smutny albo wesoły (znaczenie węższe), także przypomnieć sobie coś, uchwycić swoistość czegoś (szersze znaczenie)<sup>55</sup>.

Określenie systemu AI jako mechanizmu adaptacyjnego oznacza i zakłada jednocześnie coraz precyzyjniejsze i coraz bardziej adekwatne wskazywanie przezeń zgodności/odpowiedniości pomiędzy reprezentacją cyfrową, utrwaloną w formie pikseli, równań, wzorów czy innego rodzaju reprezentacji, a oryginałem. Podkreślimy to jeszcze raz nieco innymi słowami: Maszyny nie uczą się we właściwym tego słowa znaczeniu (to jest charakterystycznym dla człowieka), gdyż dokonuje się to na drodze doświadczenia i za sprawą świadomego przeżycia<sup>56</sup>. Tylko istoty żywe mogą się uczyć, ponieważ istotnym elementem uczenia się jest świadome przeżycie i rozumienie, podkreśla Fuchs<sup>57</sup>. W tym miejscu może zostać postawiony zarzut, że maszyny również się uczą, jakkolwiek na swój sposób. W odpowiedzi zapytajmy najpierw: Co to znaczy, że maszyny uczą się w swoim własnym sensie? Jeśli termin uczenie się oznacza bycie świadomym tego, czego się nauczyliśmy, i właśnie dzięki temu możemy dostrzec własne postępy w poznaniu i wiedzy, to w tym sensie maszyny w ogóle się nie uczą. Inaczej mówiąc, nie można sądzić, że maszyny „na swój sposób” czegoś się nauczyły, tylko dlatego, że informacje wytwarzane w trakcie uczenia maszynowego w końcowym etapie tego procesu są bardziej złożone niż w jego początkowej fazie. Nie ma tu bowiem żadnego procesu samoświadomości posiadanej wiedzy. Tymczasem uczenie się zawsze oznacza, że znam nowo nabytą wiedzę i rozumiem ją. Wtedy rzeczywiście czegoś się nauczyłem<sup>58</sup>.

Fuchs przytacza też podobny w swej wymowie, choć innego rodzaju, eksperyment potwierdzający powyższą tezę (czyli dotyczący możliwości uczenia się maszyn). „Uczący się system” był w stanie na przykład zidentyfikować fotografie krów w najróżnorodniejszych pozycjach i wycinkach. Gdy zaprezentowano mu jednak krowę na brzegu morza, pomylił ją ze statkiem – wcześniej bowiem przetwarzał obrazy krów tylko na łąkach i polach. Bez tego kontekstu system popełnił błąd. Oznacza to jednak, że pomimo tysięcy uruchomień obrazu tak naprawdę system ten nie rozpoznał także wcześniej ani jednej krowy. Tymczasem każde małe dziecko rozpoznałoby krowę na plaży jako krowę, nawet po niewielu kontaktach z tym zwierzęciem<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Por. A.B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, s. 337.

<sup>56</sup> Gdy, dla przykładu, studenci wypełniając testy, przypadkowo trafnie udzielają odpowiedzi, kiedy była bitwa pod Cedynią, nie znaczy to, że rzeczywiście znają jej datę. Tymczasem w przypadku ludzkiego uczenia się chodzi o zdobywanie uzasadnionych przekonań, a to wymaga świadomego doświadczenia, zwanego także przeżyciem.

<sup>57</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 49.

<sup>58</sup> Takie stanowisko zajmuje również prof. B. Wald. Por. *Wywiad autora artykułu z Bertholdem Waldem w sierpniu 2024 roku*.

<sup>59</sup> T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 358. My rozpoznajemy na przykład krowę niezależnie od kontekstu, czyli nie jest ważne, gdzie ona będzie. Tymczasem system informatyczny „nauczył się” rozpoznawać konkretny wzór pikseli (czyli obraz komputerowy) w konkretnym kontekście (zielone łąki, mleczarnia, obora). Jeżeli nie jest uwzględniony taki rodzaj kontekstu i zwierzę to pojawia się w nieznanym dla tego systemu kontekście/otoczeniu (rozumianym jako dane, które posiada maszyna), wówczas nie rozpoznaje on tego wzorca i system jest zdezorientowany (na przykład jeżeli maszyna nie otrzymała do bazy zdjęć Księżycy, wtedy nie rozpozna krowy na tle Księżycy).

Wydaje się jednak, iż może tu zrodzić się jeszcze jeden zarzut, a mianowicie: Fuchs nie dość dostatecznie wyakcentował obiektywny element uczenia maszynowego, tzn. jego skutek w postaci nowych funkcji (choćby rozpoznawania twarzy, analizy sekwencji genów, badań rynkowych), a jedynie dobrze przedstawił element podmiotowy uczenia, czyli doświadczenie. Trzeba jednak podkreślić w duchu myśli Fuchsa, że podmiotowa strona uczenia, którą niemiecki badacz pojmuje jako świadome doświadczenie i rozumienie, jest decydująca. Znajduje to również potwierdzenie w przypadku uczenia maszynowego. W procesie tym „karmimy” maszyny informacjami, wykorzystując różne sposoby, wprowadzamy algorytmy, w rezultacie pojawia się oczekiwany efekt. Jest to w rzeczywistości coś obiektywnego ze strony maszyny, ale nie można tego nazwać uczeniem się, ponieważ nie ma nic wspólnego z poznaniem i rozumieniem, tj. z podmiotową stroną tego aktu<sup>60</sup>.

Fuchs wskazuje, że widzimy tutaj jednocześnie, jak bardzo bezpodstawnie oraz lekkomyślnie pojęcie inteligencji przyznaliśmy maszynom. Powinniśmy więc być świadomi tego, że pomiędzy możliwościami adaptacji i obliczania systemu komputerowego a umiejętnością spostrzegania, dogłębnego zrozumienia i myślenia człowieka istnieje różnica nie tylko gradualna, lecz fundamentalna<sup>61</sup>.

Dotychczas najbardziej imponującą wydajnością adaptacji, znacznie bogatszą w warianty i strategię niż szachy, wykazał się opracowany dla gry go w 2017 roku system AlphaGo Zero (prawdopodobnie najbardziej złożona gra planszowa ze wszystkich gier). Poprzedni system AlphaGo pokonał najlepszych na świecie chińskich graczy go po tysiącach gier treningowych. AlphaGo Zero nie był jednak w ogóle szkolony, ale pozornie „wyuczył się” gry samodzielnie, rozgrywając około pięciu milionów gier przeciwko sobie w ciągu trzech dni, doskonaląc przy tym, zgodnie z zasadami gry, początkowo losowo generowane warianty. „Autodydaktyk” następnie rywalizował ze swoim poprzednikiem i miażdżył (stosunkiem 100 : 0) starszy system, który wciąż trenował według ludzkich modeli. Oczywiście warianty opracowane przez AlphaGo Zero przewyższają nawet najlepsze dotychczasowe ludzkie strategię go.

Ta „walka przeciwko sobie samemu” na wirtualnej planszy przypomina nie tylko uwięzionego przez gestapo dr. B. w *Noweli szachowej* Stefana Zweiga. Ma ona nawet pewne cechy mityczne, jeśli się pomyśli o toposie<sup>62</sup> młodego bohatera, który po samotnych przygotowaniach w końcu wychodzi z ukrycia i triumfalnie pokonuje starszego rywala. Takie skojarzenia świadczą tylko o tym, jak łatwo ulegamy projekcjom i antropomorfizmom<sup>63</sup>, gdy mamy do czynienia ze sztucznymi systemami. W rzeczywistości AlphaGo Zero nie gra przeciwko sobie, jak torturowany w izolacji

---

<sup>60</sup> Tak samo uważa prof. B. Wald. Zob. *Wywiad autora artykułu z Bertholdem Waldem w sierpniu 2024 roku*.

<sup>61</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 49.

<sup>62</sup> Topos to, na przykład, element jakiejś kultury jako jej specyficzny ideał, wzorzec czy też jakaś idea (motyw) utrwalona w literaturze.

<sup>63</sup> Jak to w dalszych analizach jeszcze jaśniej się ukaże, przypisywanie zdolności uczenia się i samokształcenia osiągnącemu rekordowe wyniki systemowi AlphaGo Zero jest bezzasadne. Ludzie antropomorfizują, mówiąc, że system ten „nauczył się” i wygrywa. Tak absolutnie nie jest. Również i jego funkcjonowanie to nic innego, niż realizacja algorytmu zgodna z wyznaczonym przez programistę celem.

dr B., gdyż według Fuchsa w ogóle nie jest podmiotem osobowym<sup>64</sup>. Permutacje<sup>65</sup> algorytmów, będąc bezstronne (emocjonalnie obojętne), dzielą się na białe i czarne, bez możliwości identyfikacji systemu z jedną ze stron. Zwycięstwo białych odpowiada jedynie wyznaczonemu przez programistów celowi.

System nie ma też rywala, przeciwko któremu mógłby grać, ponieważ nie ma żadnego innego. Według Georga W. Hegla, jak przypomina Fuchs, inny jest zawsze „innym mnie samego”<sup>66</sup>. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do systemu. Jeśli nie ma on relacji z samym sobą, to również nie ma jej z innym. W rzeczywistości jego „przeciwnik” to tylko nowe dane wchodzące do systemu (*input*), które są przetwarzane z taką samą obojętnością, jak własne dane. System w ogóle nie może przyjąć perspektywy przeciwnika. Oczywiście AlphaGo Zero również nie chce wygrać. Może nam się tylko tak wydawać.

Faza treningowa systemu z rosnącą selekcją skutecznych algorytmów<sup>67</sup> przypomina proces uczenia się, a warianty go, które pojawiają się na nowo przy milionach permutacji w trakcie gry, mają oczywiście przewagę nad ludzkimi strategiami. Jest to wystarczająco imponujące. Pozostaje jednak faktem, że nie chodzi tu o internalizację i przyswajanie (zdobycie) doświadczenia. To bowiem czyni uczenie się żywym procesem<sup>68</sup>. W rzeczywistości ma tu miejsce automatyczna optymalizacja algorytmów<sup>69</sup>, zgodnie z zewnętrznym określonym celem. Tymczasem uczenie się w sensie doświadczenia, pojmowania kontekstu, zdobywania głębokiego rozumienia jest zawsze związane ze świadomym doświadczeniem<sup>70</sup>.

Doświadczenie, jak stwierdzono, a tym bardziej przeżywanie świadome, to rzeczywistość nieosiągalna dla maszyn. Dlaczego? Musiałyby one bowiem uzyskać status świadomości, co jednak nie może się stać. Oczywiście świadomość maszyn dla wielu transhumanistów, w tym Raya Kurzweila, to kwestia niedalekiej stosunkowo przyszłości, a ich magicznym słowem jest złożoność. Wystarczy bowiem, jak wskazuje Fuchs, kreowanie coraz bardziej złożonych programów, układów scalonych i modułów oraz podwyższanie ich sprawności obliczeniowej, następnie połączenie komputerów ze sobą i z sieciami uczącymi się, by świadomość w pewnym momencie „wyłoniła się”

---

<sup>64</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 50. Por. także: T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung*, s. 11.

<sup>65</sup> Permutacja to ułożenie elementów zbioru skończonego w określonym porządku.

<sup>66</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 50.

<sup>67</sup> Algorytm można określić jako dawanie odpowiedzi na pytanie w języku cyfrowym wedle ściśle określonych kroków.

<sup>68</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 50. Por. także: T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz*, s. 358.

<sup>69</sup> Twierdzi się też zupełnie przeciwnie, a mianowicie że uczenie maszynowe to proces zmian zachodzących autonomicznie. Por. F. Kurp, *Sztuczna inteligencja*, s. 18–19. Przy takim jednak rozumieniu system SI musiałby sam pozyskiwać informacje o środowisku, a tymczasem to programista określa, co on może z niego zaczerpnąć. Również najbardziej współczesne systemy SI AlphaGo i DQN nie okazały się same w sobie autonomiczne, jakkolwiek zdaniem Mustafy Suleymana pokazały one, jak w przyszłości mogłyby wyglądać taki samodoskonający się system. Por. M. Suleyman, *Nadchodząca Fala*, s. 178.

<sup>70</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 50.



z systemu<sup>71</sup>. Są to jednak tylko szumne obietnice, ponieważ ich założenie nie jest zasadne<sup>72</sup>. Dlaczego tak należy sądzić? Świadomość to nie algorytm, bez względu na to, ile poszukuje się jej definicji funkcjonalnych (a zatem błędnych ujęć), aby uczynić ją kompatybilną z procesami obliczeniowymi. Poza tym świadomość nie jest tylko świadomością czegoś, więc nie sposób wytworzyć ją z informacji. Świadomość jest zawsze samoświadomością i żeby istniała, musi istnieć jej podmiot. Nie wystarczy bowiem, że informacje są albo zostają ze sobą powiązane w niezwykle złożony sposób. Jest to zupełnie inna kompozycja.

Fuchs dostrzega wprawdzie zagrożenie w tym, że świadomość mogłaby zostać w pewnym momencie stworzona w maszynie, jakkolwiek traktuje to jako utopię i iluzję. Według niego niebezpieczeństwo pojawiłoby się w tych obszarach wtedy, gdybyśmy przestali odróżniać sztucznie stworzoną świadomość, twierdząc: Ach, tak naprawdę nie ma już znaczenia, czy jest to świadomość symulowana czy też rzeczywista<sup>73</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Z jednej strony coraz częściej postrzegamy i rozumiemy siebie na podobieństwo maszyn, a z drugiej podnosimy je do rangi nowych podmiotów. Dzieje się to w przypadku wątpliwej koncepcji sztucznej inteligencji<sup>74</sup>. W obliczu takiej tendencji Fuchs, kierując się ideą obrony klasycznego rozumienia człowieka, również w kontekście rozważań o uczeniu maszynowym, akcentuje wyjątkowy status istoty ludzkiej w świecie. Uwagę zwraca oryginalność rozważań niemieckiego myśliciela, które rozwijał w dyskusji ze stanowiskiem naturalizmu i materializmu. Dotyczy to rozumienia zarówno ludzkiej, jak i sztucznej inteligencji. Fuchs w swoich przemyśleniach stara się nakreślić i wskazać radykalną różnicę między ludzkim uczeniem się a tzw. uczeniem maszynowym, które dokonuje się w procesie trenowania AI. Unikalny rys jego rozważań zaznacza się także w rozumieniu jednego z aspektów poznania o charakterze analogowym, przywołanym w kontekście uczenia maszynowego.

Myśl Thomasa Fuchsa warto przywoływać w dalszej dyskusji o sztucznej inteligencji, gdyż jego interesujący dorobek w tym zakresie, odwołujący się nie tylko do filozofii, ale i współczesnej biologii, zasługuje na analizę ze względu na kilka jeszcze kwestii. Chodzi tu m.in. o wyjaśnienie, że osoby to nie programy i odwrotnie: programy nie są osobami; a następnie ukazanie postępującej symulacji działania ludzkiego, a na jej tle radykalnej różnicy między oryginałem a imitacją. Wreszcie doniosłym aspektem, na jaki powinno się zwrócić uwagę w dociekaniach Fuchsa, jest związek problematyki uczuć ze sztuczną inteligencją. W analizach na ten temat

<sup>71</sup> Tamże: Fuchs, ironizując, pisze, że w takim razie nawet „inteligentna lodówka” musiałaby w pewnym momencie stać się „zbyt ciepła”, gdyby tylko w jej elektroniczny mózg wbudowano wystarczająco dużo systemów samomodelujących i oceniających.

<sup>72</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 50–51.

<sup>73</sup> *Ohne Leben kein Bewusstsein, Thomas Fuchs im Gespräch mit Karsten Wendland*, Karlsruhe: KITopen 2021, s. 32–34, <https://doi.org/10.5445/IR/1000139793>.

<sup>74</sup> T. Fuchs, *Menschen sind keine Algorithmen*, w: *Die Tagespost* [on-line], <https://www.die-tagesspost.de/kultur/menschen-sind-keine-algorithmen-art-220975> (dostęp: 18.08.2024).

zapewne cennym źródłem okaże się jego najnowsza pozycja *Verkörperte Gefühle*, która ma się ukazać w listopadzie 2024 roku w wydawnictwie Suhrkamp (Stuttgart).

## **CZY SZTUCZNA INTELIGENCJA UCZY SIĘ JAK CZŁOWIEK? STANOWISKO THOMASA FUCHSA**

### STRESZCZENIE

W artykule zaprezentowano i podjęto próbę oceny jednego z modeli uczenia maszynowego, zwanego głębokim, na gruncie i w duchu klasycznej myśli antropologicznej. Omówiono punkt widzenia cenionego współczesnego myśliciela i lekarza psychiatry Thomasa Fuchsa. Jego zdaniem uczenie we właściwym sensie dokonuje się na podstawie świadomie przeżytych doświadczeń, co zakłada także głębokie rozumienie, poznanie odpowiednie do kontekstu, autonomię i celowe ukierunkowanie własnych aktów. Wszystko to jest jednak poza możliwościami systemów AI. Dlatego należy traktować je nie jako systemy uczące się, lecz adaptacyjne. W każdym razie pomiędzy możliwościami adaptacji i obliczania systemu komputerowego z jednej strony, a z drugiej – uczenia się ściśle związanego ze świadomie przeżywanymi doświadczeniami istnieje różnica nie tylko gradualna, lecz fundamentalna. Nawet AlfaGo Zero na etapie swego treningu zaledwie przypomina proces uczenia się, ponieważ w jego trakcie nie dokonuje się internalizacja doświadczenia, lecz dzieje się wyłącznie automatyczna optymalizacja algorytmów zgodnie z zewnętrznym określoną celem. Znaczną część rozważań poświęcono także porównaniu inteligencji ludzkiej ze sztuczną.

## **DOES ARTIFICIAL INTELLIGENCE LEARN LIKE A HUMAN? POSITION OF THOMAS FUCHS**

### SUMMARY

This paper presents and attempts to evaluate a model of machine learning, called deep learning, on the basis and in the spirit of classical anthropological thought. The point of view of the respected contemporary thinker and psychiatrist T. Fuchs. In his view, learning in the true sense of the word takes place on the basis of consciously lived experience, which also presupposes deep understanding, contextual comprehension, autonomy and purposeful direction of one's own actions. All this, however, is beyond the capabilities of AI systems. Therefore, they should not be considered as learning systems, but as adaptive systems. In any case, there is not just a gradual but a fundamental difference between the adaptive and computational capabilities of a computer system, on the one hand, and learning, which is closely linked to conscious experience, on the other. Even AlphaGoZero bears little resemblance to a learning process at the stage of its training, since no internalisation of experience takes place during its training, but only automatic optimisation of the algorithms according to an externally defined

goal. A significant part of the discussion is also devoted to the comparison between human and artificial intelligence.

## LERNT KÜNSTLICHE INTELIGENZ WIE EIN MENSCH? POSITION VON THOMAS FUCHS

### ZUSAMMENFASSUNG

In diesem Beitrag wird ein Modell des maschinellen Lernens, das sogenannte Deep Learning, auf der Grundlage und im Geiste des klassischen anthropologischen Denkens vorgestellt. Dieser Text ist auch ein Versuch das Modell zu bewerten. Die Sichtweise des angesehenen zeitgenössischen Denkers und Psychiaters T. Fuchs wurde besprochen. Seiner Ansicht nach findet Lernen im eigentlichen Sinne auf der Grundlage bewusst gelebter Erfahrung statt, was auch tiefes Verstehen, kontextangemessenes Erkennen, Autonomie und zielgerichtete Steuerung des eigenen Handelns voraussetzt. All dies liegt jedoch außerhalb der Möglichkeiten von KI-Systemen. Daher sollten sie nicht als lernende, sondern als adaptive Systeme betrachtet werden. In jedem Fall besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein grundlegender Unterschied zwischen den adaptiven und rechnerischen Fähigkeiten eines Computersystems einerseits und dem mit bewusst gelebten Erfahrungen eng verbundenen Lernen andererseits. Auch AlphaGo-Zero ähnelt in der Phase seines Trainings kaum einem Lernprozess, da während des Trainings keine Verinnerlichung von Erfahrungen stattfindet, sondern nur eine automatische Optimierung der Algorithmen nach einem von außen vorgegebenen Ziel. Ein wesentlicher Teil der Überlegungen ist auch dem Vergleich zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz gewidmet.

### BIBLIOGRAFIA

- Anders G., *Die Antiquarität des Menschen*, Stuttgart 2018.
- Dietz D., Oberhauser L., Mosmann L., *Menschliche und künstliche Intelligenz im Vergleich. Über simulierte Subjektivität, digitalen Animismus – und darüber, warum Menschen einfach nicht funktionieren. Bericht zum Vortrag von Prof. Dr. Thomas Fuchs beim KI-Symposium des Heidelberger KFG, 14.05.2024, w: Hypothesen* [on-line], <https://hse.hypothesen.org/5786> (dostęp: 29.07.2024).
- Fuchs T., *Menschen sind keine Algorithmen*, w: *Die Tagespost* [on-line], <https://www.die-tagespost.de/kultur/menschen-sind-keine-algorithmen-art-220975> (dostęp: 18.08.2024).
- Fuchs T., *Menschliche und künstliche Intelligenz – ein kritischer Vergleich*, „Heidelberger Jahrbücher“ 6(2021).
- Fuchs T., *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, in: *Zeitschrift Menschen* [on-line], <https://www.zeitschriftmensen.at/content/view/full/123752> (dostęp: 27.07.2024).

- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen. Gespräch M. Hegglin*, w: *Universitätsklinikum Heidelberg* [on-line], [https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Interview\\_zu\\_Verteidigung\\_des\\_Menschen\\_2021.pdf](https://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/fuchs/Interview_zu_Verteidigung_des_Menschen_2021.pdf) (dostęp: 28.07.2024).
- Fuchs T., *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Berlin, 2022.
- Harari J., *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Jonas H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Göttingen 1973.
- Kurp F., *Sztuczna inteligencja od podstaw*, Gliwice 2023.
- Kuznetsov P., Edmunds R., Xiao T., Iqbal H., Puri R., Golmant N., Shih S., *Kontraktyderyjne uczenie maszynowe*, „Napędy i Sterowanie” nr 7/8(2021), s. 80–89.
- Maryniarczyk A., *Inteligencja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, k. 343–344.
- Ohne Leben kein Bewusstsein. Thomas Fuchs im Gespräch mit Karsten Wendland*, Karlsruhe: KITopen 2021, <https://doi.org/10.5445/IR/1000139793>.
- Plessner H., *Pytanie o conditio humana*, oprac. Z. Krasnodębski, tłum. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, A. Załuska, Warszawa 1988.
- Podsiad A., *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001.
- Spaemann R., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- Stępień A.B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995.
- Suleyman M., *Nadchodząca Fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat*, tłum. J. Hunia, Kraków 2024.

### **Rozmowy i wywiady:**

- Rozmowa autora artykułu z Bertholdem Waldem w lutym 2024 roku.*
- Wywiad autora artykułu z Bertholdem Waldem w sierpniu 2024 roku.*
- Wywiad autora artykułu z Thomasem Fuchsem w sierpniu 2024 roku.*

## JEAN-ANDRÉ DELUC ON SCIENCE AND THEOLOGY

**Keywords:** Jean-André Deluc, geology, theology, revelation, physico-theology

**Schlüsselwörter:** Jean-André Deluc, Geologie, Theologie, Offenbarung, Physikotheologie

**Słowa kluczowe:** Jean-André Deluc, geologia, teologia, objawienie, fizykoteologia

The discovery of the telescope and the microscope at the beginning of the seventeenth century led to the exponential increase of scientific research resulting in the many discoveries on the micro and the macro scale. Although there were attempts to use the results of science to diminish the role of theology, particularly in England and then in France, various authors turned that around and used scientific results to enhance theology. This was done on two fronts. First, physico-theologians proved the existence of God from the harmony and orderliness of the universe, and science helped them to see how intricate and far-going this orderliness is found in nature. Second, scientific results were used to show that Biblical statements concerning nature were accurate, which was the domain of what was termed sacred physics. In Switzerland, Johann Jakob Scheuchzer with his monumental *Physica sacra* (1731-1735) was an example of the endeavour in this area. Élie Bertrand was an example of a promoter of physico-theology. Physico-theology branched out in many subareas (bronto-theology, petino-theology, and many more), particularly in Germany, and Bertrand concentrated in his *Essai sur les usages des montagnes* (1754) on mountains and the natural and social phenomena associate with them to make his theological arguments. It is thus interesting, that one of Bertrand's countryman with a similar interest in geology that included the role of mountains did not quite see physico-theology as having great theological significance; at the same time, he was a strong promoter of sacred physics.

The presence of fossils of marine life on the dry land far away from any sea and even in the mountains has always been a puzzle. The biblical account of the flood indirectly offered an explanation: the entire earth was covered by waters from above and from below leading to the thorough destruction of life on all lands, and later the

---

\* Adam Drozdek – Associate Professor Duquesne University Pittsburgh (USA), ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>, e-mail: [drozdek@duq.edu](mailto:drozdek@duq.edu)

waters receded to uncover dry lands. This meant that some deposits of the remnants of the marine life could have been made in the process and left behind on the dry land after waters receded. All of it could have been explained as the result of direct divine intervention; however, many attempts have been made to provide naturalist explanations of the processes involved in the flood. A life long attempt to provide such an explanation was made by Jean-André Deluc (1727-1817), a Swiss naturalist, prominent in his times, active particularly in geological research across Europe. He was a reader to queen Charlotte, wife of king George III, a professor of natural history in the University of Göttingen, was active on the political scene in Switzerland and abroad, and an ardent adherent of Reformed beliefs<sup>1</sup>.

## 1. GEOLOGICAL PERIODS

In most of his publications, Deluc spoke about two periods in the earth's history,<sup>2</sup> before the flood and after the flood (LE 94).<sup>3</sup> In his view, the flood was caused by what he called a great revolution; briefly: before the flood, there were seas and continents; the great revolution reversed these roles: the old continents were submerged becoming the bed of the new seas and the bed of the old seas was elevated to become new continents (LPM 5.467-468).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> P.A. Tunbridge, *Jean André De Luc, F.R.S. (1727-1817)*, "Notes and Records of the Royal Society of London" 26(1971), pp. 15-33; M. Hübner, *Jean-André Deluc (1727-1817), protestantische Kultur und modern Naturforschung*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2010.

<sup>2</sup> In this binary geohistory, "a relatively undifferentiated 'ancient' or 'former world' was sharply separated by a brief and unique Revolution from a distinctly different 'present world,'" See: M.J.S. Rudwick, *Bursting the limits of time*, The University of Chicago Press: Chicago 2005, p. 158.

<sup>3</sup> References are made to the following books of Deluc: AG – *Abrégé de géologie*, Méquignon-Marvis: Paris 1816. C – *Correspondance particulière entre M. le Dr. Teller ... et J.A. de Luc*, Les Frères Hahn: Hannover 1803. LB – *Lettres sur l'histoire physique de la terre, adressées à M. le Professeur Blumenbach, renfermant de nouvelles preuves géologiques et historiques de la mission divine de Moïse*, Nyon: Paris 1798. LC – *Lettres sur le Christianisme, adressées à M. le pasteur Teller*, La Librairie du Bureau des Arts: Berlin, Fr. Fauche: Hamburg, Ch. Pougens: Paris 1801. LE – *Lettres sur l'éducation religieuse de l'enfance*, La Librairie du Bureau des Arts: Berlin, Fr. Fauche: Hamburg, Ch. Pougens: Paris [1799]. LJ – *Lettre aux auteurs Juifs d'un mémoire adressé à Mr Teller, conseiller du consistoire supérieur, et prévôt à Berlin*, Berlin 1799. LPM – *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme adressées à la Reine de la Grande Bretagne*, vols. 1-5, V. Duchesne: Paris; De Tune Libraire: La Haye 1779. LW – *Lettre sur l'essence de la doctrine de Jesus-Christ, adressée à Mons G.J.W. Wolff, pasteur de l'Eglise cathédrale de Brunswic*, Maison des Orphelins: Brunswic 1803. PT – *Principes de théologie, de théodicée et de morale: en réponse à M. le Dr. Teller*, Les Frères Hahn: Hanover 1803. TE – *Traité élémentaire de géologie*, Courcier: Paris 1809.

<sup>4</sup> A possibility of such a revolution was briefly mentioned by Pluche: "Whether there was at the Flood a universal tremor which changed the face of the earth by raising the low places where there was the sea and sinking very high places where people were living; or whether God only changed the place of waters, by giving us for habitation what was formerly covered by seas and by sinking most of the lands which were formerly inhabited to allow for the retreat of waters; it is from experience that wherever there are people, in the small islands as in the Continents, on the Mountains as in the plains and at the bottom of the quarries, there is an evidence of the presence of sea waters in these

Deluc justified his view by his decades long geological research, which he often conducted with his brother Guillaume-Antoine.

According to Deluc, the length of the period before the flood is undetermined, but at least the time of the flood could be to some extent established. There are some physical phenomena which can be used as chronometers. Deluc discussed at length many of them. For instance, a layer penetrated by vegetation, humus, of one foot is a product of ca. 2000 years (LPM 3.62) and the chronology established by fertilization of the earth establishes the age in terms of a few thousand years (32).<sup>5</sup> The age can be measured by the accumulation of sand carried by rivers, “true clepsydras” (LB 253), also, by the layers of peat (246), by glaciers (264), and by the formation of cliffs (274), which all allowed Deluc to established even more precisely the time of the great revolution which should not exceed 4000 years (AG 95, 100; LPM 5.632; LB 38; C 135), pointing to the year 2200 BC as the date of the flood.

Although the great revolution was of principal interest for Deluc, he also attempted to delineate the geological history of the earth before the flood. Clearly, he could not use the results of direct observation since the old continents were now at the bottom of the sea, inaccessible to human investigation. He used, however, his knowledge of geology to propose a possible reconstruction of the early natural history of the earth since he wanted to make the biblical account of the six days of creation credible from the naturalist standpoint, and thus, his reconstruction was given in terms of six periods.<sup>6</sup>

The first period: Before the creation of light, the universe was composed of disunited elements Deluc called pulvicules (particles of dust). The substance of light was added to the mass of the earth penetrating it and all other grand/celestial bodies. This penetration produced fire by the union of light with a particular element, the liquefaction of water by the union of fire with its element, and various chemical combinations of light with other elements. The element of water was in great abundance to some depth in the mass of the earth and after its liquification, it became a mixture of all elements forming dense liquid from which all substances that we now know were successively separated through chemical operations/reactions. The earth had the same form as it does today, a globe, and was rotating (LB 101-103). Since motion is not a property of matter, the original motion of planets was not of physical origin (104).

The second period: Today’s layers on earth are the result of chemical combinations/reactions taking place in a watery liquid (LB 111). The chemical precipitation led

---

places”. See: N.-A. Pluche, *Le spectacle de la nature*, vol. 3, Freres Estienne: Paris 1736 [1735], pp. 378-379. Deluc was familiar with the work of Pluche (e.g., LPM 1.141, 334, 338).

<sup>5</sup> In fact, some of this chronometry was well done and was bound by a fairly satisfactory estimate (50% error) of the age of the end of the last ice age. See: F. Ellenberger, G. Gohau, *A l’aurore de la stratigraphie paléontologique: Jean-André De Luc, son influence sur Cuvier*, “Revue d’histoire des sciences” 34(1981), p. 225, note 22; “His great diluvial Revolution corresponded to the state of the art in the 1770s, based mainly on the identification of a number of easy fossils from the tertiary age”. See: R. Sigrist, *Collecting nature’s medals*, in: *Jean-André Deluc: historian of earth and man*, eds. J.L. Heilbron, R. Sigrist, Slatkine Érudition: Genève 2011, p. 144.

<sup>6</sup> Cf. A.V. Carozzi, *La géologie: de l’histoire de la Terre selon le récit de Moïse aux premiers essais sur la structure des Alpes et à la géologie expérimentale, 1778-1878*, in: *Les savants genevois dans l’Europe intellectuelle du XVII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, ed. J. Tremblay, Editions du Journal de Genève: Genève 1987, pp. 215-218.

to the formation of solids; first, liquid molecules changed to solid molecules when the union of fire with molecules of some substances was disrupted by the cooling of temperature (substances are liquid above some temperature and solid below it) (114-115). The solids produced or absorbed some expansible fluids of which external properties are known, but not their composition. The aggregation of solids in liquids produced various crystals, also powders or grains, some of which consolidated at the bottom of these liquids producing most of our stony mineral layers (117-118). Also, some ingredients ascended from the bottom; “the ascension of these ingredients was followed by the emission of other ingredients of a number of kinds, which, combined with *fire* and *light*, left the *liquid* in the form of *expandable fluids*.” In this way, the formation of atmosphere coincided with the formation of mineral layers, for the most part including water in the form of vapours (122). The first results of the precipitation were various crystals of granite (123). A thick crust was formed around the globe with no traces of life in it (124).

The third period: After the liquid had been stripped of the substances from which the layers of granite were formed, new expandable fluids were released becoming expansible fluids from which new solid molecules resulted followed by precipitations different from those at the beginning; they produced gneiss, greywackes, primordial schists, and other layers (LB 125). The first granite layers “were deposited upon a large mass of mud mixed with liquid: the latter infiltrated little by little into the mass of pulvicles and produced in it depressions.” Liquid that infiltrated the mass of pulvicles formed in various places solid masses which resisted being depressed and formed support of the crust, but the collapse of pulvicles formed caverns in which expansible fluids were collected, which also were collapsing (127), whereby the crust, having no support, cracked and was gradually going down (128), which reached the catastrophic extent so that eventually large areas of the crust were covered by water. The solid masses which originally supported the crust remained as mountains. This was the first revolution in which waters were separated from dry lands (149); the first continents were formed and vegetation developed on dry lands (130), although Deluc was silent about the mechanism by which vegetation came into being; it was presumably by an act of creation.

The fourth period: The creation of the sun; the sunlight caused new chemical reactions. The sun is an immense phosphorous body which decomposes itself by chemical reactions; from it light is detached (LB 135). An equilibrium of temperature is settled on earth by the regularity of changes of days and nights and of seasons (137).

The fifth period: Upon primordial schist layers, stony calcareous layers are deposited (LB 138) in which traces of marine life are found. In this period, life began in the sea. The crust fractured in the third period consolidated itself and could support itself in spite of the formation of immense caverns (139). The sinking of the crust that happened before became even deeper through which mountain ranges emerged under the sea and the disorder of mineral layers of our continents took place since calcareous layers slid through the fractures beneath primal granite layers (140). On top of calcareous layers stone layers of sandstone were deposited containing now extinct marine life (159). Expansible fluids caused the eruption of volcanoes, in particular, aquatic vapours (174). Earthquakes were also caused by aquatic vapours gathered in underground caverns (179).



The sixth period: The main product of this period were loose layers that contained remnants of marine life; these layers became the surface of our continents (LB 211). These layers underwent various catastrophes before they left the sea (212). Another great revolution led to the emergence of our continents and the destruction of the old ones (234). The submerged continents were covered only by primordial layers, the emerging continents were covered with very thick posterior layers with an occasional presence of the primordial layers (235).

## 2. INTERPRETING THE BOOK OF GENESIS

Deluc was certain that his geological explanation of past events in the history of the earth confirmed the Genesis account. However, it may appear that he interpreted this account in the way to make the fitting between his theory and this account more credible by interpreting some of its elements in the way which was not universally embraced by Bible commentators.

First, in his opinion, the six creation days described in Genesis were not 24-hour days, but periods of undetermined lengths; “time is nothing for the Divinity and centuries are but instants of duration of the Universe” (LPM 1.357). The sun was created on the fourth day, and thus, at least before the creation of the sun, the days were measure differently (356; LB 97). That is, Deluc extended the undeterminedness of the length of the day for the first three days of creation to the other three days. A case could be made that just as likely the determined length of 24 hours for the last three days of creation should be extended to the first three days. At one point, Deluc considered the argument from the creation of the sun of secondary importance saying that after creation, natural processes were executed according to natural laws leaving behind “observable impressions” on earth which should be studied. If these studies indicate that the observable processes require a very long time to complete, then the meaning of the word “day” should be adjusted accordingly (C 6).

Second, Deluc stated that the earth destroyed by the flood was only the inhabited land of the old continents (LB 293; LPM 5.631). There were portions of the land not submerged by the flood, namely the under sea mountains whose peaks were visible above the sea level as islands, the islands that became parts of mountain ranges on the new continents after waters receded from the old sea. In particular, the peaks of the Ararat mountains were islands (LPM 5.654) since they were covered with vegetation to become a subsistence for Noah and his family (656). This is because all plants and seeds were destroyed under the salty water (LB 310). In particular, the Ararat had vegetation that included olive trees and vines (311), only later vegetation disappeared from the Ararat because of low temperature (312, 263).

Also, Genesis does not say that all kinds of animals were saved in the ark (LPM 5.661). Islands of the old sea were the principal source of the new population of animals and plants (662): “Setting aside the *animals* immediately necessary for people, and those which, for particular reasons, Noah was ordered to get in the ark to preserve the species with him (such as the raven), the new lands were populated with animals from the *mountains*, which were [also full] of *plants*; and this is [the reason for] the phenomenon of *corpses* found in our surface layers, up to the North, of *animals*

which live today only in the *tropics*.” Some animals spread from our mountains, some became extinct (LB 320): remnants of elephants and rhinoceros and also marine life are found in the North in the same layers; today, these animals live only in tropical weather (LB 17). Elephants, rhinoceroses, and hippopotamuses lived in islands on the old sea and could not live in the cold atmosphere after these islands became hills, so, they migrated south (19-20, 217; AG 83; LPM 2.247-248, 260).

The existence of islands-turned-into-mountains provided also a solution for the problem of the survival of the fish that could live only in sweet waters: they survived in lakes on these islands and then spread to the new lands (LPM 5.514, 667).

If islands preserved flora and fauna, could they have preserved people? Although Genesis speaks about the destruction of “all people” (Gen. 7:21), in Deluc’s opinion, not always “all” is an absolute “all,” as “all” in Gen. 6:21 indicates (LPM 5.663). Genesis spoke about the destruction of corrupted people. Did the predecessors of the Incas separated from continents in their islands participate in this corruption of others? “This separation was made easy by all the accidents which populated the *Islands*; for those which now form the *Summits* of the *Andes* were not nearly as far from the *ancient Continent* as *America* is from *Asia* and *Europe*.” Having briefly raised such a possibility, Deluc immediately withdrew from it: I don’t insist on this point, he said. There may be many other causes of populating America and all islands since the flood (665-666). More decisively, after one critic pointed to the possibility of islands to be inhabited by people, Deluc said that this was a view he abandoned (LE 192).<sup>7</sup> The only argument he could use would be taken from Genesis by acknowledging that “all” in “all people” should be understood literally, after all (well, with the obvious exception of Noah’s family).

### 3. THE BOOK OF GENESIS AND GEOLOGY

Deluc said he was interested in theology from very early on (LC 51) and to a large extent, his interest in geology was theologically motivated. He was convinced that Genesis, the opening book of the Bible, was the foundation on which the veracity of the entire Scripture rests. The Genesis account of the stages of the creation of the world were clearly not based on any scholarly investigation by Moses. Is this just a story? In the times of Deluc, many authors thought so explicitly calling it a fable or implicitly by considering it an allegory and a hieroglyphic discourse (C 15, 178, 337; W 97-98). Deluc, a devout Christian, could not have that and he was committed to prove that the Genesis description could be understood quite literally not just accepting it by pure faith, but also by using the confirmation provided by scientific research. To him, using empirical data from experiments and observation of nature made credible that the natural processes detected by current science could be used to explain the processed delineated in Genesis. The earth “shows everywhere the proofs of the veracity of what Genesis speaks about” (C 16). In particular, Genesis never mentioned the real cause of the flood (LPM 5.648). To prove the reality of the flood,

<sup>7</sup> Another critic also observed that if people could survive on islands, then “it would surely be much more convenient for Noah, his family, and animals, to have taken refuge on one of them, than to remain pent up in the ark”. See: R. Kirwan, *Geological essays*, T. Bensley: London 1799, p. 65.

the present state of the earth should be studied, the causes affecting continents and the seas to see if a revolution could have taken place (C 212), and Deluc was convinced that his naturalist theory of the flood explained it much better than any other theory he quite thoroughly scrutinized. Moses was not a geologist and he could have described the history of the earth only by direct divine inspiration (C 140). That is, the Genesis description of the creation and of the flood is made credible by scientific explanation of the involved processes, then the rest of the Genesis account, and in fact, the rest of the Scripture should be accepted as believable.

Deluc's geology may be of Biblical motivation, but not of Biblical basis; it is a self-standing science based on scientific research. As Deluc stated, he did not deduce geology from Genesis; rather he made conclusions based on natural sources, namely the state of the earth and the terrestrial physics. Only after comparing the narrative of Genesis and the results of geology did he see close correspondence between them and concluded that that what Genesis said was real (C 119-120). And again, geology should be established completely independently of what Genesis says; it can and it did direct research as to its objects, but it cannot supply certainty as to the results of this research; these results should be based on facts. If these results agree with the Biblical account (359), this is an incontestable proof of the divine inspiration of Genesis (360). If the physical events in Genesis are true, the Bible is reliable since the writer of this book was inspired by God (200).

Deluc did not have any doubt that Christianity was the true religion; for him, Christian religion was the greatest gift for humankind, the only one that could render human existence worthwhile (LPM 1.237). He wanted every person to share this conviction. Genesis played an important role in this process. In particular, to become Christians, the Jews have to return to their proper faith that they abandoned by considering Genesis to be a legend; then they will recognize Jesus and the awaited Messiah (LC 198), so, they have to become true Jews just as Christians have to by their faith in the Old Testament (199). It is because Christianity itself is based on Genesis which rests on indelible monuments of the earth and of the human history (LW 55), Christianity originates in Genesis on which also the entire Bible rests (68).

#### 4. SCIENCE AND REVELATION

Deluc's attempt to coordinate the findings of science with the flood account leads to a larger issue: what is the relation between science and revelation, or, between reason and faith?

On the one hand, there is science with observation and experiments used to create hypotheses and theories. On the other hand, there is the revelation which speaks about issues that exceed the scope of rational reasoning, such as the virgin birth, the incarnation, or the resurrection. In between there is natural religion which makes religious statements based on the human natural lights. The idea of the importance of reason in religious matters was very important in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries with the prevalent use of physico-theology: the existence of God and some of His attributes can be proven from the observation of the world the complexity and orderliness of

which pointed to its creation by a design, and a design on a cosmic scale requires a divine Designer. And Deluc was not silent about the issue.

The knowledge of the existence of God was important because of the eternal consequences for each person, all the more that the dogma about the immortality of the soul is imprinted in the mind of all people (LPM 1.352). The eternal fate of a person depends on following the moral code in this life. What should this code be? The human heart is good and loving by nature (LPM 1.34) and it leads people to the moral good, but it can be blinded by passions (30), and hence the reliance on the voice of the human heart is not sufficient. Moreover, the variety of views among atheists and pantheists, etc. indicates that we should not expect that from the human reason alone can come one principle of moral obligation which all people would agree to follow (LB xlii). There is no source of morality that would present itself to the human reason. Atheists base their morality on a perpetual fiction stemming from the idea of justice and convention already established among people (L).

If the voice of the heart is wobbly and unreliable and the voice of reason is not an unshakeable guide, what happens to natural religion? Some deists among theists say that duties are impressed on the human soul and natural lights can discover rules to follow; this is natural religion that enters moral sense (LB xliiv). However, that really comes from upbringing (xlv). This popular idea of natural religion which each person can find in himself and develop by reason still needs revelation for its basis (LW 61). There was always positive religion and religion born in the human spirit never existed (62); people get it through education and believe they formed it by themselves. Or some tradition did survive in a distorted form among pagans (63). Therefore, natural religion is an illusory concept considered to be inborn or acquired by inborn faculties, whereas it is just the result of upbringing, enlightened or misguided, or tradition that transmits God's teachings directly to some chosen messengers, transmitting these teachings faithfully or in with various levels of distortion. Only revelation is the sure source of things divine; it is the revelation or bust.

And hence, the idea of God and the created world can be rejected if it is presented merely as an idea of reason (LJ 52). The idea of God cannot be discovered by people; this existence has to be presented as a fact by immediate proofs, not as a conclusion of a research (LE 32): "if we study Man himself, stripping ourselves of all received ideas and follow him in his history, focusing attention on what he has always recognized as not coming from his research, we cannot discover any route by which, without Language, and with so many needs to satisfy, which would have fixed his attention on the sensory objects around him, he could have arrived at the idea of a Being that not only he couldn't understand, but whose *action* he cannot grasp. So that by this consideration alone, we feel the necessity that the existence of a *Creator* of the Universe was taught to people by this Being himself, not as something they could understand, but as a Fact" (LJ 137).

Theists do not convince all people about the existence of the supreme Being by reason alone; a sure base would have to be directly communicated by God (LB li). It is not reasonable to continue the search for a first principle of the moral obligation by casting doubt on whether the one that exists from all times as proceeding from the revelation given by the supreme Being is this source. Having created people, God did not leave them to themselves as to their origin and obligation, but He instructed

them (cxxvi). Replacing the wisdom of God with human wisdom is the height of pride (cxxviii). The reliance on reason is absolutely insufficient to bring people to the practice of duties necessary for the existence of societies; it is through the formation of the spirit and the heart of children through the education from the Scriptures (LE 127).

When addressing the Jews, Jesus considered the existence of God and His providence to be dogmas already established by the manifestations of God in various times and He relied on the Scriptures which were the only foundation of Jesus' theism (LW 11). There is in the Gospels no proof of the existence of God and His providence which is not derived from the revelations given in the Sacred books of the Jews (12). The nature of God that is always incomprehensible for humans is revealed to them fully with the coming of the Saviour promised to the first parents (13).

Moreover, Jesus proclaimed His theology not as understandable by humans, i.e., not by starting from known things and the deductions of reason, but as the manifestation of truth, something important for them to know their relation to their Creator as intelligent and moral beings who fell from their state of innocence (LW 21). Jesus did not reason about the immortality of the soul but announced it as the one having the power over life (34). A true Christian does not follow his own ideas, does not consult human moralists as to his conduct, does not find satisfaction for his reason and conscience when following the rules prescribed by the Legislator who is also the Saviour of people, and this is the greatest happiness on earth. The morality of Christ was restored, the moral laws were extended to conform to the new state of humankind and the pure doctrine of Jesus is in the Bible (38-39). Jesus added to the decalogue the laws of charity announced mainly in the sermon on the mount confirmed by miracles and prophecies (40). Christianity, which is founded on the revelations of God concerning the coming of the Messiah, could be instituted only by the fulfilment of the prophecies in Christ (41). Religion is nothing if it is not recognized to be founded on direct manifestations of God, otherwise, how could people trust in things they could not comprehend and what would be the reason to submit themselves to the laws contrary to their inclinations (50)? Therefore, Deluc found it unacceptable that preachers in his days spoke only about duties and based them on reasoning, instead of using the Bible as the voice of God and the source of dogmas, morality, faith, and duties (C 32).

Adam and Eve were instructed directly by God; they departed from God's rules which led to the flood; then there was a departure again, and God revealed Himself to Moses (54). All nations know about the existence of God from revelation, not from reasoning (LE 198; LC 258). All nations have some notion about the origin of the universe and that they were supernaturally instructed that the world and people were created by a superior Being; all these traditions include elements of the cosmogony of Moses (LJ 25), in particular, traditions of all nations agree as to the origin of humankind from the family saved from the flood (28; LJ 135).

It is impossible that the human society could be formed without mutual advantage (LB ix). In all societies, the basis of mutual confidence was the conviction that the supreme Being existed as established by tradition, not by speculation (lxi). History attests the social oath as a religious act was always view as binding people against their future whims with regard to the state when also precise rules of personal conduct were seen as emanated directly from a supreme Being (lxvii-lxviii), the Being that rules the

universe and who punishes transgressors, and the attention given to religious rituals was a proof for everyone that moral laws were sacred. These opinions proceed from the revelation of God to Noah and earlier to Adam (LJ 82). The basis of morality is in the laws of God, not in the human heart. Only through these laws emanating from God and known to people their conscience could accuse them (LC 187).

This realization has an immediate consequence in the area of education of children. The objection that teaching children too early, since the child does not understand who God is, is unjustified; after all, does anyone understand God? Without being taught about the existence of God, who would have an idea of God without understanding Him? The idea of God cannot be discovered by people; this existence has to be presented as a fact by immediate proofs, not as a conclusion of a research (LE 32). After children are taught that the world did not make itself; that there is its Creator who preserves it and from Whom comes all that people have; that people are destined to the next life where they will gather fruits of their labour in this world, "there will be no problem in making them understand that since God wants to be obeyed, He must have given to people *precise Laws*, and this is how you will introduce them to the knowledge of our *sacred Books*," and they should be instructed from the Scriptures (40).

## 5. PHYSICO-THEOLOGY

Because of the primacy of revelation and Deluc's lifelong interest in theology, why wouldn't he stick to theology, why would he spend a greater part of his long life on meticulous and often exhausting scientific research if it were enough to turn to the Scripture as a sure guide concerning religion and morality derived from it to secure the kind of life acceptable in the eyes of God? After all, geology had apparently been of no use before, since the Jews and Christians had the history of the earth and of humankind in Genesis and pagans had it in their mythologies (TE 2). The problem was that the early geological systems were erroneous and yet they were considered authoritative enough to dismiss the Genesis account.<sup>8</sup> With his monumental efforts, Deluc showed at length why other geological systems should be rejected and why his own should be taken in their place. Also, if all in life ultimately depends on the way revelation is treated, there is a need for certainty that the revealed Scripture comes truly from God. Since the Scriptures are founded on Genesis, this is where human efforts should be concentrated, namely on making certain that its accounts that can be scientifically tested are believable and if they are, then the rest of the Bible can be assumed to be divinely inspired. Therefore, God, by inviting in revelation the study of nature, prepared in advance the reestablishment of faith when in the passing of time, the fault of imagination or human passions gave rise to incredulity (LB 336-337). This is where physico-theology may make its mark, but not on a grand scale as it often claims to be able to do by proving God's existence and His attributes. Deluc did say that everything in the study of nature pointed to a design (LPM 2.138). In particular, mountains, one of the most beautiful books of the world, one of those where people

<sup>8</sup> Cf. Ch.C. Gillispie, *Genesis and geology*, Harvard University Press: Cambridge 1951, p. 62.

learn their nature and the designs of God in the universe (128). The contemplation of nature leads people to its Author, to His goodness and to human hopes (LPM 3.21). So, it would appear that, for Deluc, some claims of physico-theology were justified. However, physico-theological proofs from the order and succession of being in the universe is surely within the reach of people, but they have to be first instructed by revelation. Physico-theological argument can only be secondary; “the *Revelation*, the proofs of which are in the *facts*, must be and has always been, the basis of *Theism*” (LC 259). Physico-theological proofs are but the exercises of thought and if there is nothing more, they lead to the labyrinth from which an exit cannot be found. The revelation alone can convince people that God exists. Physico-theology can be used not to prove God’s existence, but to show God’s power, wisdom, and goodness (260).

So, the investigation of nature as a means to make theological claims the way physico-theology did was ruled out by Deluc. It can play a role as an enhancement of theology and religion, as a means of restoring the faith in revelation. Reason, shaky as it is, can do something about theology showing also along the way that, by itself, it does not lead to a reliable result. Only the voice of God as transmitted in the Scriptures can do it. Only the Bible is the source of the knowledge of God (C 54). People could never conceive the idea of God if God did not reveal Himself to them; thus, people can limit themselves to the study of revelation (PT 118).

However, the investigation of nature has also a very personal, even mystical dimension. The study of nature should not be confused with feeling it; people will be always novices in studying it, and as to feeling, they have all that is needed (LPM 1.108). “The immediate and lasting consequence of each moment of attention to phenomena is for me a delight a thousand times sweeter than that which I experience at the solution of a Physics problem. It is a pleasure of the Soul, which penetrates Man into his principal essence: it is of the kind of delicate Love or rather, it is [its] supreme degree, since it is excited by the contemplation of the Being who possesses all that is good and beautiful and who takes hold of the heart through recognition, admiration and hope” (106). Somehow mountains affected Deluc the most, since in mountains he often fell into an ecstatic mood asking God to strip from him his corporeal exterior to become perfectly happy; it is in mountains that more arguments can be found for the spirituality and immortality of the soul than in any philosophical writings<sup>9</sup>. And thus, God does speak to people through nature, to their reason and feeling, but they can so easily be confused by their weakness. For Deluc, ultimately only the revelation stands.

## CONCLUSION

Deluc was not an unusual representative of an eighteenth-century scholar who was equally serious about his scholarly pursuits and about his religious beliefs. In fact, as for others, the problem was how to combine the two. The physico-theology of his times provided a much stronger say to naturalism in theological matters by promoting

---

<sup>9</sup> J.A. de Luc, *Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l’histoire de la terre et de l’homme adressées à la Reine de la Grande Bretagne*, De Tune Libraire: La Haye 1778, p. 195.

teleological proof of the existence of God, Deluc saw only a secondary role of science in theology by viewing it as an indispensable tool to strengthen the faith in the reliability of the Biblical account in matters concerning physical phenomena, which included the Genesis description of the flood. However, he was in the minority in his time with his conviction that physico-theology was unable to play a larger theological role, in particular, in providing any proof of the existence of God or give any moral guidance based only on the investigation of nature. The role of the Scripture in that respect was for him irreplaceable.

### **JEAN-ANDRÉ DELUC ON SCIENCE AND THEOLOGY**

#### **SUMMARY**

Jean-André Deluc, one of the most prominent Swiss naturalists of the eighteenth-century, saw his extensive scholarly work as an enhancement of theological investigations. For him, the Scripture was an ultimate authority in theological problems, however, the veracity and the reliability of the Scripture needed support by scholarly investigation of nature. In particular, Deluc's was a life-long effort to show that the Biblical account of the flood can be supported by the geological data available in his times.

### **JEAN-ANDRÉ DELUC ÜBER WISSENSCHAFT UND THEOLOGIE**

#### **ZUSAMMENFASSUNG**

Jean-André Deluc, einer der bedeutendsten Schweizer Naturforscher des 18. Jahrhunderts, verstand seine umfangreiche wissenschaftliche Arbeit als Bereicherung der theologischen Forschung. Für ihn war die Heilige Schrift die letzte Autorität in theologischen Fragen, aber die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift musste durch die wissenschaftliche Erforschung der Natur gestützt werden. Insbesondere bemühte sich Deluc sein Leben lang zu zeigen, dass der biblische Bericht über die Flut durch die zu seiner Zeit verfügbaren geologischen Daten gestützt werden kann.



**JEAN-ANDRÉ DELUC O NAUCE I TEOLOGII**

## STRESZCZENIE

Jean-André Deluc, jeden z najwybitniejszych szwajcarskich przyrodników XVIII wieku, widział swoją obszerną pracę naukową jako dopełnienie swych inwestycji teologicznych. Pismo Święte było dla niego ostatecznym autorytetem w kwestiach teologicznych, jednak prawdziwość i rzetelność Pisma Świętego musiała być wsparta naukowymi badaniami natury. W szczególności Deluc przez całe życie starał się wykazać, że biblijną relację o potopie można poprzeć danymi geologicznymi dostępnymi w jego czasach.

**BIBLIOGRAPHY**

- Carozi A.V., *La géologie: de l'histoire de la Terre selon le récit de Moïse aux premiers essais sur la structure des Alpes et à la géologie expérimentale, 1778-1878*, in: *Les savants genevois dans l'Europe intellectuelle du XVII<sup>e</sup> au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, ed. J. Trembley, Editions du Journal de Genève: Genève 1987, pp. 203-265.
- de Luc, J.A., *Abrégé de géologie*, Méquignon-Marvis: Paris 1816.
- de Luc, J.A., *Correspondance particulière entre M. le Dr. Teller ... et J.A. de Luc*, Les Frères Hahn: Hannover 1803.
- de Luc, J.A., *Lettres sur l'histoire physique de la terre, adressées à M. le Professeur Blumenbach, renfermant de nouvelles preuves géologiques et historiques de la mission divine de Moïse*, Nyon: Paris 1798.
- de Luc, J.A., *Lettres sur le Christianisme, adressées à M. le pasteur Teller*, La Librairie du Bureau des Arts: Berlin, Fr. Fauche: Hamburg, Ch. Pougens: Paris 1801.
- de Luc, J.A., *Lettres sur l'éducation religieuse de l'enfance*, La Librairie du Bureau des Arts: Berlin, Fr. Fauche: Hamburg, Ch. Pougens: Paris [1799].
- de Luc, J.A., *Lettre aux auteurs Juifs d'un mémoire adressé à Mr Teller, conseiller du consistoire supérieur, et prévôt à Berlin*, Berlin 1799.
- de Luc, J.A., *Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme adressées à la Reine de la Grande Bretagne*, vols. 1-5, V. Duchesne: Paris; De Tune Libraire: La Haye 1779.
- de Luc, J.A., *Lettres physiques et morales sur les montagnes et sur l'histoire de la terre et de l'homme adressées à la Reine de la Grande Bretagne*, De Tune Libraire: La Haye 1778.
- de Luc, J.A., *Lettre sur l'essence de la doctrine de Jesus-Christ, adressée à Mons G.J.W. Wolff, pasteur de l'Eglise cathédrale de Brunswic*, Maison des Orphelins: Brunswic 1803.
- de Luc, J.A., *Principes de théologie, de théodicée et de morale: en réponse à M. le Dr. Teller*, Les Frères Hahn: Hanover 1803.
- de Luc, J.A., *Traité élémentaire de géologie*, Courcier: Paris 1809.
- Ellenberger F., Gohau G., *A l'aurore de la stratigraphie paléontologique: Jean-André De Luc, son influence sur Cuvier*, "Revue d'histoire des sciences" 34(1981), pp. 217-257.
- Gillispie Charles C., *Genesis and geology*, Harvard University Press: Cambridge 1951.
- Hübner M., *Jean-André Deluc (1727-1817), protestantische Kultur und modern Naturforschung*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2010.

Kirwan R., *Geological essays*, T. Bensley: London 1799.

Pluche N.-A., *Le spectacle de la nature*, vol. 3, Freres Estienne: Paris 1736 [1735].

Rudwick M.J.S., *Bursting the limits of time*, The University of Chicago Press: Chicago 2005.

Sigrist R., *Collecting nature's medals*, in: *Jean-André Deluc: historian of earth and man*, eds.

J.L. Heilbron, R. Sigrist, Slatkine Érudition: Genève 2011, pp. 105-146.

Tunbridge P.A., *Jean André De Luc, F.R.S. (1727-1817)*, "Notes and Records of the Royal Society of London" 26(1971), pp. 15-33.

## FORMY POMOCY W ASPEKTCIE PSYCHOLOGICZNYCH I SOMATYCZNYCH NASTĘPSTW TERMINACJI CIĄŻY

**Słowa kluczowe:** terminacja ciąży, aborcja, trauma, terapia, Kościół

**Keywords:** termination of pregnancy, abortion, trauma, therapy, Church

**Schlüsselwörter:** Schwangerschaftsabbruch, Abtreibung, Trauma, Therapie, Kirche

Aborcja to termin pochodzący od łacińskiego słowa *abortio* oznaczającego poronienie. W rzeczywistości jednak aborcja jest zabiegiem medycznym wykonywanym w celu przerwania ciąży, polegającym na usunięciu z organizmu matki zarodka lub płodu. Poronienie jest natomiast samoistnym przedwczesnym przerywaniem ciąży. Wyróżniamy kilka rodzajów aborcji, do których zalicza się m.in. aborcję farmakologiczną (tzw. aborcja domowa, którą można wykonać do 12. tygodnia ciąży) oraz aborcję farmakologiczną (wykonywana do 24. tygodnia ciąży pod nadzorem lekarza)<sup>1</sup>.

Aborcja stanowi temat bardzo często poruszany dziś na gruncie przekazu medialnego. Ma to związek m.in. ze zmianami w *Ustawie o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, która została uchwalona 7 stycznia 1993 roku, wprowadzając zakaz aborcji w Polsce<sup>2</sup>. Do tego momentu (od 1956 r.) obowiązywała bowiem w naszym państwie ustawa o warunkach dopuszczalności przerywania ciąży, która zezwalała na legalną aborcję, gdy zachodziło uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego, a także w sytuacji, gdy za przerwaniem ciąży przemawiały wskazania lekarskie dotyczące zdrowia płodu lub kobiety ciężarnej. Kością niezgody pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami terminacji ciąży stała się trzecia z przesłanek uwzględnionych w ustawie

---

\* Ks. dr Mariusz Ostaszewski – doktor teologii pastoralnej, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu (2007-2024), sekretarz Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział Elbląg, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4998-9986>, e-mail: [maosta@wp.pl](mailto:maosta@wp.pl).

<sup>1</sup> Zob. *Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, red. T. Ślipko, A. Muszała, M. Starowiejski, Kraków 2020.

<sup>2</sup> Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78: *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*.

z 1956 roku, czyli możliwość przerwania ciąży ze względu na trudne warunki życiowe kobiety<sup>3</sup>.

Dyskusje nad zaostreniem prawa aborcyjnego trwały od 1989 roku. W 1992 roku powstała organizacja pozarządowa zajmująca się prawami reprodukcyjnymi – Federacja na Rzecz Kobiet i Planowania Rodziny. Liberalne prawo aborcyjne zostało zmienione, a uchwalona 7 stycznia 1993 roku *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*, nazywana również kompromisem aborcyjnym, znacząco ograniczyła dostęp do legalnej aborcji. Zgodnie z treścią niegdyś obowiązującej i wielokrotnie nowelizowanej ustawy (art. 4a.1) przerwanie ciąży było możliwe i legalne, jeżeli: ciąża stanowiła zagrożenie dla życia lub zdrowia ciężarnej; badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazywały na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu; zachodziło uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (np. gwałtu)<sup>4</sup>.

W dniu 22 października 2020 roku Trybunał Konstytucyjny ogłosił wyrok, na mocy którego uznano, że przerwanie ciąży z powodu ciężkich wad płodu (nieodwracalnego upośledzenia płodu) jest niekonstytucyjne<sup>5</sup>. Wyrok trybunału wywołał falę protestów przeciwko zaostreniu prawa aborcyjnego. Zgodnie z obecnie obowiązującymi przepisami istnieją jedynie dwie przesłanki, które pozwalają na przeprowadzenie legalnej aborcji w Polsce. Przerwanie ciąży jest legalne, gdy: ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub zdrowia kobiety ciężarnej – dotyczy zagrożenia fizycznego zdrowia kobiety ciężarnej i zagrożenia psychicznego zdrowia kobiety ciężarnej; zachodzi uzasadnione podejrzenie, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego (np. gwałtu lub kazirodztwa).

Terminacja ciąży w Polsce jest legalna do momentu osiągnięcia przez płód zdolności do samodzielnego życia poza organizmem kobiety ciężarnej, czyli do 12. tygodnia ciąży. Zgodnie z art. 152–154 kodeksu karnego dokonanie niezgodnej z prawem aborcji jest przestępstwem zagrożonym karą ograniczenia wolności od 6 miesięcy do 8 lat<sup>6</sup>.

Kościół w Polsce stoi na straży życia, a szczególnie prawa do życia dziecka poczętego. Pasterze Kościoła wskazują, że najwyższa odpowiedzialność w tej sprawie spoczywa na rodzinie. Wypływa ona z samej natury rodziny – jako wspólnoty życia i miłości opartej na małżeństwie – i z jej misji strzeżenia, objawiania i przekazywania miłości. Mowa tu o miłości samego Boga, którego współpracownikami i w pewnym sensie rzecznikami stają się rodzice, gdy przekazują życie i otaczają je troską wychowawczą zgodnie z Jego ojcowskim zamysłem. Jest to zatem miłość, która staje się bezinteresownym darem, przyjęciem i ofiarowaniem. W rodzinie każdy spotyka

<sup>3</sup> Zob. M. Kwapiszewska, Ł. Moniuszko, J. Raniszewski, *Aborcja w polskich sporach społeczno-prawnych lat 1919–1997*, Kraków 2018.

<sup>4</sup> Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78: *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*.

<sup>5</sup> Trybunał Konstytucyjny, *Planowanie rodziny, ochrona płodu ludzkiego i warunki dopuszczalności przerywania ciąży: Wyrok, sygn. akt 1/20*, w: Trybunał Konstytucyjny [on-line], <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/wyroki/art/11300-planowanie-rodziny-ochrona-plodu-ludzki-ego-i-warunki-dopuszczalnosci-przerywania-ciazy> (dostęp: 12.06.2024).

<sup>6</sup> Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553: *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*

się z akceptacją, szacunkiem i czią, ponieważ jest osobą, jeżeli zaś ktoś bardziej potrzebuje pomocy, zostaje otoczony tym czujniejszą i troskliwszą opieką<sup>7</sup>.

Zadaniem każdego człowieka i każdej społeczności jest przekazywanie życia i jego ochrona. Życie ma niepowtarzalną, unikalną i największą wartość. W życiu i przez życie doświadczamy wszystkich innych wartości doczesnych i wiecznych. Prawo Boże, a za nim idące każde prawo ludzkie, opiera się na tej właśnie nienaruszalnej, wielkiej wartości życia: wyraża się w jego obronie, poszanowaniu i przekazywaniu następnym pokoleniom. Od uznania tego prawa można dopiero mówić o zasadnym stanowieniu następnych norm prawnych, dotyczących osoby jako jednostki czy też zbiorowiska osób, będącego grupą lub większą wspólnotą<sup>8</sup>.

W liście z dnia 10 czerwca 2024 roku Konferencja Episkopatu Polski wskazuje, że „Kościół musi przypominać, iż godność każdej istoty ludzkiej ma charakter istotowy i obowiązuje od początku do naturalnej śmierci. «Nie zabijaj» i «chroń ludzkie życie» – to podstawowe zasady, którymi powinien się kierować każdy człowiek prawego sumienia. Wbrew dość powszechnej narracji, nie są one wyrazem przekonań wynikających tylko z wiary chrześcijańskiej, ale płyną ze zrozumienia samej ludzkiej natury”<sup>9</sup>.

## TRAUMA PO ABORCJI

W dyskusji na temat ochrony życia dzieci nienarodzonych jego obrońcy wskazują na fizyczne, psychiczne oraz moralne skutki terminacji dla życia kobiety. To właśnie kobieta jest najbardziej narażona na próby „uwolnienia się” od swego dziecka przed jego urodzeniem. Choć współcześnie opinia publiczna pragnie na różne sposoby pomniejszyć zło wynikające z grzechu aborcji, to jednak sumienie kobiety nie potrafi zapomnieć, że odebrała życie swojemu dziecku.

Lekarze, psychologowie, naukowcy oraz duszpasterze różnią się poglądami co do skutków aborcji. Jednak zgadzają się w jednym: kobieta, która dokonała terminacji ciąży, odczuwa cierpienie psychiczne, a nawet fizyczne<sup>10</sup>. Aborcja jest więc tragicznym wydarzeniem dla osoby, która jej dokonuje czy w niej uczestniczy, nawet jeśli nie jest tego świadoma. Takie przeżycie należy rozpatrywać jako mocno traumatyczne<sup>11</sup>. Jest to wydarzenie stresujące, które może doprowadzić do traumy<sup>12</sup>, z którą wiąże się

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym 1995, nr 92, w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) (dostęp: 29.06.2024).

<sup>8</sup> Z. Struzik, *Znaczenie przesłania encykliki Jana Pawła II „Evangelium Vitae” (25.03.1995) we współczesnej teologii życia. 20-lecie encykliki*, Lublin 2015, s. 9.

<sup>9</sup> *List Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony życia z dnia 10 czerwca 2024*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [on-line], <https://episkopat.pl/list-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-ochrony-zycia/> (dostęp: 28.06.2024).

<sup>10</sup> G. Kudlak, *Psychologiczne i somatyczne następstwa aborcji*, w: *Humanizm chrześcijański w medycynie*, red. G. Świątecka, Gdańsk 2016, s. 251.

<sup>11</sup> J.M. Green, V.A. Coupland, J.V. Kitzinger, *Oczekiwania, doświadczenia i psychologia skutku porodu*, w: *Prospektywne badania urodzin 825 kobiet angielskich w 1990*, Londyn 1990, s. 15–17.

<sup>12</sup> P. Zalewska, *Trudne macierzyństwo w percepcji matki w latach 90. XX wieku i współcześnie*, „Szkola Specjalna” 3(2020), s. 214.

bardzo często: zagrożenie życia, poważne szkody fizyczne, uszczerbki lub szkody intencjonalne, spowodowanie śmierci.

Nasilenie objawów i konfliktów zespołu poaborcyjnego zależy od wielu czynników. Są to m.in.: liczba wcześniejszych strat dziecka, czas trwania ciąży, skłonność do racjonalizowania innych mechanizmów obronnych, przyczyny terminacji ciąży, pomoc ze strony najbliższych i profesjonalistów<sup>13</sup>. Kobiety podejmujące decyzję o aborcji nie zawsze mają świadomość tego, co robią. Istnieją cztery zaburzone sposoby podejmowania takiej decyzji. Pierwszym z nich jest podejście instynktowne, kiedy kobieta bardzo szybko podejmuje decyzję i nie szuka innych rozwiązań. Drugim jest podejście racjonalno-analityczne, które przejawia się w szukaniu racjonalnych argumentów na rzecz decyzji o aborcji. Kolejne podejście opiera się na unikaniu lub odwlekaniu decyzji ze względu na silne uczucia, które pozostają nierozwiązane przed dokonaniem terminacji ciąży. Ostatni, czwarty sposób, to niepodejmowanie decyzji o aborcji, a przerzucanie jej na innych, na przykład partnera, rodziców lub kolejne osoby. W każdej z tych sytuacji kobieta – mimo podjęcia decyzji o aborcji – nadal wykazuje, choć w nieznacznym stopniu, chęć donoszenia ciąży. Taka ambiwalencja uczuć i stanów emocjonalnych może spowodować po aborcji poczucie niespełnienia i wywołać niepożądane skutki psychologiczne i zdrowotne<sup>14</sup>.

Innym czynnikiem, który zwiększa gotowość do tej traumatycznej decyzji, jest m.in. doświadczenie przemocy domowej i zaniedbań w okresie dzieciństwa. Istnieją bowiem znaczące powiązania pomiędzy aborcją a stopniem przemocy słownej oraz fizycznej, zaniedbaniem emocjonalnym ze strony matki oraz zaniedbaniem i przemocą seksualną ze strony ojca<sup>15</sup>. W pierwszej kolejności wymienić można powiązania z gatunku przyczyn aborcji, czyli czynników zwiększających jej prawdopodobieństwo. Są to rozmaite, mniej lub bardziej ukryte motywacje, np. kobiety, które doświadczyły przemocy seksualnej, mogą chcieć dokonać aborcji, by odzyskać kontrolę nad własnym ciałem; rodzic projektuje na nienarodzone dziecko cechy własnych rodziców; zaniedbanie emocjonalno-intelektualne powoduje gorszy rozwój intelektualny i tym samym pesymistyczne spojrzenie w przyszłość; projektowanie na nienarodzone dzieci cech seksualnych partnerów („nie chcę, by był zły jak on”); partner, który był opuszczony i zaniedbany przez rodziców, przeżywając strach przed opuszczeniem ze strony partnerki, straszy opuszczeniem, jeżeli kobieta nie dokona terminacji ciąży; zaniedbywana lub będąca ofiarą przemocy osoba karze dziecko za swoje nierozwiązane problemy; osoba zaniedbana, doświadczająca w dzieciństwie przemocy, chce ustrzec przed tym samym swoje dziecko i je abortuje<sup>16</sup>.

Kolejna grupa zależności według Gajowego i Simona dotyczy skutków aborcji odczuwalnych przez kobietę i jej rodzinę. Są to: depresja poporodowa, która może prowadzić do gorszej więzi z kolejnym dzieckiem; odcięcie się od uczuć złości, winy i bólu po terminacji ciąży, co wpływa na osłabienie asertywności wobec potomstwa;

<sup>13</sup> G. Kudlak, *Psychologiczne i somatyczne następstwa aborcji*, s. 252.

<sup>14</sup> C. Cacace, T. Cantelmi, *Traumatyzacja w następstwie aborcji*, w: *Przerwane macierzyństwo. Psychiczne skutki aborcji*, red. T. Cantelmi, C. Cacace, E. Pittiano, Warszawa 2013, s. 11–47.

<sup>15</sup> Zob. M. Gajowy, W. Simon, *Przemoc, zaniedbanie w dzieciństwie oraz straty ciąży – ich wzajemne powiązania oraz psychologiczne konsekwencje tych powiązań*, „Psychiatria Polska” 6(36) 2002, s. 911–927.

<sup>16</sup> M. Gajowy, W. Simon, *Przemoc, zaniedbanie w dzieciństwie oraz straty ciąży*, s. 914.

osłabienie instynktownego mechanizmu pozwalającego kontrolować własną agresję. Aborcja zawsze jest wydarzeniem trudnym, stresującym, a zarazem tragicznym, w związku z czym może być też przeżyciem traumatycznym. Wiele współczesnych kobiet twierdzi, że nie odczuwa żadnych następstw przerwania ciąży. Jednak w rzeczywistości starają się one podświadomie wyplątać z tzw. wewnętrznego zamętu, czyli wyrzutów sumienia, stosując mechanizmy obronne z zakresu myślenia<sup>17</sup>. Simon w pierwszej grupie wymienia następujące: odczłowieczenie („to nie dziecko, to płód”); odwracanie uwagi poprzez kompulsywne zajęcia, pracę, podróże, zakupy, substancje psychoaktywne; racjonalizowanie poprzez stwierdzenie, że „wszyscy tak postępują”; religijne „bandaże” („obyś tylko wierzył, a wszystko będzie dobrze”); wpływ mediów; zaprzeczenie odpowiedzialności; projektowanie („to jego wina, nie moja”)<sup>18</sup>.

Zadaniem każdego mechanizmu obronnego jest zmniejszenie napięcia, wewnętrznych konfliktów albo cierpienia. Duszpasterz powinien wiedzieć, że kobiety, które dokonały terminacji ciąży, mechanizmy te mogą, ale nie muszą, skutecznie stosować w praktyce, by zapobiegać odczuwanemu wprost cierpieniu. Mechanizmy te w większości przypadków zawodzą, zwłaszcza zaś w takich sytuacjach, jak spotkanie innego dziecka będącego w wieku odpowiadającym temu, w jakim w tej chwili byłoby moje własne, wcześniej przeze mnie zabite; obraz matek z dziećmi; kolejna ciąża; wspomnienie rocznicy aborcji lub niedoszłych narodzin dziecka<sup>19</sup>.

Duszpasterzowi czy psychologowi spotykającemu kobietę dotkniętą traumą po-aborcyjną bardzo często trudno określić granicę pomiędzy fizycznymi i psychicznymi skutkami dokonanej aborcji. Warto zwrócić uwagę, że skutki fizyczne zapoczątkowują cierpienie psychiczne, jak również odwrotnie – skutki psychiczne są często pogłębione cierpieniem fizycznym, na co zwraca uwagę medycyna psychosomatyczna<sup>20</sup>. Dlatego istotne wydaje się rozważenie obu wymiarów następstw terminacji ciąży, czyli aborcji.

## NASTĘPSTWA SOMATYCZNE TERMINACJI CIĄŻY

Szkody fizyczne wyrządzone kobiecie podczas zabiegu aborcji mogą być dwójakiego rodzaju: powikłania bezpośrednie i następstwa odległe. Terminacja płodu, podobnie jak każda procedura medyczna, wiąże się z pewnym ryzykiem powikłań. Mogą one wystąpić zarówno podczas zabiegu, jak i po jego zakończeniu. Do wczesnych powikłań po zabiegu aborcji zaliczamy: komplikacje wymagające interwencji lekarskiej, zakażenie, wstrząs toksyczny, drgawki, omdlenia, śmierć<sup>21</sup>. Natomiast do odległych powikłań poaborcyjnych należą: komplikacje w czasie kolejnej ciąży, poronienia czy przedwczesne urodzenia, niepłodność czy różnego rodzaju choroby<sup>22</sup>.

Dramat kobiety, która zabija swoje nienarodzone dziecko, nie kończy się wraz z ustąpieniem bólu po zabiegu. Duszpasterze, a przede wszystkim spowiednicy, po-

<sup>17</sup> Tamże; G. Kudlak, *Psychologiczne i somatyczne następstwa aborcji*, s. 254.

<sup>18</sup> Por. W. Simon, *Konsekwencje aborcji u kobiet*, w: *Problemy zdrowia psychicznego kobiet*, red. J. Meder, Kraków 2003, s. 78–96.

<sup>19</sup> Szerzej o tym: W. Simon, *Zespoły utraty ciąży, przemoc, zaniedbanie, terapia*, Wrocław 1998.

<sup>20</sup> Zob. J. Tylka, *Psychosomatyka*, Warszawa 2000.

<sup>21</sup> B. Chazan, *Aborcja a zdrowie kobiety*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 9–11.

<sup>22</sup> M. Ujec, *Skutki zdrowotne aborcji*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 14–15.

winni mieć świadomość, że ten proces dopiero się zaczyna. Może on spowodować zaburzenia psychiczne u kobiet, takie jak depresja, nerwica, uzależnienie<sup>23</sup>. Liczne badania potwierdzają także, iż sama aborcja często skutkuje bardzo poważnymi komplikacjami (syndrom poaborcyjny) w obszarze zdrowia psychicznego, towarzyszącymi matce nawet do końca jej życia. Często, gdy zmieniają się warunki życia czy też jego okoliczności, a kobieta zyskuje stosowne wsparcie, zmienia się również jej ocena sytuacji i zaczyna ona dostrzegać, że istnieją też inne rozwiązania kryzysu. Aborcja zaś jest działaniem nieodwracalnym<sup>24</sup>. Dlatego tak ważna jest współpraca sztabu ludzi w pomocy kobiecie, która po zabiegu jest pozostawiona sama sobie. Istotną rolę odgrywają w tej terapii psycholog i duszpasterz. Musi to być praca na wielu płaszczyznach.

### NASTĘPSTWA PSYCHOLOGICZNE TERMINACJI CIĄŻY

Powikłania medyczne po terminacji ciąży skłaniają kobiety do szukania pomocy lekarskiej, w wielu przypadkach są bowiem związane z zagrożeniem zdrowia, a nawet życia. Inaczej jest z następstwami psychologicznymi. Kobiety po zabiegu usunięcia ciąży są bezsilne wobec następującego po nim bólu psychicznego. Wszelkiego rodzaju mechanizmy obronne zawodzą, gdyż zabieg jest przeżyciem niezwykle urazowym, określanym jako przekraczający zakres zwykłego ludzkiego doświadczenia. Kobiety przeżywają go na wiele sposobów. Objawia się to poprzez nawracające wspomnienie dotyczące zabiegu, halucynacje dotyczące utraconego dziecka, intensywny ból psychiczny, głęboki żal i depresję przy kolejnych rocznicach aborcji, zaprzeczenie myślom i uczuciom kojarzonym z aborcją. Poza tym dochodzi do braku zdolności przeżywania miłości i czułości, do poczucia odosobnienia i wyobcowania. Często pojawiają się objawy współwystępujące, takie jak trudności z zasypianiem, drażliwość, wybuchy złości, poniżenie siebie, niezdolność do wybaczenia sobie, depresja, myśli samobójcze, poczucie bezsilności i beznadziejności, zaburzenia łaknienia (bulimia, jadłowstręt)<sup>25</sup>.

Amerykańskie Stowarzyszenie Psychiatrów wyróżnia dwa rodzaje zaburzeń psychicznych, które mogą wystąpić po zabiegu terminacji ciąży: PAD (*Post Abortion Distress*) oraz PAS (*Post Abortion Syndrom*)<sup>26</sup>. Zespół PAD, inaczej zwany proaborcyjną rozpaczą, ma charakter ostrych reakcji. Pojawia się w pierwszych trzech miesiącach po dokonaniu zabiegu i trwa przeważnie do szóstego miesiąca po aborcji. Zespół ten wyraża się w odczuwaniu bólu fizycznego i psychicznego, poczuciu straty w konfliktach ze współmałżonkiem czy żyjącymi dziećmi. Zaliczono go do zaburzeń

<sup>23</sup> R. Sikorski, E. Baszak, *Medyczne skutki aborcji*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 12–13.

<sup>24</sup> *Stanowisko Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych w sprawie dopuszczalności aborcji w oparciu o przesłankę zdrowia psychicznego z dnia 4.09.2023*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [on-line], <https://episkopat.pl/zespol-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-aborcja-nie-moze-byc-prawnie-dopuszczona-z-powodu-wystepowania-u-matki-zaburzen-psychicznych/> (dostęp: 19.06.2024).

<sup>25</sup> Zob. A. Winker, *Zablokowany żal*, „Służba Życiu” 4(1999), s. 8–11.

<sup>26</sup> M. Ryś, *Zespoły zaburzeń po przerwaniu ciąży*, Warszawa 1994; M. Ryś, *Psychologiczne skutki przerywania ciąży*, w: *Teologia Polityczna* [on-line], <https://teologiapolityczna.pl/maria-ryś-psychologiczne-skutki-przerywania-ciazy> (dostęp: 20.06.2024).



przystosowania i pełnienia funkcji społecznych. Występuje przede wszystkim u kobiet wrażliwych moralnie, wierzących, które do aborcji zostały przymuszone przez środowisko, partnera czy sytuację materialną. Zespół PAS to zaburzenia chroniczne, u którego podłoża leżą wyparte emocje oraz ból fizyczny i psychiczny oraz przemiany hormonalne przerwane przez aborcję. Syndrom ten zaczyna być widoczny kilka lat po zabiegu, niekiedy w okresie klimakterium. Wywołują go może także urodzenie kolejnego dziecka lub niemożność jego urodzenia. Zaburzenia te są spowodowane niemożnością rozładowania emocji i przeżycia żałoby. Wart zauważenia jest fakt, że kobiet, które utraciły dziecko w wyniku śmierci czy samostnego poronienia, nie dotyka zespół PAD<sup>27</sup>.

Mówienie o tym, że aborcja jest bezpieczna, zasługuje na najwyższe potępienie. Nie ma czegoś takiego, jak bezpieczna aborcja. Skojarzenie bezpieczeństwa z aborcją powinno budzić zawsze zdecydowany sprzeciw. To dwa wykluczające się terminy, na co zwróciła uwagę dr hab. Maria Ryś (UKSW) podczas debaty zorganizowanej przez Katolicką Agencję Informacyjną we współpracy z Polską Federacją Ruchów Obrony Życia w dniu 5 lutego 2024 roku. Wskazuje ona także na rozróżnienie wspomnianych już wyżej dwóch zespołów zaburzeń, które mogą wystąpić po aborcji: PAD oraz PAS. „O ile dane dotyczące PAD w badanych krajach są zbliżone, o tyle w przypadku PAS są bardzo rozbieżne. Rozpacz w ostrej formie występuje u 15% kobiet, w łagodniejszej u 30%, natomiast w przypadku syndromu postaborcyjnego w zależności od państwa, dane wahają się od 9% do nawet 59%” – podkreśla badaczka. Przez wiele lat próbowała ona pomagać kobietom, które usunęły ciążę. Dlatego twierdzi, że w swoim życiu nie spotkała większego cierpienia niż cierpienie kobiet, które dokonały aborcji. Podkreśla też, że przepracowanie traumy poaborcyjnej jest bardzo trudne. Twierdzi wręcz, że nie da się tego wydarzenia wymazać z siebie. Natomiast terapia i proces uzdrowienia wewnętrznego kobiety przebiegać powinien poprzez przebaczenie<sup>28</sup>.

Należy mieć świadomość, że uraz po aborcji może objawiać się u kobiety nawracającymi wspomnieniami o tym dramatycznym przeżyciu. Pojawiają się wtedy stresujące i powtarzające się sny o nienarodzonym dziecku. Poza tym mogą objawiać się gwałtowne zachowania bądź uczucia związane z przeżyciem aborcji, rozpacz przy kolejnych wydarzeniach z życia rówieśników nienarodzonego dziecka. Dlatego istotną rolę w unormowaniu psychicznym odgrywają psycholog oraz duszpasterz. Ich rola w tym momencie życia kobiety jest niezastąpiona.

Skutki aborcji zależą od indywidualnych cech kobiety: wieku, stanu zdrowia, liczby posiadanych dzieci, a także religijności. Aborcję inaczej będą przeżywały kobiety z poczuciem winy i odrzucenia, inaczej zaś te, które otrzymują wsparcie od najbliższych. Ta pierwsza grupa będzie szukała pomocy w poradniach psychologicznych czy też w konfesjonale. W wyniku aborcji zaburzone zostają także więzi małżeńskie i rodzinne. Stwierdza się pogorszenie relacji między współmałżonkami, pojawiają się niechęć, niezrozumienie czy drażliwość, co w konsekwencji może prowadzić do

<sup>27</sup> G. Kudlak, *Psychologiczne i somatyczne następstwa aborcji*, s. 259–261.

<sup>28</sup> P. Radzyński, *Prof. Ryś: Nie ma czegoś takiego jak bezpieczna aborcja*, w: *Polska Federacja Ruchów Obrony Życia* [on-line], <https://federacjazycia.pl/aktualnosci/prof-rys-nie-ma-czegos-takiego-jak-bezpieczna-aborcja/> (dostęp: 19.06.2024).

całkowitego zerwania więzi. Konflikty, zdrady małżeńskie obniżają poczucie własnej wartości, co negatywnie wpływa na innych członków rodziny, a szczególnie dzieci<sup>29</sup>.

Niewątpliwie czyn aborcji jest źródłem wielu dolegliwości, zarówno dla kobiety, jak i jej środowiska, w którym żyje. Syndrom poaborcyjny obejmuje skutki biologiczne, psychiczne i duchowe. Biologiczne, gdyż zabieg aborcji jest pogwałceniem podstawowych praw biologii; psychiczne, bo występuje przeciw miłości i rodzicielskiemu powołaniu; moralne i etyczne, bo jest aktem przeciwko życiu<sup>30</sup>.

## TERAPIA I POMOC

Wiedza na temat dramatycznych skutków zabiegu aborcji, a zwłaszcza spotkania z kobietami z syndromem poaborcyjnym, motywują do podejmowania próby niesienia pomocy cierpiącym z tego powodu. Często jest to współpraca wielu osób: lekarza, psychologa oraz osób duchownych. Wanda Półtawska zauważa: „[...] doświadczenie uczy, że nie pomoże tu ani farmakoterapia, ani psychoterapia. Czyn, który te zmiany spowodował – przerwanie ciągu życia własnego dziecka we własnym łonie, niszczy najgłębszą strukturę osobowości i dotyczy duszy dziecka. Nie wystarcza medycyna. Jest ona wobec niespokojnego ludzkiego sumienia bezradna. Ale nawet tam, gdzie kobieta wierząca poszła do spowiedzi i uzyskała przebaczenie i zmazanie grzechu, nawet tam kobieta nie odzyskuje pełnej równowagi i spokoju. Jest nadal stygmatyzacja, która nie da się całkowicie usunąć”<sup>31</sup>.

Nie ustają wysiłki psychologów, terapeutów i duchownych próbujących pomagać kobietom przeżywającym trudności po zabiegu terminacji ciąży. Od lat trwają próby wypracowania programu pomagającego kobietom cierpiącym z powodu skutków aborcji. Nadal nie ma kompleksowych terapii podejmujących problem pomocy osobom przeżywającym stratę dziecka<sup>32</sup>, aczkolwiek cały czas próbuje się określać obszary pracy z takimi osobami. Wypracowane formy pomocy obejmują pięć etapów działań włącznie z aspektem duchowym.

Pierwszy etap to próba usunięcia skutków racjonalizacji i wyparcia. Niepokój, tłumienie żalu, depresja to efekt izolacji emocjonalnej. Ten etap terapii ma prowadzić do przerwania blokady uczuciowej. Dokonuje się to przez opowiedzenie o wszystkich okolicznościach aborcji, nazwanie tego czynu zabójstwem bezbronnego dziecka.

Drugi etap to próba przemówienia do osób współwinnych aborcji (męża, lekarza), a także do Boga. Ten etap pozwala kobiecie na zrozumienie własnych przeżyć, złości i żalu. Jest to moment, w którym kobieta często zaczyna opłakiwać utracone przez aborcję dziecko.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> F. Płonka, *Leczenie syndromu postaborcyjnego w duchu chrześcijańskim*, „Służba Życiu” 4(1999), s. 24–25.

<sup>31</sup> W. Półtawska, *Wpływ przerywania ciąży na psychikę kobiety*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny. Seminaria i spotkania*, Warszawa 14–17.06.1994, s. 329–354.

<sup>32</sup> W. Simon, *Psychoterapia grupowa dla osób z doświadczeniem traumy*, w: *Aborcja. Przyczyna, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Warszawa 2009, s. 309–326.

Etap trzeci polega na jawnym wyrażeniu przez kobietę żalu i złości przed tymi, którzy byli związani z faktem zabicia jej nienarodzonego dziecka. Często formą wyrażenia żalu jest napisanie do tych osób listu, w którym wypowiada ona swoje uczucia.

Czwarty etap to przeżywanie przez kobiety głębokiego smutku, który jest oznaką żalu i otwarcia się na przebaczenie. Ten etap wspiera przeżycie i przepracowanie napięcia emocjonalnego.

Ostatni etap ma doprowadzić do zaakceptowania przez kobietę siebie i przyjęcia odpowiedzialności za zabicie dziecka. Jest to również etap przebaczenia wszystkim, których obwiniała o to, że jej nie powstrzymali. To czas pogodzenia się z faktem nieodwracalnej śmierci dziecka. Duszpasterz powinien wiedzieć, że dla kobiety wierzącej dziecko nadal istnieje, mimo że odebrała mu życie. Na tym etapie, z pomocą psychologa i duszpasterza, matka nadaje dziecku imię, może także ofiarować je i samą siebie Bogu. Ten etap jest bardzo istotny i wiąże się z doświadczeniem miłości Boga. Istotną rolę odgrywa tu kapłan, który tę moc miłości Boga przebaczącego ukazuje<sup>33</sup>. Potwierdza to papież Jan Paweł II, który w encyklice *Evangelium vitae* pisze: „Szczególną uwagę pragnę poświęcić wam, kobiety, które dopuściłyście się przerwania ciąży. Kościół wie, jak wiele czynników mogło wpłynąć na waszą decyzję, i nie wątpi, że w wielu przypadkach była to decyzja bolesna, może nawet dramatyczna. Zapewne rana w waszych sercach jeszcze się nie zabiłiła [...]. Nie ulegajcie jednak zniechęceniu i nie traćcie nadziei. Starajcie się raczej zrozumieć to doświadczenie i zinterpretować je w prawdzie. Z pokorą i ufnością otwórzcie się – jeśli tego jeszcze nie uczyniłyście – na pokutę: Ojciec wszelkiego miłosierdzia czeka na was, by ofiarować wam swoje przebaczenie i pokój w Sakramencie Pojednania. Odkryjcie, że nic jeszcze nie jest stracone, i będziecie mogły poprosić o przebaczenie także swoje dziecko: ono teraz żyje w Bogu. Wsparte radą i pomocą życzliwych wam i kompetentnych osób, będziecie mogły uczynić swoje bolesne świadectwo jednym z najbardziej wymownych argumentów w obronie prawa wszystkich do życia<sup>34</sup>.

Jak podkreślają eksperci Konferencji Episkopatu Polski, zarówno Kościół ze swymi instytucjami, jak i państwo oraz organizacje pozarządowe oferują dziś kobietom w ich trudnych sytuacjach życiowych kompleksowe wsparcie. Mogą one bowiem znaleźć pomoc w takich miejscach, jak domy samotnej matki, ośrodki adopcyjne, hospicja perinatalne, okna życia. W instytucjach tych pracują specjaliści i terapeuci różnych dziedzin: psychiatry oraz lekarze innych specjalności, psychologowie, psychoterapeuci. W ten sposób Kościół, pełen empatycznego zrozumienia, podaje pomocną dłoń tym, którzy cierpią, odczuwają bezsilność, bezradność, potrzebują wsparcia duchowego, emocjonalnego, a także zabezpieczenia podstawowych potrzeb bytowych. Eksperci KEP zauważają również, że aborcja nie należy do metod terapeutycznych stosowanych w medycynie. Uśmiercenie dziecka nie może być uważane za środek do przywrócenia zdrowia kobiety. Taki akt nie mieści się w standardach leczniczych<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> E.M. Kaczmar, *Psychologiczna analiza zaburzeń występujących po przerwaniu ciąży*, „Studia nad Rodziną” 2/2(3)1998, s. 141; M. Ryś, *Psychologiczne skutki przerywania ciąży*.

<sup>34</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 99.

<sup>35</sup> A. Gumułka, *Biskupi: aborcja nie może być dopuszczalna z powodu zaburzeń psychicznych matki*, w: *Co w zdrowiu* [on-line], <https://cowzdrowiu.pl/aktualnosci/post/kep-aborcja-z-powodu-zaburzen-psychicznych-matki-niedopuszczalna> (dostęp: 21.06.2024).

Prof. Ryś wskazuje, że obecnie istnieje wiele programów duchowej pomocy kobietom zranionym w wyniku aborcji. Jednym z bardziej znanych jest „Winnica Racheli”, działająca także w Polsce<sup>36</sup>. Inicjatorka tego projektu, amerykańska psycholog Vicki Thorn, zainspirowana została przeżyciami swej bliskiej przyjaciółki: po oddaniu jednego dziecka do adopcji i usunięciu ciąży nie mogła ona poradzić sobie z ogromem negatywnych przeżyć. Thorn utworzyła wówczas grupę wsparcia dla kobiet, które doświadczyły aborcji. Program „Winnica Racheli” pomógł setkom kobiet uporać się z przeżyciami związanymi z aborcją. Nazwa programu została zaczerpnięta z księgi proroka Jeremiasza, w której czytamy: „To mówi Pan: Słuchaj! W Rama daje się słyszeć lament i gorzki płacz. Rachel opłakuje swoich synów, nie daje się pocieszyć, bo już ich nie ma. To mówi Pan: Powstrzymaj głos twój od lamentu, a oczy twoje od łez, bo jest nagroda za twe trudy – wyrocznia Pana – powrócą oni z kraju nieprzyjaciela. Jest nadzieja dla twego potomstwa – wyrocznia Pana – wrócą synowie do swych granic” (Jer 31, 15-17). Rachela przedstawiona jest tutaj jako wzór nadziei dla będących w niewoli babilońskiej Izraelitów. Ich płacz i tęsknota za ojczyzną zostaną wysłuchane przez Boga, podobnie jak prośba Racheli. Pan zapewnia Rachelę, że dzięki Jego miłości jej dzieci wrócą z wygnania, a rodziny na powrót się zjednoczą. To przesłanie jest fundamentem programu terapeutycznego opracowanego przez amerykańską psycholog. Istotnymi elementami w projekcie „Winnica Racheli” są budzące wewnętrzną nadzieję przesłanie skierowane do kobiet i mężczyzn, a także specjalistyczna pomoc z wykorzystaniem profesjonalnych ekip terapeutycznych. Kluczowymi pytaniami, na które w ramach programu musi odpowiedzieć sobie kobieta doświadczona aborcją, są: Czy moje dziecko może mi wybaczyć? Czy Bóg może mi wybaczyć? Czy sama sobie mogę wybaczyć? Bardzo ważne jest więc tutaj przyjęcie i doświadczenie Bożego przebaczenia oraz miłosierdzia. Z niego właśnie rodzi się zdolność do przebaczenia tym wszystkim, którzy doprowadzili kobietę do decyzji o aborcji i są za tę decyzję współodpowiedzialni. Wybaczywszy innym, odnajduje ona w sobie siłę do wybaczenia sobie samej<sup>37</sup>.

Catherine T. Coyle wskazuje, że badania empiryczne potwierdzają zmianę oraz uzdrowienie emocjonalne, które dokonują się poprzez przebaczenie. Zauważa ona także powiązania między przebaczeniem a zdolnością budowania zdrowych relacji międzyludzkich, przede wszystkim małżeńskich. Przebaczenie jest zatem istotnym elementem zdrowienia po terminacji ciąży<sup>38</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Terminacja ciąży nie pozostaje bez znaczenia dla zdrowia i życia kobiety, a także dla innych osób: związanych z podjęciem tej decyzji oraz uczestniczących w niej. Badania medyczne oraz psychologiczne dowodzą, jak ogromnego zniszczenia dokonuje zabieg aborcji w różnych obszarach życia, a także jakie rodzi zaburzenia. Nie ulega

<sup>36</sup> M. Ryś, *Psychologiczne skutki przerywania ciąży*.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> C.T. Coyle, *Program terapeutyczny dla mężczyzn doświadczających traumy poaborcyjnej – kluczowe znaczenie przebaczenia*, w: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Warszawa 2009, s. 297.

wątpliwości, że wysiłki pomocowe podejmowane wobec osób dotkniętych skutkami aborcji są zadaniem priorytetowym dla wszystkich, którzy mogą zdiagnozować problem – psychiczny, fizyczny lub duchowy, a następnie skutecznie wesprzeć jego rozwiązanie, co czynią psychoterapeuci, lekarze oraz duchowni. Inspiracją dla ostatniej z wymienionych grup może być dziś zwłaszcza nauczanie dotyczące ochrony życia pozostawione Kościołowi i światu przez papieża Jana Pawła II. We wspomianej już encyklice *Evangelium vitae* mówi on bowiem nie tylko o tym, jak wielkim złem jest aborcja, ale wskazuje również drogi uzdrowienia po tym dramatycznym przeżyciu. Zachęca kobiety, które doświadczyły terminacji ciąży, by nie załamywały się i nie traciły nadziei. Mówi o konieczności zrozumienia oraz głębszego poznania przez nie tego, co się stało, stanięcia w prawdzie, poszukiwania przebaczenia i pokoju, zwłaszcza w sakramencie pokuty. Wówczas, jak zauważa papież, kobiety, które doświadczyły dramatu aborcji, wsparte radą i pomocą życzliwych oraz kompetentnych osób, będą mogły uczynić swoje bolesne świadectwo jednym z najbardziej wymownych argumentów w obronie prawa wszystkich do życia. Poprzez oddanie się sprawie ochrony życia, uwieńczone być może narodzinami nowych istot ludzkich i poświęcone troską o tych, którzy najbardziej potrzebują bliskości, kobiety te ukształtują nowy sposób patrzenia na życie człowieka<sup>39</sup>.

## FORMY POMOCY W ASPEKCIE PSYCHOLOGICZNYCH I SOMATYCZNYCH NASTĘPSTW TERMINACJI CIĄŻY

### STRESZCZENIE

Terminacja ciąży nie pozostaje bez znaczenia dla zdrowia i życia kobiety, a także dla innych osób, związanych z podjęciem tej decyzji oraz uczestniczących w niej. Badania medyczne oraz psychologiczne dowodzą, jak ogromnego zniszczenia dokonuje zabieg aborcji w różnych obszarach życia, a także jakie rodzi zaburzenia. Nie ulega wątpliwości, że wysiłki pomocowe podejmowane wobec osób dotkniętych skutkami aborcji są zadaniem priorytetowym dla wszystkich, którzy mogą zdiagnozować problem (na gruncie psychicznym, fizycznym lub duchowym), a następnie skutecznie wesprzeć jego rozwiązanie, co czynią psychoterapeuci, lekarze oraz duchowni. Prezentowany artykuł skupia się na przybliżeniu doświadczenia traumy i cierpienia kobiety z syndromem poaborcyjnym, następstw psychologicznych po terminacji ciąży (PAD: *Post Abortion Distress* oraz PAS: *Post Abortion Syndrom*), a także dróg pomocy na gruncie terapeutycznym, zwłaszcza zaś duchowym („Winnica Racheli”), z odniesieniem do cennego dokumentu, jakim jest encyklika *Evangelium vitae* papieża Jana Pawła II.

<sup>39</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 99; por. Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), w: „*Mulieris dignitas*”. *Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 159–211.

## **FORMS OF ASSISTANCE IN THE PSYCHOLOGICAL AND SOMATIC ASPECTS OF CONSEQUENCES OF PREGNANCY'S TERMINATION**

### SUMMARY

The termination of a pregnancy is not without its consequences for the health and life of the woman, as well as for other persons: those connected with and involved in the decision. Medical and psychological research shows the devastation that abortion inflicts on various areas of life and the disorders it causes. There is no doubt that efforts to help those affected by abortion are a priority task for all those who can diagnose the problem (on a psychological, physical or spiritual level) and then effectively support its resolution, which psychotherapists, doctors and clergy do. This article focuses on the experience of trauma and suffering of a woman with post-abortion syndrome, the psychological consequences after the termination of pregnancy (PAD: Post Abortion Distress and PAS: Post Abortion Syndrome) and the ways to help on therapeutic grounds, especially spiritual ('Rachel's Vineyard'), with reference to the precious document 'Evangelium vitae' by Pope John Paul II.

## **FORMEN DER UNTERSTÜTZUNG BEI DEN PSYCHOLOGISCHEN UND SOMATISCHEN ASPEKTEN DES SCHWANGERSCHAFTSABBRUCHSFOLGEN**

### ZUSAMMENFASSUNG

Ein Schwangerschaftsabbruch bleibt nicht ohne Folgen für die Gesundheit und das Leben der Frau, aber auch für andere Personen, die mit der Entscheidung verbunden und daran beteiligt sind. Medizinische und psychologische Untersuchungen zeigen die verheerenden Auswirkungen des Schwangerschaftsabbruchs auf verschiedene Lebensbereiche und die durch ihn verursachten Störungen. Es besteht kein Zweifel daran, dass die Bemühungen, den von einem Schwangerschaftsabbruch Betroffenen zu helfen, eine vorrangige Aufgabe für all diejenigen sind, die das Problem (auf psychologischer, physischer oder spiritueller Ebene) diagnostizieren und dann seine Lösung wirksam unterstützen können, was Psychotherapeuten, Ärzte und Geistliche tun. Dieser Artikel befasst sich mit der Trauma- und Leidenserfahrung einer Frau mit Post-Abortion-Syndrom, den psychologischen Folgen nach dem Schwangerschaftsabbruch (PAD: Post Abortion Distress und PAS: Post Abortion Syndrome) und den Möglichkeiten der therapeutischen, insbesondere spirituellen Hilfe („Rachels Weinberg“), unter Bezugnahme auf das wertvolle Dokument „Evangelium vitae“ von Papst Johannes Paul II.

## BIBLIOGRAFIA

- Aborcja. Filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne spojrzenie*, red. T. Ślipko, A. Muszała, M. Starowieyski, Kraków 2020.
- Chazan B., *Aborcja a zdrowie kobiety*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 9–11.
- Cacace C., Cantelmi T., *Traumatyzacja w następstwie aborcji*, w: *Przerwane macierzyństwo. Psychiczne skutki aborcji*, red. T. Cantelmi, C. Cacace, E. Pittiano, Warszawa 2013, s. 11–47.
- Coyle C.T., *Program terapeutyczny dla mężczyzn doświadczających traumy poaborcyjnej – kluczowe znaczenie przebaczenia*, w: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Warszawa 2009, s. 295–307.
- Dz.U. 1993 nr 17 poz. 78: *Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży*.
- Dz.U. 1997 nr 88 poz. 553: *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*.
- Gajowy M., Simon W., *Przemoc, zaniedbanie w dzieciństwie oraz straty ciąży – ich wzajemne powiązania oraz psychologiczne konsekwencje tych powiązań*, „Psychiatria Polska” 6(36) 2002, s. 911–927.
- Green J.M., Coupland V.A., Kitzinger J.V., *Oczekiwania, doświadczenia i psychologia skutku porodu*, w: *Prospektywne badania urodzin 825 kobiet angielskich w 1990*, Londyn 1990, s. 14–25.
- Gumułka A., *Biskupi: aborcja nie może być dopuszczalna z powodu zaburzeń psychicznych matki*, w: *Co w zdrowiu* [on-line], <https://cowzdrowiu.pl/aktualnosci/post/kep-aborcja-z-powodu-zaburzen-psychicznych-matki-niedopuszczalna> (dostęp: 21.06.2024).
- Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Rzym 1995, w: *The Holy See* [on-line], [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html) (dostęp: 29.06.2024).
- Jan Paweł II, *List apostołski Mulieris dignitatem* (15 sierpnia 1988), w: „*Mulieris dignitas*”. *Promieniowanie kobiecości*, red. T. Paszkowska, Lublin 2009, s. 159–211.
- Kaczmar E.M., *Psychologiczna analiza zaburzeń występujących po przerwaniu ciąży*, „*Studia nad Rodziną*” 2/2(3)1998, s. 141–150.
- Kudlak G., *Psychologiczne i somatyczne następstwa aborcji*, w: *Humanizm chrześcijański w medycynie*, red. G. Świętecka, Gdańsk 2016, s. 251–265.
- Kwapiszewska M., Moniuszko Ł., Raniszewski J., *Aborcja w polskich sporach społeczno-prawnych lat 1919–1997*, Kraków 2018.
- List Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony życia z dnia 10 czerwca 2024*, w: *Konferencja Episkopatu Polski* [on-line], <https://episkopat.pl/list-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-ochrony-zycia/> (dostęp: 28.06.2024).
- Płonka F., *Leczenie syndromu postaborcyjnego w duchu chrześcijańskim*, „*Służba Życiu*” 4(1999), s. 24–25.
- Półtawska W., *Wpływ przerywania ciąży na psychikę kobiety*, w: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny. Seminaria i spotkania. Warszawa 14–17.06.1994*, s. 329–354.
- Radzyński P., *Prof. Ryś: Nie ma czegoś takiego jak bezpieczna aborcja*, w: *Polska Federacja Ruchów Obrony Życia* [on-line], <https://federacjazycia.pl/aktualnosci/prof-rys-nie-ma-czegos-takiego-jak-bezpieczna-aborcja/> (dostęp: 19.06.2024).
- Ryś M., *Zespoły zaburzeń po przerwaniu ciąży*, Warszawa 1994.

- Ryś M., *Psychologiczne skutki przerywania ciąży*, w: *Teologia Polityczna* [on-line], <https://teologiapolityczna.pl/maria-rys-psychologiczne-skutki-przerywania-ciazy> (dostęp: 20.06.2024).
- Simon W., *Konsekwencje aborcji u kobiet*, w: *Problemy zdrowia psychicznego kobiet*, red. J. Meder, Kraków 2003, s. 78–96.
- Simon W., *Psychoterapia grupowa dla osób z doświadczeniem traumy*, w: *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*, red. B. Chazan, W. Simon, Warszawa 2009, s. 309–326.
- Simon W., *Zespoły utraty ciąży, przemoc, zaniedbanie, terapia*, Wrocław 1998.
- Sikorski R., Baszak E., *Medyczne skutki aborcji*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 10–21.
- Stanowisko Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych w sprawie dopuszczalności aborcji w oparciu o przesłankę zdrowia psychicznego z dnia 4.09.2023*, w: Konferencja Episkopatu Polski [on-line], <https://episkopat.pl/zespol-ekspertow-kep-ds-bioetycznych-aborcja-nie-moze-byc-prawnie-dopuszczona-z-powodu-wystepowania-u-matki-zaburzen-psychicznych/> (dostęp: 19.06.2024).
- Struzik Z., *Znaczenie przesłania encykliki Jana Pawła II „Evangelium Vitae” (25.03.1995) we współczesnej teologii życia. 20-lecie encykliki*, Lublin 2015.
- Trybunał Konstytucyjny, *Planowanie rodziny, ochrona płodu ludzkiego i warunki dopuszczalności przerywania ciąży: Wyrok, sygn. akt 1/20*, w: Trybunał Konstytucyjny [on-line], <https://trybunal.gov.pl/postepowanie-i-orzeczenia/wyroki/art/11300-planowanie-rodziny-ochrona-płodu-ludzkiego-i-warunki-dopuszczalności-przerywania-ciazy> (dostęp: 12.06.2024).
- Tylka J., *Psychosomatyka*, Warszawa 2000.
- Ujec M., *Skutki zdrowotne aborcji*, „Służba Życiu” 5(2000), s. 11–23.
- Winker A., *Zablokowany żal*, „Służbie Życiu” 4(1999), s. 7–15.
- Zalewska P., *Trudne macierzyństwo w percepcji matki w latach 90. XX wieku i współcześnie*, „Szkoła Specjalna” 3(2020), s. 213–233.



# **MATERIAŁY I OMÓWIENIA**



Marcin Mleczak, *Apostołowie i technokraci. Elity polityczne Hiszpanii frankistowskiej*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2022, ss. 381, ISBN 978-83-65350-70-7 [recenzja].

Europa XX wieku stała się miejscem wielu znaczących wydarzeń politycznych, które miały mniejsze czy większe znaczenie dla całego świata. Powiązania, jeszcze kolonialne, często wytworzyły wielorakie więzi i zarazem różnorodne zależności. Nie można ich z zasady oceniać wyłącznie negatywnie. Trudne jest jednak wyważenie pozytywów i negatywów, tym bardziej że te drugie są niestety często nadal widoczne.

Oczywiście poszczególne państwa miały swe własne historie i drogi rozwoju. W tym nurcie w niczym nie odstawała Hiszpania. Wydarzenia, jakie tam miały miejsce przez dziesiątki lat, związane były z rządami generała Francisco Franco. To jego dojście do władzy, a później lata kierowania znaczącym organizmem państwowym Europy, której przyszło dramatycznie przeżyć II wojnę światową oraz doświadczyć złowieszczych totalitaryzmów.

Autor prezentowanego studium jest doktorem nauk historycznych. Publikuje m.in. na łamach czasopism „Arcana”, „Pressje”, „Studia Historyczne” oraz „Kultura i Historia”. Jest współautorem m.in. publikacji *Upiorny cesarz: H.P. Lovecraft* oraz *Chronos wyzwolony: jak zmienia się czas*. Obecna praca ukazuje się w znanej serii Arkana Historii.

Książkę otwiera dość obszerny wstęp z podtytułem *Apostołowie i technokraci* (s. 9–31). Tutaj omówiono w kolejności: tematykę, stan badań, źródła, konstrukcję pracy i podstawowe pojęcia. Z kolei całość podzielona została na siedem rozdziałów w układzie chronologicznym. Trudno tutaj szczegółowo omawiać poszczególne rozdziały. Wydaje się, że wystarczy podać ich tytuły: I. *Elity polityczne hiszpańskiej restauracji* (s. 33–65); II. *II Republika* (s. 67–115); III. *Wojna domowa* (s. 117–164); IV. *II wojna światowa* (s. 165–206); V. *Lata 1945–1969* (s. 207–255); VI. *Zmierzch dyktatury* (s. 257–300); VII. *Hiszpania frankistowska na tle porównawczym* (s. 301–326).

W części końcowej omawianej książki podano jeszcze: *Podsumowanie* (s. 327–335); *Wykaz skrótów* (s. 337); *Bibliografię* (s. 339–364); *Summary* (s. 365–366); *Indeks* (s. 367–381).

Oto schematyczny obraz, który oczywiście wypełnia bogactwo treści, faktów, miejscowości, dat, a przede wszystkim różnorodnych postaci. Autor próbuje wszystkie te elementy jakoś łączyć i uzasadniać ich wybór w danym miejscu swojej książki. Oczywiście jest to dobór motywowany generalnym założeniem, które – jak się wydaje – formułują tak tytuł, jak i podtytuł książki. Jest to konsekwentne realizowanie obrazu, który ma udowodnić słuszność takiego wyniku badawczego.

Zatem czy jest to obraz ówczesnej Hiszpanii o wiele bardziej pełnej napięć i wręcz dramatów? Można często odnieść wrażenie, jakby – przynajmniej w niektórych okre-

sach – nie było tam tej innej, drugiej strony hiszpańskich dziejów. Tymczasem właśnie to napięcie stawało się czynnikiem, który wręcz ze swej natury kształtował ludzi, ich decyzje i działania, czasem w kontrze do tych drugich, obojętnie, po której stronie.

W analizie Hiszpanii czasów F. Franco nie można pominąć bardziej sięgającej wstecz historii. Próby niedostrzegania zwłaszcza złotego wieku ekspansji od umownej wyprawy Krzysztofa Kolumba w 1492 roku. Ten fenomen żyje nadal w Hiszpanii i ma bardzo szerokie oddziaływanie na wiele sfer życia społecznego, i to w wielu płaszczyznach czy instytucjach. Nie chodzi tutaj o nominalne odwoływanie się, a bardziej o ducha i świadomość tych realiów. Hiszpania królów katolickich i ich najbliższych następców żyje i szeroko oddziałuje w szerokiej świadomości, choć może nie do końca wyraźnie uświadomianej.

Nadal ważnym elementem jest język hiszpański jako narzędzie komunikacji obecne w bardzo wielu krajach oraz społecznościach. To nie jest tylko kwestia filologiczna czy lingwistyczna. To pewien realizm kulturowy czy wręcz duchowy. Mimo różnic między kastylijskim a hiszpańskim latynoamerykańskim ciągle jest to to samo dziedzictwo, które stawia Hiszpanię w szczególnym miejscu cywilizacji światowej.

Realizm Europy lat poprzedzających II wojnę światową jest niezbędny do zrozumienia wydarzeń hiszpańskich, zwłaszcza w okresie 1936–1939 jest ważny, wręcz kluczowy. Nie można, mimo pewnego zamknięcia Hiszpanii, nie zauważyć istotnego znaczenia tych procesów. Oddziaływały one bezpośrednio, ale zwłaszcza pośrednio; te elementy są szczególnie ważne, choć często trudne do jednoznacznego uchwycenia, przebadania i postawienia wniosków naukowo-badawczych.

Zawarte w tytule określenia apostołowie i technokraci mają być próbą syntetycznego określenia zawartości problemowej, badawczej i syntetycznej proponowanej książki. Jest to dość odważna próba. Czy w pełni udana? Mimo iż tego terminu używał sam Francisco Franco (s. 9), to jednak jego proveniencja biblijna określa zawartość treściową oraz nadaje pewien ton interpretacyjny. Drugi zaś termin nosi zabarwienie pejoratywne i chyba autor chce to mocno podkreślić, czy jednak słusznie? W języku polskim nieczęsto funkcjonuje termin państwowiec, który dla wielu ma bardzo pozytywne konotacje. Wydaje się, że można dopatrzeć się pewnych więzi tych dwóch określeń, choć oczywiście każde z nich ma swoją semantykę i historię językoznawczą.

Z kolei podtytułem autor stara się jakby doprecyzować zasadniczy tytuł proponowanego studium. Jakby apostołowie i technokraci zostali zaliczeni do politycznych elit ówczesnej Hiszpanii. Jednak zawartość treściowa książki pokazuje, iż autor zdecydowanie do elit zalicza i inne struktury państwa oraz niektórych instytucji pozapaństwowych. Chodzi m.in. o Kościół katolicki, a w mniejszym stopniu inne Kościoły czy związki wyznaniowe. Generalnie populacja Hiszpanii tamtego czasu była katolicka i stąd – poprzez różne instytucje posługi nie tylko religijnej, a przed wszystkim społecznej – była szeroko obecna w krajobrazie Hiszpanii, np. szkoły, uniwersytety, żłobki, szpitale, domy opieki i sierocińce. Dzieła te cieszyły się dużym autorytetem i szerokim uznaniem obywateli. W tym sensie Kościół był elitą, ale na pewno nie polityczną. Zatem nie jest uzasadnione łączenie tym samym terminem Kościoła z elitami politycznymi. Oczywiście czym innym jest ewentualne oddziaływanie czy wpływy konkretnych świeckich ludzi Kościoła na różne sfery życia ówczesnej Hiszpanii, np. z Opus Dei.

Można odnieść wrażenie, że autor w prezentowanej książce kreśli współczesny obraz politycznie poprawny. Jest to raczej bardzo płaska propozycja analizy niezwykle ważnego zagadnienia politycznego czasów Francisco Franco, a zwłaszcza lat 1936–1939. Trzeba przyznać, że to trudna problematyka, ale autor uległ – tak w doborze źródeł, jak i literatury – w pewnym sensie założeniom ideologicznym, co jest obecne także w literaturze polskiej. Czy zatem spełnił zdanie ze wstępu: „Mam tymczasem nieśmiałą nadzieję, że przybliżenie funkcjonowania reżimu Franco pozwoli innym badaczom na czynienie pewnych analogii z rodzimymi dyktaturami, czy to z komunistyczną, czy z przedwojenną sanacją” (s. 13)? Może na to pytanie niech odpowie każdy czytelnik książki dr. Marcina Mleczaka.

Zamieszczony na końcu książki bardzo bogaty indeks nazwisk jest cenną pomocą w lekturze. Niestety są w nim pominięcia, np. Baden Powell (s. 233), Ignacy Loyola znalazł się pod literą Ł (s. 375), a przy Piusie XII pominięto określenie papież (s. 377). Tytułami na górze stron autor, zapewne nie dokonawszy należytej korekty redakcyjnej, do siódmego rozdziału wliczył *Podsumowanie* (s. 329–335). Dobrym wskazaniem do pogłębienia ewentualnych dalszych badań jest załączona bibliografia. Dobrze, że jawią się tam obok przekładów także polscy badacze. Szkoda, że nie sięgnięto do *Archivo General de la Guerra Civil Española* w Salamance, które jest szczególnie ważnym zbiorem, przynajmniej dla odpowiedzialnego omówienia okresu wojny domowej. Bogate zbiory, wskazujące na zaangażowanie różnych sił międzynarodowych w ten okres hiszpańskich dziejów, pozwalają jeszcze bardziej poprawnie rozeznaczyć także wiele wewnętrznych wydarzeń i faktów.

Książka Marcina Mleczaka ukazuje trudny okres w dziejach Hiszpanii z odniesieniami do Europy, a jakimś sensie i świata. Trzeba jednak pamiętać, że i w bardziej odległej przeszłości przechodził ten kraj bardzo trudne okresy. Szczególnie bolesne jest, gdy skomplikowane dzieje znaczone są wewnętrznymi konfliktami, domowymi przejawami zła, śmierci, nienawiści i wojny. Dramatyzm ten w znacznym stopniu inspirowany i wspierany był przez czynniki zewnętrzne, często o motywach ideologicznych.

W końcówce podsumowania autor, mając zapewne na myśli wszystkich bohaterów omawianych treści, wskazuje, że „praca niniejsza stanowi próbę opisanie tych ludzi w konkretnych momentach najnowszej historii Hiszpanii” (s. 335). Czy jednak te momenty są zaprezentowane w miarę kompleksowo? Czasem można odnieść wrażenie, że są sterylnie wydobyte i następnie wstawione we wskazane miejsce oraz oczekiwany kontekst. Pytanie, co z resztą curriculum vitae tej postaci?

Lektura studium M. Mleczaka pokazuje, jak trudne są do analizy naukowo-badawczej najnowsze dzieje Hiszpanii. Trzeba być niezwykle wyczulonym, aby nie ulec ideologicznym tendencjom. Nie chodzi o ucieczkę od prawdy, nawet bolesnej i trudnej, ale o wiele gorsza jest ideologiczna ocena, to zaś dziś niestety zdarza się oraz częściej. Autor w wielu partiach nie ustrzegł się od tych wpływów, choćby w opiniach o roli Kościoła katolickiego, co nie wyklucza nawet negatywnych opinii o konkretnych osobach duchownych czy świeckich.

*Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>



Ks. Tomasz Kraj, *Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne*, Kraków 2023, ss. 215, ISBN 978-83-277-3194-4 [recenzja].

Przemiany cywilizacyjne i kulturowe świata przynoszą nowość ludzkich postaw i wartościowań etyczno-moralnych. Najczęściej stają one wobec dotychczasowych, a niekiedy w ich opozycji czy jawnej kontestacji, a nawet walki i zwalczania, czasem w formie wręcz brutalnej, obwarowywanej stanowionymi ad hoc prawami. Kreuje to dramatyczny obraz rzeczywistości, ale jeszcze bardziej oddziałuje na konkretne osoby czy grupy i wspólnoty.

Jednym ze znamion tych procesów jest pluralizm etyczny. To stosunkowo nowe zjawisko poddawane jest badaniu ze strony różnych nauk i dyscyplin. Nie jest to łatwe, choćby ze względu na specyfikę samego przedmiotu badawczego. Na klasyczne pytania o przedmiot, metodę, metodologię, cel czy parametry trudno jednoznacznie odpowiedzieć, zwłaszcza wobec braku zgodności poszczególnych badaczy.

Ks. dr hab. Tomasz Kraj jest profesorem Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. W 2012 roku założył Katedrę Bioetyki Teologicznej na Wydziale Teologicznym UPJP II (pierwotna nazwa Katedra Życia) i kieruje nią. Jest autorem wielu opracowań, studiów i artykułów w czasopismach naukowych oraz w dziełach zbiorowych. Wydał książkę pt. *Granice genetycznego ulepszania człowieka* (Kraków 2010).

W swej najnowszej książce podjął temat pluralizmu etycznego. Prezentowane studium ukazało się jako 113. tom w serii *Myśl Teologiczna* (pod redakcją ks. A. Barona, ks. H. Pietrasa i ks. R. Woźniaka), w której publikuje się najnowsze badania z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Wydało je renomowane Wydawnictwo WAM w Krakowie.

Po spisie treści (s. 5–6) omawiane studium otwiera interesujący wstęp, który jasno określa zasadnicze elementy rozprawy o charakterze akademickim (s. 7–16). Całość treściową książki podzielono na pięć zwartych rozdziałów, a te z kolei na paragrafy, a czasem i mniejsze jednostki.

Kandydat analizuje najpierw szeroką i zarazem zróżnicowaną gamę pluralizmu stanowisk we współczesnej bioetyce (s. 17–60). Przedstawiając różne modele bioetyczne lub modele teoretyczne w bioetyce, wyróżnił ich aż jedenaście. Może warto wskazać choćby na niektóre: utylitaryzm, socjobiologizm, pryncypializm czy subiektywizm. Jest w tym podziale jakby jeszcze druga grupa propozycji, m.in. tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, personalizm ontologiczny, etyka troski czy model fenomenologiczno-hermeneutyczny.

To bogactwo pozwoliło autorowi na pewne skonfrontowanie przedstawionych modeli bioetycznych z pluralizmem etycznym, a w konsekwencji na interesujące uwagi

wstępne, które są przydatne w dalszej lekturze rozprawy profesorskiej. Także jako swoistą bazę badawczą – w kluczu swojej koncepcji – ks. Kraj ukazał rolę filozofii w teologii moralnej, gdzie ważnym materiałem poznawczym jest m.in. encyklika *Fides et ratio* Jana Pawła II o relacjach między wiarą a rozumem.

Kolejny rozdział prezentuje rolę rozumu w moralności, analizując przykład koncepcji Davida Hume'a, Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu (s. 61–104). To pytania o strukturę działania moralnego, a w nim o pierwotne sumienie, sylogizm i rozum praktyczny. Te rzeczywistości się wzajemnie przenikają, zwłaszcza kiedy analizuje się różne koncepcje teoretyczne, a jeszcze bardziej w codzienności, w wyborach moralnych i ich realizacji przez konkretną osobę. Trzeba pamiętać, że wiedza o świecie, w którym żyjemy, ma i musi mieć jakiś wpływ na nasze decyzje moralne, przypomina autor. Natomiast rozum teoretyczny uczestniczy w konstrukcji przesłanki mniejszej sylogizmu. Jest tutaj także miejsce dla cnót moralnych. Ostatecznie autor stawia pytanie, co decyduje o wyborze moralnym: rozum praktyczny czy teoretyczny?

Rozdział trzeci studium ks. dr. hab. Tomasza Kraja zestawia tematykę rozumu teoretycznego z prawdą rzeczy (s. 105–126). Mając na względzie realizowaną koncepcję, wskazano na zagadnienie formy oraz jej znaczenie i sens. Idąc dalej w swych analizach rysów współczesności, autor ukazał znaczenie metafizyki wobec dociekań nad prawdą rzeczy. Przecież mowa o ludzkich możliwościach poznawczych wskazuje, iż obejmują one także wymiar metafizyczny rzeczywistości. Klasyczna metafizyka zajmuje się poznaniem tego, co odnosi się do natury rzeczy, jej celowości, sensu i wartości. Autor oddzielnie bada znaczenie samej prawdy rzeczy. To dzięki niej człowiek jest w stanie poznać wewnętrzne treści, polegające na korelacji rzeczy z umysłem.

Szczegółowym zagadnieniem podjętym w następnym rozdziale rozprawy jest kwestia relacji między ludzkim poznaniem a moralnością (s. 127–151). Najpierw ks. T. Kraj wskazuje na samą rzeczywistość jako miarę poznania. O prawdziwości tego poznania decyduje jego zgodność z rzeczami. Człowiek ma możliwość poznać stronę zjawiskową różnych rzeczy (tym zajmują się nauki empiryczne), ale jednocześnie dzięki prawdzie rzeczy ich swoistą głębię (tym zajmuje się metafizyka). W kręgu tej tematyki mieści się kwestia ludzkiej wiedzy i działania moralnego. W tej sferze współczesnym problemem jest odrzucenie klasycznej metafizyki i epistemologii. Nie jest to efekt błędów czy niespójności, lecz wynika z decyzji o przeniesieniu akcentów z przedmiotu na podmiot.

Ostatni rozdział studium ks. T. Kraja prezentuje konsekwencje odrzucenia prawdy rzeczy (s. 153–190). Staje tutaj problem metafizyki i ontologii oraz współczesny etyczny wymiar „rewolucji” ontologicznej. Centralnym stwierdzeniem zdaje się odrzucenie klasycznej metafizyki i prawdy rzeczy wraz z konsekwencjami teologicznymi. Wchodzi w to miejsce ontologia, która jakby chce rzeczy „stwarzać”, nadając zastanym rzeczom i całej rzeczywistości nowy sens, znaczenie, celowość i wartość. Kandydat mocno akcentuje uznanie prawa naturalnego za konsekwencję przyjęcia prawdy rzeczy w życiu moralnym człowieka. Tymczasem współcześnie następuje rugowanie Boga z życia i ze świata, który nas otacza. W ostatnich uwagach wskazano jeszcze na postępowanie i nowość wobec rzeczywistości moralnej. Nie pominięto tutaj także narodzin pluralizmu etycznego oraz ukrytego w nim ateizmu. Całość kończą uwagi o stosunku chrześcijaństwa do problemu nihilizmu.



Omawiane studium zamykają krótkie zakończenie (s. 191–195), bibliografia (s. 197–205) oraz indeks osobowy (s. 207–209).

Oto interesująca analiza zagadnienia odnoszącego się do pluralizmu etycznego ze szczególnym odniesieniem do kwestii współczesnej bioetyki. Sam autor zauważa we wstępie: „Celem opracowania jest spojrzenie na współczesny pluralizm etyczny z perspektywy teologicznej, z wykorzystaniem analiz odwołujących się do klasycznej etyki, metafizyki i epistemologii oraz ukazanie pewnych teologicznych konsekwencji i ich odrzucenie przez filozofię nowożytną” (s. 12).

Problematyka pluralizmu etycznego odgrywa ważną rolę w życiu wielu ludzi. Te bardzo dynamiczne kategorie i realne w swych antropologicznych spotkaniach wybrzmiały w książce niezwykle twórczo, przynosząc znaczące osiągnięcia badawcze. Ciekawym dopełnieniem i jednocześnie jakimś wyjaśnieniem tytułu jest podtytuł *Studium teologicznomoralne*, który pokazuje w sposób bardzo przekonujący ukierunkowanie realizowanych badań naukowych. Zatem jest to dodatkowo doprecyzowanie tytułu rozprawy.

Książd Tomasz Kraj analizuje problematykę moralnych konsekwencji pluralizmu dla indywidualnego oraz społecznego i wspólnotowego życia, które nosi także znamiona antropologiczne. Jednocześnie jest to niezwykle uwrażliwienie na wartość życia ludzkiego, niezawężonego tylko do sfery biologicznej czy psychicznej, i godność osobową człowieka. Autor w tej refleksji widzi nadal pozytywne miejsce dla klasycznej metafizyki, którą generalnie marginalizuje się we współczesnej refleksji filozoficznej.

Antropologiczny charakter prowadzonej refleksji naukowej nieustannie wskazuje na znaczenie rozumu teoretycznego i praktycznego w oglądzie prawdy rzeczy, a w tym rzeczywistości moralnej. Wiara wzmacnia go i dopełnia tam, gdzie dochodzi on do kresu swoich możliwości poznawczych, ale jednocześnie w niczym go nie pomniejsza i nie dyskredytuje. Zdaniem autora ważnym źródłem poznawczym w badaniach nad pluralizmem etycznym jest nauczanie Kościoła katolickiego, zwłaszcza ostatnich papieży oraz różnych filozofów i teologów.

Ze studium ks. T. Kraja można łatwo wywnioskować, że pytania o moralne konsekwencje pluralizmu etycznego we współczesnej bioetyce wpisane są w szeroką kulturę i tradycję, nauczanie i moralną praktykę życia indywidualnego i społecznego. Kontekst wolności, liberalizmu, postmodernizmu i wizji współczesnego człowieka zdaje się zniechęcać do zróżnicowanych propozycji, a zwłaszcza klasycznej metafizyki. Niekiedy przypomnienie przesłanek antropologicznych i ich konsekwencji postrzega się nawet jako atak na wolność osobistą czy zagrożenie wobec autonomii ludzkiej, wręcz atak na struktury życia społecznego i wspólnotowego. Funkcjonują współcześnie różne koncepcje etyczne, które sprowadzają człowieka do czysto biologicznych kategorii, podobnych całkowicie do wielu innych istot żyjących.

Słusznie ks. Tomasz Kraj wskazuje, iż we współczesnej literaturze istnieją niezbyt liczne opracowania dotyczące pluralizmu etycznego z perspektywy teologicznej, i to w odniesieniu do kwestii bioetycznych (s. 10). Podobnie niewiele jest prac z odniesieniem do klasycznej metafizyki i epistemologii w perspektywie teologicznej. Zwłaszcza w tym kontekście prezentowana monografia jest ciekawą propozycją całościowego ujęcia tematu, obejmującą i analizującą twórczo wielość dostrzeganych aspektów.

Analizując załączoną bibliografię, należy zauważyć, iż stanowi ona ciekawy zestaw stosunkowo szerokiej literatury przedmiotu. Jest sporządzona z dużą starannością.

Brak opisu bibliograficznego przy encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*. Także opis nie wskazuje, z którego tłumaczenia dokumentu Vaticanum II korzystał autor.

Podstawową metodą badawczą, która została wykorzystana do przygotowania książki, była krytyczna analiza tekstów, zarówno źródłowych, jak i literatury przedmiotu. Wydaje się, iż propozycje badawcze stanowiły bardzo dobry materiał wyjściowy do podjętych badań. Autor prezentuje bardzo szerokie rozeznanie w piśmiennictwie, które analizuje badawczo interesujący go temat. Jednocześnie mając na względzie osiągnięte wyniki, można wyrazić nadzieję, że publikacja będzie potraktowana jako ciekawe zaproszenie do dalszej dyskusji nad moralnymi konsekwencjami, tak teologicznymi, jak i filozoficznymi, pluralizmu etycznego w szerokim bogactwie jego koncepcji.

Rozprawa ks. Tomasza Kraja jest oryginalnym i twórczym studium badawczym. Nacechowana jest dużą systematyką poznawczą. Jest to bardzo interesujące, systematyczne i pogłębione studium naukowo-badawcze, które stanowi ważny wkład w szeroką debatę o pluralizmie etycznym w szerszej perspektywie współczesnej problematyki bioetycznej oraz jeszcze szerzej – kultury. Prezentowana monografia stanowi owoc dotychczasowego dorobku naukowego ks. dr. hab. T. Kraja.

Po lekturze prezentowanego dzieła otwarta pozostaje nadzieja wyrażona w ostatnim zdaniu wstępu: „Jeśli lektura niniejszego studium przyczyni się do zrozumienia przedstawionych w nim przyczyn pluralizmu etycznego oraz do ukazania jego praktycznych konsekwencji, zwłaszcza w kontekście wymagań moralnych, wobec których czuje się zobowiązany dzisiejszy (nie tylko polski) katolik, a także dostrzec pewne argumenty, czyniące wiarę bardziej rozumną, to wydaje się, że spełni ono zadanie, jakie postawił mu autor” (s. 16). Trzeba przyznać, iż jest to oczekiwanie bardzo ambitne!

Omawiana książka ks. prof. T. Kraja jest jedną z prób namysłu nad pluralizmem etycznym, porusza zatem ważne i aktualne zagadnienie obecne we współczesnym świecie, choć swymi korzeniami sięgające przeszłości. Można odnieść wrażenie, że krytyka i odrzucanie jednego z przejawów i osiągnięć myśli ludzkiej, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, wynika z przesłanek ideologicznych, wręcz groteskowych. Wracają się bowiem do implantowanej negatywnej opinii o średniowieczu. Jest to ciągle obecny stereotyp oparty na braku dobrej woli i obiektywizmu naukowego.

Prezentowana propozycja badawcza ks. T. Kraja jest interesującym i dojrzałym doświadczeniem badawczym skoncentrowanym na pluralizmie etycznym, bogactwie jego wielorakich odsłon oraz aspektów moralnych wraz z ich konsekwencjami w codziennych realiach życia indywidualnego i społecznego. Autor umiejętnie konfrontuje szeroką bazę filozoficzną i teologiczną wielu nurtów i poglądów wpisanych w prowadzone badania. Proponowane syntetyczne studium różnych propozycji odnoszących się do bioetyki prezentuje głębsze jej poznanie w wymiarze merytorycznym i historycznym. Jest to bardzo dobre przeprowadzenie i usystematyzowanie szerokiego studium w tej szczegółowej materii, zwłaszcza w kontekście filozoficznym i teologicznym.

*Bp prof. dr hab. Andrzej F. Dziuba*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3845-5364>

Bp Andrzej F. Dziuba, *Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019–2020*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2022, ss. 311, ISBN 978-83-8281-081-3 [recenzja].

Chrześcijańska tradycja we wszystkich Kościołach i związkach opartych na Ewangelii przywiązuje dużą wagę do głoszenia orędzia zbawczego Jezusa Chrystusa. W niektórych wspólnotach jest to wręcz najważniejsze i stanowi o ich specyfice czy tożsamości. To de facto dosłowne podjęcie zobowiązania, jakie On sam pozostawił przed wniebowstąpieniem apostołom i pierwszym uczniom: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19).

To nauczanie przybiera bardzo różne formy zewnętrzne, m.in. pismo, obrazy czy rysunki, pantomima, ustne wypowiedzi czy elektroniczne oraz muzyka i taniec. Ma to ostatecznie jeden cel: głoszenie i przepowiadanie słowa Bożego, i to w całym świecie, zgodnie z wolą Chrystusa, ku czynieniu uczniów w bogactwie kultur, języków, ras. Wielorakich uwarunkowań miejsca i czasu.

W to dzieło wpisuje się prezentowana książka Andrzeja F. Dziuby, biskupa łowickiego. Jest on długoletnim profesorem teologii moralnej na KUL i ATK – UKSW. Jest także autorem licznych książek, artykułów naukowych oraz popularnonaukowych, szkiców, prezentacji i recenzji naukowych, także w językach obcych, np. *Humanizująca funkcja kultury. Z nauczania kardynała Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski* (Warszawa 2013), *Jan Azor, teolog moralista* (Warszawa 1988), *Chrześcijaństwo a kultura* (Warszawa 2008), *Służyć życiu* (Niepokalanów 2012), *Morenita z Guadalupe* (Niepokalanów 2019).

Także opublikowany dorobek homiletyczny bp. Andrzeja F. Dziuby to m.in. *Tylko Bóg. Z nauczania pasterskiego* (Warszawa 2018), *To the only God* (Warszawa 2013), *Sam Bóg. Z nauczania pasterskiego 2017–2018* (Warszawa 2019), *Jedynemu Bogu. Z nauczania pasterskiego 2004–2006* (Warszawa 2007), *Tylko Bogu* (Warszawa 2011).

Obecny zbiór homilii jest wyborem za lata 2019–2020 i prezentuje 52 wygłoszone teksty. Stanowi to dobry przegląd różnorodności nauczania, a więc adresatów, miejsc głoszenia czy okoliczności. To m.in. jubileusze i rocznice, sakramenty i pogrzeby, uroczystości liturgiczne i celebracje paraliturgiczne, odpusty, pielgrzymki i spotkania. Te elementy widać wyraźnie w głoszonych homiliach i one kształtują pewne ich szczegóły.

Większość homilii wygłoszona została na terenie diecezji łowickiej, najczęściej w bazylice katedralnej, ale i w innych miejscach, np. na Jasnej Górze, w Warszawie, Łaskarzewie, Brzeźniku, Pleszewie, Myszyńcu. Przepowiadanie w utrwalonej formie pokazuje, iż autor nawiązuje do owego *lucus* i czyni z tego ważny element teologiczny oraz historyczny całego zwiastowanego orędzia ewangelizacyjnego.

W opisie poszczególnych homilii podano zwięzły tytuł, okoliczności i miejsce wygłoszenia oraz datę. Każdy tekst zawiera także pełny wykaz czytań mszalnych, które były czytane i są żywo obecne w tekstach. To ważne elementy swoistego *Sitz im Leben* dla prezentowanego przepowiadania. Często ułatwia to także zrozumienie proponowanej homilii, zawartych tam różnych treści odnoszących się m.in. do miejsca i czasu, informacji czy komentarzy. To ważna aktualizacja dla zgromadzonych odbiorców.

Trzeba bardzo mocno zaakcentować szerokie zanurzenie w tekstach biblijnych, i to wszystkich czytań, łącznie z psalmem czy śpiewem przed Ewangelią. Wizualnie wskazują to odniesienia do konkretnych tekstów w formie cytatów czy porównań. Jest to pozytywny przykład przepowiadania kerygmatycznego, nawiązującego do tradycji apostołskiej. Mocno słysząc głos Apostoła Narodów i głoszonych przezeń treści oraz samą formę katechez po zesłaniu Ducha Świętego. To ubiblijnienie nie jest suchym czy bezrefleksyjnym biblicyzmem, ale sięganiem do żywotności teologii biblijnej, i to obu Testamentów. Trzeba jednak pamiętać, że autor nie jest bibliścią. Niemniej jednak wydał książkę pt. *Orędzie moralne Jezusa Chrystusa* (Warszawa 1996).

Biskup Andrzej F. Dziuba umiejętnie włącza także treści historyczne oraz aktualne odnoszące się do miejsca, w którym głosi homilię. To bardzo dobra aktualizacja, która pozwala na pewien kontakt informacyjny ze słuchaczami, którzy zazwyczaj w jakimś stopniu znają te odniesienia. To jakby słowa czy informacje nie tylko adresowane do nich, ale i o nich. To przecież ważna dla nich historia, teraźniejszość oraz nadzieje przyszłości. To przecież, dla ludzi wiary, historia zbawienia, „w której szczególnie ważne jest słowo Boże” (s. 14). To także przywoływanie patronów kościołów czy parafii, lokalnych postaci kościelnych czy świeckich, szczególnie znaczących i godnych przypomnienia. Zapewne swobodne posługiwanie się tymi treściami wymagało od autora pewnego przygotowania. Może to też świadczyć o szacunku wobec adresatów, do których kierowane są homilie.

Autor porusza wiele tematów związanych z katolicką nauką społeczną, ale nie mają one, co się niestety często zdarza, odniesień politycznych, ich aktualizacji, lecz tylko społeczne i duszpasterskie. Wynika to z troski o realizm codziennego życia wiernych, do których adresowane są homilie. Kaznodzieja zdecydowanie prezentuje się jako zwolennik teologii moralnej i społecznej. Odnosi realizm społecznego życia wierzących do ich codziennego świadectwa wiary, nadziei i miłości oraz cnót kardynalnych.

Zbiór homilii bp. Andrzeja F. Dziuby może także stać się przedmiotem osobistej lektury wraz z pogłębionym namysłem również w płaszczyźnie duchowej. Pismo św. w prezentowanych homiliach przybiera niejednokrotnie wręcz formę swoistej *lectio divina*. Wątki duchowe czynią proponowane teksty bardziej autentycznymi i wskazują na integralne postrzeganie adresatów. Pokazuje to także, że głoszone homilie stały się najpierw dla kaznodziei przedmiotem osobistego namysłu i refleksji duchowej.

Generalnie homilie nie są zbyt długie, a ich lekturę ułatwia zaproponowany podział na podtytuły. Może czasem podziały te są zbyt szczegółowe. Niemniej to ciekawe próby wydobywania i podkreślenia słownego oraz graficznego pewnych ogólnych czy bardziej szczegółowych tematów poruszanych w danej homilii. Zazwyczaj wynikają one z czytań biblijnych, a następnie ich praktycznej aplikacji duszpasterskich.

Łowicki biskup udostępnił zbiór bardzo żywych homilii. Tchną one nie tylko autentycznością języka, ale jeszcze bardziej świadectwem. Narastająca narracja dochodzi

często do pewnego punktu i jakby zawiesza refleksje, oddając je już samemu słuchaczowi do dalszych przemyśleń. Zachęca, aby w osobistym namyśle pójść jeszcze dalej i może z jeszcze bardziej osobistymi odniesieniami praktycznymi i życiowymi, stosownie do spełnianego powołania chrześcijańskiego. Trzeba jednak także zauważyć, iż bp Andrzej F. Dziuba nie zapomina o znaczeniu powołania ludzkiego oraz zawodowego.

Wszystkie teksty bp. Andrzeja F. Dziuby mają ukierunkowanie duszpasterskie związane z jego zawołaniem biskupim: *Soli Deo*. To zapewne próba kontynuacji wielkiej posługi bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, który w Gnieźnie udzielił autorowi święceń prezbiteratu. Zapewne kaznodzieja posługując jako biskup w diecezji łowickiej, często napotyka miejsca posługi Prymasa Tysiąclecia.

*ks. prof. dr hab. Władysław Wyszowadzki*  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Polski Uniwersytet na Obczyźnie w Londynie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4410-0188>



Bp Andrzej Franciszek Dziuba, *Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski a Skierniewice i Ziemia Skierniewicka*, Miejska Biblioteka Publiczna im. Władysław Reymonta w Skierniewicach, Skierniewice 2022, ss. 396, ISBN 978-83-61286-19-6 [recenzja].

Pielgrzymujący lud Boży Nowego Przymierza jako wspólnota apostołów i uczniów z czasem rozrastał się w wielką rodzinę zwiastującą nieustrudzenie orędzie Ewangelii Jezusa Chrystusa. Ofiarowana w początkach moc Ducha Świętego staje się nową mocą w tym dziele szerzenia dobrej nowiny. To Duch Święty będzie towarzyszył całym dziełom Kościoła. Nauczanie i głoszenie oraz czynione świadectwo tylko dzięki tym darom mogą osiągnąć niewyobrażalne skutki zbawcze, budowane na drogach ewangelicznego życia.

Zapoczątkowane mesjańskie dzieło Jezusa Chrystusa z czasem stało się w świecie widzialnym znakiem różnorodnych struktur, które kontynuują ewangeliczne przesłanie „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19). Z czasem powstały różne wspólnoty, parafie, diecezje i bardziej zorganizowane lokalne Kościoły. W tym uniwersalnym dziele jest także Kościół w Polsce, i to od ponad tysiąca lat (chrzest księcia Mieszka I w 966 roku). W czasach po II wojnie światowej, od 1947 r., po nagłej śmierci kard. Augusta Hlonda, prymasa Polski, znaczącą postacią jest kard. Stefan Wyszyński, prymas Polski. Jako arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski był także biskupem Skierniewic i ziemi skierniewickiej.

Autorem prezentowanej książki jest Andrzej F. Dziuba, od 2004 roku biskup łowicki z nominacji św. Jana Pawła II. Przez wiele lat kierował Katedrą Historii Teologii Moralnej na Wydziale Teologicznym KUL i ATK – UKSW. W ramach Konferencji Episkopatu Polski był m.in. przewodniczącym Rady Naukowej KEP, delegatem KEP na międzynarodowe kongresy eucharystyczne. Jest członkiem Rady Naukowej Głównej Biblioteki Lekarskiej oraz patronem Fundacji im. Kardynała Józefa Glempa w Londynie. Jest autorem wielu książek, artykułów i studiów naukowych, a także popularnonaukowych, zwłaszcza z zakresu teologii moralnej, katolickiej nauki społecznej i historii.

W opracowanie bp. Andrzeja F. Dziuby wprowadzają: spis treści (s. 3–5), słowo wstępne Krzysztofa Jażdżyka, prezydenta Skierniewic (s. 7), motto z wypowiedzi kard. S. Wyszyńskiego w Skierniewicach (s. 9) oraz słowo autora (s. 11–13). To dobry materiał informacyjny. Następujące potem dwadzieścia dwa rozdziały prezentują tematy odnoszące się do szczegółowych zagadnień zakreślonych w ich tytułach.

Oto tytuły poszczególnych rozdziałów: 1. *Pierwsza wizyta „Ad limina Apostolorum” (1951 r.) i uwięzienie (s. 15–25)*; 2. *Kapelusz kardynalski i zatrzymanie pociągu na dworcu kolejowym w Skierniewicach (19 czerwca 1957 r.) (s. 27–35)*; 3. *Wizyta w parafii p.w. św. Jakuba Apostoła w Skierniewicach oraz poświęcenie sztandaru*

kolejarzy (8 września 1957 r.) (s. 37–58); 4. *Wizytacja kanoniczna w parafii p.w. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich (20–21 sierpnia 1960)* (s. 59–78); 5. *Czas Soboru Watykańskiego II (1962–1965)* (s. 79–98).

Dalsze rozdziały przybliżają kolejne miejsca aktywności duszpasterskiej Prymasa Tysiąclecia: 6. *Konsekracja kościoła w parafii pw. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich (3 czerwca 1967 r.)* (s. 99–105); 7. *Wyjazd „Ad limina Apostolorum” (1968 r.) i przygotowania do Synodu Biskupów (1969 r.)* (s. 107–113); 8. *Madonna prymasowska* (s. 115–119) 9. *Pielgrzymka do Wiecznego Miasta (1970 r.) i II Synod Biskupów (1971 r.)* (s. 121–127); 10. *Nabożeństwo majowe w parafii p.w. św. Jakuba Apostoła w Skierniewicach (22 maja 1971 r.)* (s. 129–138); 11. *Wizytacja kanoniczna w parafii p.w. św. Stanisława, biskupa i męczennika w Godzianowie (29–30 maja 1972 r.)* (s. 139–153).

Kolejne lata posługi prymasowskiej kard. Stefana Wyszyńskiego, obok watykańskich, także znaczone były obecnością duszpasterską na ziemi skierniewickiej: 12. *Sakrament bierzmowania w parafii p.w. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich (21 września 1972 r.)* (s. 155–159); 13. *„Ad limina Apostolorum” (1973 r.) i III Synod Biskupów (1974 r.)* (s. 161–166); 14. *Adwentowa modlitwa w parafii p.w. św. Wojciecha, biskupa i męczennika w Makowie (20 grudnia 1974 r.)* (s. 167–174); 15. *Trzy jubileuszowe pielgrzymki do Wiecznego Miasta (1975 r.) i bierzmowanie w parafii p.w. Znalezienia Krzyża Świętego w Lipcach Reymontowskich (8 czerwca 1975 r.)* (s. 175–190).

Dalsze rozdziały studium bp. Andrzeja F., Dziuby przybliżają rodzenie się nowych parafii w Skierniewicach i okolicy: 16. *Parafia i świątynia na Rawce* (s. 201–225); 17. *Parafia i świątynia na Widoku* (s. 227–244); 18. *Parafia i świątynia w Stachlewie* (s. 245–259); 19. *Parafia i świątynia w Kamionie Skierniewickim* (s. 261–291); 20. *Cywilna parafia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny* (s. 293–323). W części końcowej wskazano jeszcze na: 21. *Przywoływane Skierniewice* (s. 325–332); 22. *Pożegnanie i wdzięczność* (s. 333–342).

Dzieło bp. Andrzeja F. Dziuby zamykają *Zakończenie* (s. 343–346) oraz *Indeks nazwisk* (s. 347–351).

Dodano jeszcze obszerny załącznik zatytułowany *Stefan Kardynał Wyszyński – pasterz i świadek* (s. 353–396). Po *Wstępie* (s. 353) całość podzielono na 10 zwartych fragmentów: 1. *Lata młodości i nauki 1901–1924* (s. 353–356); 2. *Lata działalności kapłańskiej i dalszych studiów 1924–1946* (s. 356–358); 3. *Dwa i pół roku biskupiej posługi w Lublinie 1946–1948* (s. 358–360); 4. *Początki posługi prymasowskiej 1948–1953* (s. 360–364); 5. *Uwięzienie i odosobnienie 1953–1956* (s. 364–368); 6. *Lata millenium i terroru 1956–1970* (s. 369–373); 7. *Lata budzenia i dojrzewania przemian 1970–1978* (s. 373–376); 8. *Prymas Tysiąclecia i Jan Paweł II 1978–1981* (s. 376–381); 9. *Odchodzenie i śmierć 1981* (s. 381–384); 10. *Ku przyszłości* (s. 384–388). Dodano jeszcze *Zakończenie* (s. 388–389) i *Wybór bibliografii* (s. 391–396).

Wraz z objęciem misji arcybiskupowskiej metropolity gnieźnieńskiego i warszawskiego oraz Prymasa Polski w 1948 roku kard. Stefan Wyszyński stał się biskupem Skierniewic i ziemi skierniewickiej. Było to szczególnie symboliczne ze względu na fundację miasta przez abpa Jana Sprowskiego (1453–1464) przed ponad 500 laty. Szczególnie znaczącym elementem był także fakt, iż to w Skierniewicach mieszkało kilku Prymasów Polski, wśród nich abp Ignacy Krasicki.



W omawianym opracowaniu prymas Wyszyński ukazany został w dość szerokim kontekście, tak kościelnym i religijnym, jak i świeckim, jednocześnie także narodowym i patriotycznym oraz społecznym i kulturowym, a w pewnym sensie polityczno-narodowym. Co więcej, jest on ukazany w kontekście lokalnego Kościoła gnieźnieńskiego i warszawskiego oraz w całej Polsce i w Kościele powszechnym. W tak szeroki kontekst wpisywała się ówczesna posługa Prymasa Polski. Z kolei godność kardynalska wpisywała go w uniwersalność Kościoła. Wydaje się, że właśnie takie szerokie tło pozwala lepiej rozeznaczyć liczne lokalne treści i informacje związane ze Skierniewicami i ziemią skierniewicką, a także ich pełniejszą i bardziej pogłębioną interpretację.

Zatem słusznie autor pisze we wstępie: „Otwierając tę książkę, spoglądać będziemy w niezbyt odległą historię, może dla wielu to jeszcze przeżycia i pamięć, a może i osobisty udział w opisywanych wydarzeniach i dziełach” (s. 11). To zachęta do powrotów w pamięci i do wspomnień, do bliskości i życia dziejami zbawienia, w które jest wpisany każdy ochrzczony, a więc i kard. Stefan Wyszyński. To przecież niepowtarzalna wspólnota Nowego Ludu Bożego, Ludu Nowego Przymierza, w paschalnym Jezusie Zmartwychwstałym.

Realizm wydarzeń, faktów oraz osób mocno ukazuje realizm posługi Kościoła *hic et nunc*. Te zmagania są żywym realizmem świadectwa wiary duchownych i świeckich. To właśnie, jak pokazuje książka bp. Andrzeja F. Dziuby, ta wspólnota wydała owoce nowych wspólnot parafialnych oraz budowanych przy nich świątyń, plebanii i zaplecza duszpasterskiego.

Poprzez szerokie ukazanie Prymasa Polski w Skierniewicach i na ziemi skierniewickiej wybrzmiał osobisty przykład jego posługi w parafiach, zwłaszcza archidiecezji gnieźnieńskiej i warszawskiej. Tutaj staje bardzo mocno troska duszpasterska o zapewnienie infrastruktury parafialnej wobec skupisk mieszkalnych. Ówczesne władze państwowe i partyjne systematycznie blokowały i utrudniały ich realizację, łamiąc konstytucyjne prawo do wolności i wyznania oraz manifestowania tych postaw. Jednocześnie wyraźnie wybrzmiewa szerokie spojrzenie ku przyszłości. W ten sposób autor ukazał jeszcze jedną cechę Prymasa Tysiąclecia na przykładzie Skierniewic i okolicy. Kardynał był wrażliwy na potrzeby duchowe małej ojczyzny, jaką tworzyła ta, tak droga mu, część archidiecezji warszawskiej.

Godne podkreślenia jest bardzo dobre korzystanie z szerokiej bazy źródłowej oraz literatury przedmiotu. Widać tutaj doświadczenie nabyte przy wielu wcześniejszych publikacjach oraz w pracy naukowej ze studentami w trakcie przygotowywania prac magisterskich i rozpraw doktorskich. Autor wydobył wiele znaczeń i stworzył z nich bardzo interesującą, a zarazem atrakcyjną mozaikę treściową, w której centrum ukazane są postać i dzieło Prymasa Tysiąclecia, zwłaszcza na rzecz Skierniewic i ziemi skierniewickiej. Oczywiście zapewne istnieje jeszcze możliwość uzupełnienia tego obrazu o inne elementy oraz pogłębienia tutaj prezentowanych.

Dostrzegając wspomniane bogate źródła, trzeba wskazać, że autor miał m.in. dostęp do nieopublikowanego jeszcze całego zbioru *Pro memoria* codziennych notatek kard. Stefana Wyszyńskiego. Dostęp do zapisywanych przezeń, niemal codziennie, obrazów jego posługi prymasowskiej. Dzięki temu prezentowana publikacja jest interesującym obrazem i stanowi fascynujące opracowanie. Ciekawe są zestawienia opisu tych samych wydarzeń przez Prymasa Polski oraz innych uczestników,

zwłaszcza proboszczów (np. w kronikach parafialnych, niestety często, zauważa się ich całkowity brak lub duży brak staranności; trudno to zrozumieć).

Autor obficie cytuje różne dokumenty i źródła, tak kościelne, jak i świeckie. Może to czasem budzić pewne pytania. Wydaje się jednak, że to celowy zabieg, aby ukazać ciągłość faktów i wydarzeń, które tak właśnie przebiegały w curriculum vitae Prymasa Wyszyńskiego. W tym kontekście niekiedy widać schematyczność działania urzędów państwowych, np. powielanie tych samych treści i stylów wysyłanych przez lata odpowiedzi na poszczególne pisma. To zapewne cecha aparatu biurokratycznego, który umiejętnie zniewalał pracownika, zazwyczaj ideologicznie i materialnie (widoczne znamiona korupcji). Trzeba jednak pamiętać, że wielu z nich było świadomych wroziej działalności wobec Kościoła katolickiego, w nią się chętnie angażowali i to za sowitym wynagrodzeniem, na które łożyło społeczeństwo, w tym m.in. katolicy.

W tym kontekście słuszne jest stwierdzenie Krzysztofa Jajdzyka, prezydenta Skierniewic: „Szczególnej wartości niniejszej książki dodaje baza materiałowa, oparta na licznych archiwaliach i dokumentacji fotograficznej [...]. To także cenne źródło wiedzy o lokalnej historii, osadzonej w trudnych realiach Polski powojennej, politycznie zależnej od sił zewnętrznych” (s. 7). Właśnie: obraz Kościoła tamtych czasów to także obraz części życia miasta i okolicy, zwłaszcza w strukturze powiatu, a czasem – po reformie administracyjnej i przez pewien okres – województwa.

Istotnym elementem formalnym książki o charakterze historycznym jest indeks nazwisk. To ważny materiał pomocniczy w lekturze książki z tak wielkim bogactwem postaci. Niestety zakradły się tam pewne nieścisłości czy wręcz błędy. Na przykład ksiądz prałat Bruno Dąbrowski został opatrzony skrótem abp (s. 347). Pytanie do redakcji o konsekwencje stosowania w indeksie skrótów św., prał. czy abp. Jednak nie przekreśla to wielkiego znaczenia owego indeksu, ale świadczy on o dojrzałości edytorskiej opracowania (red. Agnieszka Kutermankiewicz).

Ważnym dodatkiem do książki jest wspomniany obszerny załącznik. Pozwala on – choć schematycznie – poznać kard. Stefana Wyszyńskiego w szerszym kontekście poprzez jego krótkie curriculum vitae. Ważne jest także to, że tekst ten został w znacznym stopniu oparty na wypowiedziach samego kardynała Wyszyńskiego. Do pewnego stopnia jakby on sam opowiada swój życiorys. Dzięki temu niektóre szczegóły omawiane w książce mogą być bardziej zrozumiałe. Pomaga to także we właściwym zrozumieniu skrótów narracyjnych. Dobrze, że dodano także drugi wybór bibliografii, co pozwala na ewentualne dalsze lektury i pogłębienie wiedzy o Honorowym Obywatelu Miasta Skierniewice.

Andrzej F. Dziuba poprzez omawiane studium wpisuje się twórczo w refleksję nad dziejami Skierniewic i ziemi skierniewickiej, zwłaszcza w czasach najnowszych. Zastosowany język i terminologia pozwalają zauważyć, iż jest mu bliska ta historia. Wynika to zapewne z jego posługi biskupiej na rzecz mieszkańców diecezji łowickiej. Autor także rozumie specyfikę tego regionu Polski i Kościoła, znając bardzo dobrze z wcześniejszych badań i publikacji własnych historię ludzi i wielu wydarzeń.

Po lekturze prezentowanej książki należy w całej rożności uznać za słuszne stwierdzenie prezydenta Skierniewic, który pisze we wstępie: „W sposób szczególny pragnę wyrazić wdzięczność Autorowi – Jego Ekscelencji Księdzu Biskupowi Andrzejowi Franciszkowi Dziubie – za trud włożony w powstanie dzieła, a także za inspirację do podjęcia wspólnie tej zaszczytnej inicjatywy” (s. 7). Można zatem wy-

---

razić nadzieję, że po wydaniu już dwóch tomów „Rocznika Skierniewic” w kolejnych pojawią się studia nad kard. Stefanem Wyszyńskim, Prymasem Polski, odnoszące się nie tylko do miasta Skierniewice, ale także i większej małej ojczyzny. Będzie to dobry wkład w refleksję nad dziejami miasta i okolicy, a poprzez publikacje w „Roczniku” stanie się ona bardziej dostępna i pogłębiona.

*O. Dennis Kolinski, SCJ*

Canons Regular of St. John Cantius Chicago, USA

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2766-3242>



Krzysztof Andrzej Kierski, *Relacje rządców diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945–1989*, Olsztyn–Warszawa (IPN) 2024, ss. 1071 [recenzja].

Opublikowana w 2024 roku rozprawa doktorska dra Krzysztofa Andrzeja Kierskiego jest pierwszą w Polsce, a także pierwszą w krajach byłego bloku socjalistycznego, publikacją książkową przedstawiającą i analizującą dokładnie wzajemne relacje rządców lokalnego Kościoła katolickiego z władzami komunistycznymi. Autor za przedmiot badań obrał kontakty tych władz z diecezją warmińską w jej granicach powojennych do roku 1989. Dokładniej ujmując, jest tu opisany stosunek w latach 1945–1989 komunistycznych władz centralnych i władz regionalnych do rządców diecezji warmińskiej, jednej z największych w owym czasie diecezji Kościoła katolickiego w Polsce, w większości tego okresu diecezja warmińska obejmowała bowiem także większą część obecnej diecezji elbląskiej i pokaźną część obecnej diecezji ełckiej. Jednocześnie opisuje on relacje rządców diecezji warmińskiej z wymienionymi wyżej władzami świeckimi.

W latach 1945–1989, a więc w trudnych latach po II wojnie światowej, do 1956 roku na rządców diecezji warmińskiej nie byli dopuszczani biskupi, a dopiero po odwilży politycznej w owym roku zostali przez władze dopuszczeni. Rządcami tej diecezji byli kolejno: ks. Teodor Bensch (1945–1951), ks. Wojciech Zink (1951–1953), ks. Stefan Biskupski (1953–1956), bp Tomasz Wilczyński (1956–1965), bp Józef Drzazga (1965–1978), bp Józef Glemp (1979–1981), bp Jan Obląg (1981–1985) i bp Edmund Piszcz (1985–1989). W książce autor szczegółowo przedstawił ich reakcje na kluczowe decyzje władz państwowych godzące w działalność Kościoła, szczególnie na tym terenie, oraz opisał wydarzenia istotne dla relacji państwo–Kościół.

Publikacja liczy 1071 stron, w tym 886 stron głównego tekstu, z dołączeniem bogatej 111-stronicowej bibliografii (s. 887–998, z podziałem na archiwalia, źródła drukowane, literaturę i prasę), bardzo pomocnego indeksu osobowego (s. 999–1022) oraz ilustracji najważniejszych wydarzeń i osób w niej opisywanych (s. 1023–1071). Książka składa się z dziewięciu rozdziałów, które poprzedzone są wykazem skrótów (s. 7–14) i obszernym wstępem (s. 15–54), a wieńczy ją zakończenie (s. 875–886) będące dobrym podsumowaniem przeprowadzonych analiz. Układ książki jest chronologiczno-problemowy, co pozwoliło osobno przeanalizować relacje każdego z rządców z władzami politycznymi i przejrzyste przedstawić przebieg badanego procesu historycznego.

We *Wstępie* autor podaje: „W latach 1950–1989 najważniejszą instytucją odpowiedzialną za realizację wytycznych władz komunistycznych wobec Kościoła katolickiego był Urząd do spraw Wyznań (UdsW)” (s. 20). Zaś „w 1962 r. potajemnie utworzono Departament IV MSW, którego głównym celem, do momentu likwidacji

w 1989 r., była walka z Kościołem” (s. 19). Wsparciem działań partii, aparatu bezpieczeństwa i UdsW w walce z Kościołem były niemal wszystkie urzędy i instytucje, w tym sądy, prokuratura i zmonopolizowane media tendencyjnie oczerniające Kościół (s. 21). Autor konstatuje, że „zaangażowanie Kościoła w kampanię wyborczą przed wyborami parlamentarnymi z 1989 r. po stronie `Solidarności` zadało ostateczny cios komunistom, którzy nie spodziewali się, że ich dotychczasowy oponent wydatnie przyczyni się do upadku trwającego 45 lat opresyjnego ustroju w Polsce” (s. 18).

Rozdział pierwszy (s. 55–76), zatytułowany *Diecezja warmińska w okresie od wkroczenia Armii Czerwonej do powołania pierwszego administratora apostolskiego (styczeń – sierpień 1945) r.*, jest trafną charakterystyką tła historycznego analizowanych wydarzeń, czyli kształtowania się polskiej administracji kościelnej na terenie diecezji warmińskiej, która w dużym stopniu pokrywała się z terenem byłych Prus Wschodnich. Autor ujawnia ważne działania tak Kościoła, jak i aparatu władzy, mające konsekwencje przez wiele lat. Na przykład typowe jest ograbienie i zniszczenie przez Armię Czerwoną ponad 200 kościołów i plebanii na Warmii i Mazurach. Wyjątkowe było uratowanie przez ks. Hanowskiego kościołów olsztyńskich przed zniszczeniem przez żołnierzy radzieckich (s. 56–59).

W rozdziale drugim (s. 77–204) zatytułowanym *Trudne początki* autor zaprezentował ponad pięcioletni okres powojennego zarządzania diecezją przez ks. Teodora Benschę (1945–1951), będącego przed wojną zastępcą profesora prawa kanonicznego na KUL. Opisał organizowanie przez niego życia religijnego na Warmii i Mazurach w sytuacji osiedlania tam głównie Polaków usuniętych z Kresów Wschodnich, zajętych przez Związek Radziecki. Jego ważnym zadaniem było pozyskanie kapłanów do pracy wśród Polaków przesiedlonych ze wschodnich terenów Polski. Najwięcej kapłanów pozyskał z diecezji wileńskiej, lwowskiej i łuckiej (s. 96), gdyż ich macierzyste diecezje zostały wcielone do ZSRR. Choć nie był on uznawany przez władze polityczne za administratora diecezji, to udało mu się uzyskać od nich na cele kościelne budynek przy ul. Mariańskiej 3, w którym ulokował kurię i Niższe Seminarium Duchowne (s. 87–89). Wspierał wznawianie działalności przez Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży (KSM; s. 132–133). Autor przyznał, że w połowie 1947 roku władze państwowe zastryżyły stosunek do Kościoła, starając się eliminować go z życia publicznego w Polsce (s. 123), przejmując także kościelny Caritas (s. 158–165). Ks. Bensch, pomimo negatywnej postawy władz państwowych, doprowadził jednak do reaktywowania 17 października 1949 roku Wyższego Seminarium Duchownego w Olsztynie (s. 153–155), erygował 29 nowych parafii i 42 ośrodki duszpasterskie (s. 196). W styczniu 1951 roku władze komunistyczne siłą pozbawiły ks. Benschę możliwości dalszego kierowania diecezją, wywiozłszy go poza teren diecezji i nie zezwoliwszy na powrót (s. 192–194).

Po usunięciu przez władze komunistyczne administratora apostolskiego ks. T. Benschę dramatyczny sposób przejścia władzy i rządzenia przez ks. Wojciecha Zinkę opisał autor w rozdziale trzecim, zatytułowanym *Wierny prymasowi* (s. 205–263). Już w 1951 roku doprowadził on do reaktywowania Warmińskiej Kapituły Katedralnej we Fromborku (s. 212). W latach 1951–1953 wytrwale prowadził walkę o utrzymanie możliwie największej suwerenności Kościoła, występował przeciw tzw. księżom patriotom (s. 214–218), bronił wytrwale prymasa Stefana Wyszyńskiego. Dnia 2 października 1953 roku za wierną wobec prymasa Wyszyńskiego postawę został aresz-

towany i osadzony w więzieniu przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Przez półtora roku był tam więziony razem z bp. Baraniakiem i bp. Kaczmarkiem (s. 255–263). W dowód uznania dla niezłomnej kościelnej postawy ks. inf. W. Zinka prawie 70 lat po jego śmierci przed prokatedrą olsztyńską odsłonięto jego popiersie z brązu.

Sytuację Kościoła na Warmii w okresie uwięzienia prymasa Wyszyńskiego (1953–1956), gdy administratorem diecezji był ks. Stefan Biskupski, opisał autor w rozdziale czwartym zatytułowanym *Lojalny wobec władz państwowych* (s. 265–330). Jako jedyny administrator diecezji warmińskiej respektował on wszelkie zalecenia władz, nie sprzeciwiał się decyzjom ograniczającym wolność Kościoła w diecezji, a nawet konsultował swoje decyzje z władzami. Ponadto zachęcał księży do działalności w organizacjach kontrolowanych przez władze partyjno-państwowe. Łatwo to zrozumieć, skoro on sam był członkiem takiej struktury (s. 270–286). Dlatego też niektórzy księża i świeccy wyrażali się o rządcy diecezji nieprzychylnie (s. 277–284, 308, 311–313). Uległość ks. Biskupskiego wobec władz spowodowała, że w diecezji warmińskiej nastąpiło największe w Polsce zeświecczenie szkół: 94 proc. szkół pozostało bez nauczania religii (s. 299).

Rządy ks. biskupa Tomasza Wilczyńskiego (1956–1965), którego jako pierwszego biskupa rządzącego w diecezji warmińskiej po wojnie władze świeckie dopuściły wreszcie do urzędowania (po uwolnieniu prymasa Wyszyńskiego), przedstawił autor w rozdziale piątym *W obronie Kościoła katolickiego* (s. 331–424). Dobrze wykształcony w Polsce i w Europie Zachodniej (s. 335–336) biskup ten zapisał się bardzo pozytywnie w dziejach Kościoła na Warmii. Jego wyjątkową inteligencję odnotowali także jego przeciwnicy z obozu władzy. W atmosferze krótkiej odwilży politycznej po 1956 roku upominał się wielokrotnie u władz lokalnych i centralnych o poprawę sytuacji Kościoła i niesłusznie krzywdzonego duchowieństwa. Pomimo sprzeciwu władz tworzył samodzielne wikariaty, obsadzał większe parafie odpowiednimi kapłanami, pomijając faworyzowanych za jego poprzednika, którzy sprzyjali władzy komunistycznej. Będąc wcześniej wielkim kanclerzem KUL, doceniał znaczenie inteligencji katolickiej, dlatego walczył o nauczanie religii najpierw w szkołach, a potem w punktach katechetycznych, o właściwą siedzibę dla Wyższego Seminarium Duchownego w Olsztynie, polecił zorganizować na wysokim poziomie duszpasterstwo akademickie w Olsztynie. Walczył o kaplice w szpitalach, prawo do poniemieckich nieruchomości kościelnych, o prawo do budownictwa kościelnego. Przez wszystkie lata swoich rządów aktywnie sprzeciwiał się forsowanej przez władze partyjno-państwowe laicyzacji społeczeństwa oraz wspierał taką postawę kapłanów i wiernych świeckich. Otwarcie występował przeciw nieprawym działaniom UB, potem SB, a także działalności takich organizacji sprzyjających władzy, jak Caritas i Pax. W ścisłej współpracy z prymasem Wyszyńskim odważnie przeciwstawiał się bezprawnym działaniom władz niż inni biskupi (s. 413–415).

Najobszerniejszy jest rozdział siostry *Napięte stosunki z władzami państwowymi*, opisujący rząd biskupa Józefa Drzazgi i jego relacje z władzami państwowymi w latach 1965–1978 (s. 425–616). Kierowanie przez niego diecezją przypadło w okresie wydarzeń ważnych dla relacji państwo–Kościół: uroczystości milenijne w 1966 roku, kryzysy społeczno-polityczne w latach 1968, 1970, 1976, zmiany na szczytach władzy w Polsce. W całym rozdziale szczegółowo ukazana została walka biskupa z aparatem partyjno-państwowym o sprawy ważne dla Kościoła, diecezji, duchownych i wiernych

świeckich: o budownictwo kościelne, nieruchomości kościelne, niezależność i odpowiedni budynek dla seminarium duchownego, o wydawnictwa katolickie, ochronę życia dzieci poczętych, a nienarodzonych (np. s. 433–434). Protestował on przeciwko łamaniu praw człowieka, działaniom aparatu bezpieczeństwa zmierzającym do skłócenia go z duchowieństwem, powoływaniu alumnów do wojska, łamaniu wolności religijnej zarządzeniami władz oświatowych. Nie wahał się publicznie krytykować bezprawnych działań władz ludowych. Zreformował kurię biskupią i powołał do życia Studium Katechetyczne w Gietrzwałdzie (s. 615–616). Zawsze działał we współpracy z prymasem S. Wyszyńskim, który poznał go już w czasie pracy w Lublinie.

Najkrótszy okres rządzenia diecezją warmińską w badanym okresie przypadł biskupowi Józefowi Glempowi (1979–1981). W rozdziale siódmym, zatytułowanym *Na rzecz budownictwa kościelnego*, zaprezentowane zostały jego relacje z władzami państwowymi i vice versa (s. 617–692). Z przedstawionych dokumentów wynika, że obie strony starały się unikać sytuacji konfliktowych, choć czasy były burzliwe. Biskup nie walczył już tak otwarcie z kapłanami związanymi z Caritasem, ale zasadniczo nie przydzielał im ważniejszych parafii i stanowisk. Władze, rozmiękczone ogólnopolskimi strajkami i powstaniem „Solidarności” w 1980 roku, były częściowo otwarte na żądania biskupa, zwłaszcza w zakresie budownictwa kościelnego, które było głównym kierunkiem starań biskupa. Doprowadził on do uzyskania zgody na budowę kilku kościołów i nowego budynku seminarium. Trudny do oceny jest stosunek biskupa do strajków w 1980 roku, uznania legalności działania NSZZ „Solidarność”, do aparatu bezpieczeństwa oraz organizacji z nazwy katolickich, a kontrolowanych przez władze. Biskup uznawał je, na ile uważał to za konieczne, ale bez entuzjazmu. Autor ustalił, że Jan Paweł II mianował bpa Glempa prymasem Polski, nie czekając na zgodę władz państwowych (s. 687–690).

Od 10 lipca 1981 roku do listopada 1985 roku diecezją warmińską rządził biskup Jan Obląk, którego działalność opisana została w rozdziale ósmym, zatytułowanym *Przyjaciel opozycji* (s. 693–804). Już jako rektor WSD stale przeciwstawiał się wizytowaniu tej instytucji przez władze państwowe oraz powoływaniu kleryków do wojska (s. 698–704, 720–721). Wspierał robotników strajkujących w 1970 roku, wspomagał rodziny zabitych i uwięzionych, upominał się o wolność religijną (s. 710–716). Biskup Obląk wspierał działania „Solidarności”, a po ogłoszeniu stanu wojennego wspierał strajkujących robotników (zwłaszcza w Olsztyńskich Zakładach Graficznych) oraz licznie internowanych działaczy „Solidarności” (s. 724–744). Dzielnie walczył o możliwość udzielania posług religijnych internowanym i więzionym, pomagał w wyciąganiu ich z więzienia, a gdy nie dostawali pracy, wspomagał ich rodziny (s. 799–800). Walczył z usuwaniem krzyży z miejsc publicznych. W komunikatach do wiernych krytykował bezprawne działania władz państwowych. Przyczynił się do uruchomienia drukarni katolickiej w Olsztynie (s. 787). Autor na podstawie zachowanych dokumentów opisał inwigilację i osaczanie biskupa przez aparat bezpieczeństwa wspomagany przez agentów. Podkreślił, że biskup był zawsze lojalny wobec kard. Wyszyńskiego (s. 725). Reagował w sprawie zamordowania ks. Jerzego Popiełuszki (1984 r.) i olsztyńskiego studenta Marcina Antonowicza (s. 795–798). Biskupem warmińskim był on wprawdzie od 13 kwietnia 1982 roku do 1988 roku, lecz ze względu na zły stan zdrowia poprosił w 1985 roku papieża Jana Pawła II o biskupa koadiutora (s. 793). Papież mianował jesienią administratora apostolskiego z prawem



następstwa w osobie biskupa Edmunda Piszczca, któremu bp Obłąk przekazał praktyczne kierowanie diecezją (s. 798).

Ostatnim rządcą diecezji w analizowanym okresie był ks. bp Edmund Piszcz, który kierował diecezją warmińską od 30 listopada 1985 roku do 1988 roku jako administrator apostolski, a od 22 października 1988 roku rządził już jako biskup diecezjalny. Jego rządy opisane zostały w rozdziale dziewiątym, zatytułowanym *Wobec nadchodzącej transformacji ustrojowej* (s. 805–874). Na początku władze polityczne nie uznawały go, on jednak, nie zważając na to, nawiązywał bardzo dobre kontakty z duchowieństwem i wiernymi świeckimi, wytrwale troszczył się o religijność młodzieży (ODA i ruch oazowy), o uwalnianie więźniów politycznych, o rodziny więzionych działaczy „Solidarności”. Po wieloletniej batalii jego poprzedników i swojej uzyskał wreszcie zgodę (28 marca 1988 roku) na rozpoczęcie budowy nowego budynku seminarium duchownego w Olsztynie (s. 848). Być może dlatego, że unikał wystąpień politycznych, aby nie drażnić władz, a występował tylko w konkretnych sprawach ważnych dla działalności Kościoła.

Kończąc każdy rozdział, autor zamieścił zwięzłe podsumowanie najważniejszych treści i wniosków z rozdziału. Także tytuł każdego rozdziału wskazuje na najważniejszy – zdaniem autora – rys działalności danego rządcy diecezji. Wielkim walorem pracy jest odtworzenie wydarzeń i postaw ich uczestników na podstawie zachowanej dokumentacji, przede wszystkim korespondencji i notatek z rozmów prowadzonych z przedstawicielami aparatu partyjno-państwowego.

W całej rozprawie przewija się podobna problematyka szczegółowa: konieczne rozmowy rządców diecezji z władzami komunistycznymi, stosunek biskupów do ruchu „księży patriotów” oraz organizacji katolickich kontrolowanych przez władze, starania o przywrócenie Kościołowi własności i wolności, starania o niezabieranie alumnów do wojska, o zezwolenia na budowę i remonty obiektów kościelnych. Ważnym wątkiem opracowania jest opis relacji rządców diecezji z działaczami NSZZ „Solidarność” i innych struktur opozycyjnych wobec komunistów. Opisano też stosunek biskupów do przełomowych wydarzeń o znaczeniu ogólnopolskim, takich jak protesty robotnicze w Gdańsku i Elblągu w grudniu 1970 roku i w czerwcu 1976 roku, zmiany na szczytach władzy PRL, strajki z lata 1980 roku, powstanie NSZZ „Solidarność”, wprowadzenie stanu wojennego czy wybory parlamentarne w 1989 roku.

Duże znaczenie ma uwzględnienie w książce problemów i wydarzeń regionalnych, takich jak powojenna tymczasowość administracji kościelnej diecezji warmińskiej, kwestia budowy nowego gmachu seminarium duchownego, internowanie lokalnych działaczy opozycji solidarnościowej, powołanie Klubu Inteligencji Katolickiej i Warmińskiego Klubu Katolików w Olsztynie.

W *Zakończeniu* (s. 875–886) autor trafnie podsumował wyniki swoich badań i analiz. Dobrze scharakteryzował postawy poszczególnych rządców diecezji wobec władz. Potwierdził, że władze województwa olsztyńskiego dokładnie inwigilowały biskupów i księży, wpływały na obsadę stanowisk kościelnych. Miały one na tym terenie ponadprzeciętną (w stosunku do całej Polski) pomoc tajnych współpracowników (TW). Wykazał, że aparat partyjno-państwowy stale walczył z hierarchiami Kościoła na Warmii i Mazurach (s. 886), starał się osłabić Kościół katolicki, odebrać lub zmniejszyć jego wpływ na wiernych, wykorzystując przydatne mu zapisy aktów prawnych, a gdy władze takich nie miały, działały niezgodnie z istniejącymi, nie

ponosząc za to żadnych konsekwencji (s. 875). Wykazał, że lokalne władze partyjno-państwowe postępowały wobec Kościoła czasem nawet ostrzej niż było to polecane przez władze centralne. W dziedzinie budownictwa kościelnego diecezja warmińska była najbardziej pokrzywdzona ze wszystkich diecezji. Jednak pomimo wielu szykan i niesprawiedliwego traktowania przez władze Kościół warmiński zachował swoją autonomię (s. 886).

Autor uzyskane wyniki oparł na bardzo bogatych i obszernych źródłach, głównie proveniencji państwowej. Przebadał źródła w blisko 50 archiwach, zwłaszcza instytucji państwowych, ale korzystał też z archiwów kościelnych. Wysoko ocenił źródłowość *Pro memoria* prymasa Wyszyńskiego. Świadomie pominął kwestie czysto kościelne, np. troskę rządców o umocnienie wiary i dobry poziom duszpasterstwa, a analizie poddał te fragmenty źródeł, które dotyczyły rzeczywistości społeczno-politycznej powojennej Polski i problematyki państwo-Kościół (s. 41–46). Czasem opis wydarzeń może wydawać się zbyt szeroki i szczegółowy, lecz obiektywnie należy to uznać za walor opracowania, niewielu bowiem stać na badanie tak wielu źródeł, a wiadomości zawarte w tekście głównym i w przypisach są bardzo cenne i dobrze oddają atmosferę życia społeczno-religijnego w okresie PRL. Trafnie przyznał też, że wiele źródeł władze zniszczyły, głównie po przegranych wyborach w 1989 roku. Zapewne mogłyby one jeszcze więcej wnieść do opisu relacji władz z rządcami diecezji warmińskiej. Cennym uzupełnieniem głównej treści opracowania są obszerne i bardzo ubogacające rozprawę przypisy. Podczas jej prezentacji w Olsztynie określano je nawet mianem perełek rozprawy.

Książka jest godna polecenia nie tylko historykom, osobom interesującym się relacjami Kościół–Państwo, badaczom okresu socjalizmu w Polsce, ale także wszystkim interesującym się życiem Kościoła na Warmii, Mazurach i Powiślu po II wojnie światowej, jego prześladowaniach. Jest to lektura wskazana nie tylko dla duchownych, ale i dla zaangażowanych w życie Kościoła świeckich. Może to być także bardzo interesująca lektura dla czytelników z innych diecezji i innych krajów, którzy zechcą poszerzyć swoją wiedzę na temat stosunku władz komunistycznych do Kościoła w Polsce na przykładzie diecezji warmińskiej.

*Ks. prof. dr hab. Ryszard Sztymiler*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6441-3291>

Gianfranco Ravasi, *Biografia Jezusa według Ewangelii*, tłum. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo „Jedność”, Kielce 2023, ss. 319 [recenzja].

W 2023 roku w Kielcach nakładem Wydawnictwa „Jedność” ukazała się nowa książka kard. Gianfranca Ravasio *Biografia Jezusa według Ewangelii*. Składa się ona z kilkunastu części, które autor zatytułował: *Wprowadzenie* (s. 7–12), *U źródeł Ewangelii* (s. 13–46), *Marek, pierwszy ewangelista* (s. 47–72), *Mateusz, najpopularniejsza ewangelia* (s. 73–108), *Łukasz, najbardziej wytworny ewangelista* (s. 109–138), *Jan, ostatnia ewangelia* (s. 139–174), *Dzieciństwo Jezusa* (s. 175–196), *Jego słowa* (s. 197–224), *Jego ręce* (s. 225–252), *Proces i wyrok* (s. 253–284), *Zmartwychwstanie* (s. 285–298) oraz *Ewangelie apokryficzne* (s. 299–314).

Ponieważ autorem książki jest wybitny biblista, kardynał Kościoła katolickiego, niniejsza recenzja (= prezentacja) zostanie napisana w duchu szacunku dla tego dostojnika kościelnego i jego dorobku naukowego. A jak będzie ona wyglądała? Otóż ograniczy się jedynie do zagadnień literackich i teologicznych.

Gdy chodzi o kwestie literackie, to recenzowana książka została napisana językiem jasnym, prostym, obrazowym i bardzo komunikatywnym. Koniecznie należy podkreślić, że zachodzące w niej analizy są nad wyraz wnikliwe i rzetelne, i zawsze koronowane trafnymi puentami; liczne zaś terminy hebrajskie, aramejskie i greckie zachodzące na jej kartach – zawsze pisane, zrozumiałą dla każdego czytelnika, łacińską czcionką. Gdy natomiast chodzi o zagadnienia teologiczne, to publikacja stanowi doskonałą lekturę pomocniczą do wykładów z Ewangelii synoptycznych i Ewangelii Jana. Warto więc przybliżyć jej treść.

W książce autor przypomniał m.in., że cztery teksty Ewangelii zanim powstały, przeszły długą drogę: od tradycji ustnej, sięgającej czasów Jezusa (28–30 r.), przez wstępne spisanie, które najprawdopodobniej rozpoczęło się już w latach czterdziestych, aż po ostateczną redakcję, która miała miejsce w latach 67–100. Wykazał więc, że ich powstanie nie było jednorazowym aktem, lecz dynamicznym procesem rozłożonym na kilkadziesiąt lat. Oczywiście syntetycznie scharakteryzował każdą z ewangelii.

Prezentując Ewangelię według św. Marka (grec. Εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον – Euangelion kata Markon), przypomniał m.in., że już najstarsi Ojcowie Kościoła, na przykład Papiasz (I/II w.), nazywali ją: „pamiętnikami Piotra”, „wspomnieniami Piotra”, „katechezą Piotra” czy „ewangelią Piotra”. Oczywiście podkreślił, że jej autorem jest Marek – uczeń Piotra, który napisał ją w Rzymie około 67–70 roku i zaadresował do poganochrześcijan. Kard. Ravasi nadto dodał, że głównymi tematami tej Ewangelii są: droga Jezusa, godność Jezusa, sekret mesjański i królestwo Boże. Opisując zaś Ewangelię według św. Mateusza (grec. Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον

– Euangelion kata Mattaion), biblista przypomniał m.in., że wyszła ona spod pióra apostoła Mateusza, który napisał ją około 70–80 roku w Syro-Palestynie i zaadresował do judeochrześcijan. Autor wspomniał przy tym, że głównymi tematami tej księgi są chrystologia (Jezus – Nauczyciel i Cudotwórca) i eklezjologia (Izrael, Kościół, królestwo niebiańskie). Z kolei charakteryzując Ewangelię według św. Łukasza (grec. Εὐαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν – Euangelion kata Loukan), teolog przypomniał m.in., że zredagował ją Łukasz w latach 80–90 w Grecji bądź Syrii, bądź Achai i przeznaczył dla poganochrześcijan. Oczywiście autor dodał, że najistotniejszymi tematami trzeciej Ewangelii są: chrystologia, pneumatologia, królestwo Boże, mariologia, modlitwa i miłosierdzie. I wreszcie przedstawiając Ewangelię według św. Jana (grec. Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην – Euangelion kata Ioannen), kard. Gianfranco Ravasi wyakcentował, że około 100 roku w Efezie zredagował ją apostoł Jan i zaadresował do chrześcijan. Wspomniał także, że do najważniejszych tematów czwartej Ewangelii należą: chrystologia, pneumatologia, mariologia oraz królestwo Boże.

Po syntetycznym zaprezentowaniu całych ewangelii autor scharakteryzował również najważniejsze ich części: dzieciństwo Jezusa, Jego słowa i czyny (łac. *ipsissima verba et facta Iesu*), Jego mękę (łac. *passio Domini nostri Iesu Christi*) oraz Jego zmartwychwstanie.

Prezentując ewangelię dzieciństwa, wspomniał, że w ścisłym tego słowa znaczeniu pojawia się ona tylko w dwóch pierwszych rozdziałach Ewangelii Mateusza i Ewangelii Łukasza (Mt 1–2; Łk 1–2). Dodał przy tym, że zapisy te są zarazem podobne do siebie i różnią się między sobą. Są podobne, ponieważ opowiadają o wczesnych latach życia Jezusa, z kolei różnią się, ponieważ każdy z ewangelistów opisując te wydarzenia, posiłkował się innymi źródłami i pisał z innej perspektywy. Teolog podkreślił, że Mateusz opierając się na tzw. pamiętnikach Józefa, pisał ewangelię dzieciństwa z jego perspektywy i to jego uczynił kluczową postacią tej części Ewangelii. Łukasz zaś, oparłszy się na „pamiętnikach Maryi”, pisał ewangelię dzieciństwa z Jej perspektywy i Matkę Jezusa umieścił w centrum wczesnych wydarzeń zbawczych Nowego Testamentu. Oczywiście kard. Ravasi przytoczył kilka perykop z ewangelii dzieciństwa, należących do *Sondergut* każdego z tych ewangelistów. Odnotował więc, że tylko Mateusz wspomniał: o obecności magów przy żłóbku Jezusa (Mt 2,2-12), o przerażeniu Heroda i całej Jerozolimy z powodu narodzin nowego Króla (Mt 2,3) czy o rzezi niemowląt (Mt 2,16-18). Z kolei Łukasz – o pasterzach, którzy oddali hołd Nowonarodzonemu (Łk 2,8-20), o Symeonie (Łk 2,25-35), o prorokini Annie (Łk 2,36-38) oraz o obecności dwunastoletniego Jezusa w świątyni jerozolimskiej (Łk 2,41-50).

Przybliżając zaś *ipsissima verba et facta Iesu*, autor podkreślił, że Jezus był przede wszystkim Nauczycielem, a dopiero potem Cudotwórcą, że najpierw nauczał, jak do trzec do królestwa Bożego, a dopiero potem czynił cuda. Kard. Ravasi wykazał więc, że nauczanie Jezusa pełniło pierwszorzędną rolę w Jego publicznej działalności, Jego zaś cuda – wtórną i były zdecydowanie podporządkowane Jego naukom. Oczywiście wspomniał, że Jezus nauczając, głosił głównie przypowieści (hebr. l. poj. מַשָּׁל – maszał; grec. l. poj.: παραβολή – parable; παροιμία – paroimia), czyli krótkie, dwuwymiarowe opowiadania, w których za pomocą obrazów z życia wziętych ilustrował prawdy wyższe, prawdy o królestwie Bożym. W trakcie niezwykle ciekawych analiz biblista przybliżył dwie z nich: przypowieść o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32)

oraz parabolę o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Z kolei opisując cuda Jezusa (hebr. l. poj.  $\text{שֵׁנ}$  – oth; grec. l. poj.:  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  – dynamis,  $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu$  – semeion,  $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$  – ergon,  $\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  – teras,  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\omicron\zeta\omicron\varsigma$  – parodoksos,  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$  – arete), teolog przypomniał, że dzielą się one na cztery kategorie: panowania nad naturą (np. przemiana wody w wino; J 2,1-12), uzdrowienia (np. uzdrowienie paralytyka; Mk 2,1-12; Mt 9,1-8; Łk 5,17-26), wskrzeszenia (np. wskrzeszenie Łazarza; J 11,1-44) i egzorcyzmy (np. uwolnienie opętanego z Gerazy = Gadary; Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Łk 8,26-39). Oczywiście streścił kilka aretologii. Warto tu wymienić chociażby takie jak opis uzdrowienia paralytyka (Mk 2,1-12; Mt 9,2-8; Łk 5,17-26), perykopa o uwolnieniu opętanego z Kafarnaum (Mk 1,23-28; Mt 8,16; Łk 4,31-39) czy podanie o wyzwoleniu opętanego z Gerazy (= Gadary; Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Łk 8,26-39).

Streszczając zaś opisy męki Pańskiej, kard. Gianfranco Ravasi przypomniał m.in., że należą do nich zapisy: o modlitwie Jezusa w Ogrójcu (Mk 14,32-42; Mt 26,36-46; Łk 22,39-46), o aresztowaniu Jezusa (Mk 14,43-52; Mt 26,47-57; Łk 22,47-53; J 18,2-11), o przesłuchaniu Jezusa przed Sanhedrynem (Mk 14,53-65; Mt 26,57-68; Łk 22,54.63-71; J 18,24), o przesłuchaniu Jezusa przed Piłatem (Mk 15,1-5; Mt 27,1-2.11-14; Łk 23,1-7.13-16; J 18,28-40), o ukrzyżowaniu i śmierci Jezusa (Mk 15,20-41; Mt 27,32-56; Łk 23,26-49; J 19,16-37) oraz fragment o pogrzebie Jezusa (Mk 15,42-47; Mt 27,57-61; Łk 23,50-56; J 19,38-42). W trakcie ciekawych analiz autor bardzo mocno podkreślił, że Żydzi skazali Jezusa na śmierć, ponieważ ogłosił się On Synem Bożym (Mk 14,61-64; Mt 26,63-66; Łk 22,70-71; J 19,7), z kolei Rzymianie – bo proklamował się Królem Żydowskim (Mk 15,15; Mt 27,11-31; Łk 23,2-25; J 19,13-19). Wykazał zatem, że Żydzi i Rzymianie nie byli zgodni co do winy Jezusa, a jednak skazali Go na śmierć. Udowodnił więc, że wyrok, jaki wydali na Niego, był niesprawiedliwy. Podkreślił przy tym jednak, że Jezus nie padł ofiarą intryg swoich wrogów, lecz na sposób ekspiacji złożył swoje życie Bogu.

I wreszcie omawiając kwestię zmartwychwstania Jezusa (grec.:  $\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$  – anastasis;  $\epsilon\gamma\epsilon\rho\iota\varsigma$  – egeresis;  $\epsilon\zeta\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$  – eksanastasis), teolog biblijny podkreślił, że jest ono najważniejszym wydarzeniem w historii ludzkości. Oczywiście zaznaczył, że opisali je wszyscy czterej ewangelisci (Mt 28,1-20; Mk 16,1-20; Łk 24,1-53; J 20,1-21,25). Nadto dodał, że zasadniczymi elementami podać o zmartwychwstaniu Jezusa są kwestia pustego grobu oraz liczne epifanie, jakie miały miejsce po tym wydarzeniu, a dokładniej – chrystofanie i angelofanie.

Recenzowaną książkę wieńczy rozdział poświęcony apokryfom, a ściślej – ewangeliom apokryficznym. Biblista przypomniał w nim, iż apokryfy nowotestamentowe to literatura o tematyce biblijnej, która powstawała od II do V wieku. Wspomniał przy tym, że ich twórcy bardzo często podszywali się pod znane postaci biblijne, np. Piotra, Pawła, Tomasza, Jakuba i wielu innych, by w ten sposób nadać rangę swoim dziełom. Nadto kard. Gianfranco Ravasi wspomniął, że powstawały one z trzech powodów: by zaspakajać ciekawość ludzi zainteresowanych życiem Jezusa, by bronić nowej, ciągle jeszcze rodzącej się wiary oraz jako forma egzegezy ludowej. Zasygnalizował przy tym, że apokryfy nowotestamentowe dzielą się na cztery grupy: apokryfy do ewangelii (1), do dziejów (2), do listów (3) i do apokalipsy (4). Oczywiście przywołał najbardziej znane z nich, np.: Ewangelię Tomasza (II w.) i Ewangelię Gamaliela (V w.)

Konkludując, należy stwierdzić, że książka *Biografia Jezusa według Ewangelii* to bardzo wartościowa i interesująca publikacja, doskonała lektura pomocnicza do

wykładów z biblistyki Nowego Testamentu. Jej zaś autor kard. Gianfranco Ravasi to wybitny biblista świetnie władający piórem, piszący w bardzo zrozumiały sposób o najtrudniejszych passusach Biblii. Nie pozostaje już nic innego, jak tylko zachęcić do lektury jego książki.

*Dr Jarosław Ćwikła*

Prymasowski Instytut Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4325-1462>

## INDAGINI PRELIMINARI DEL TESTO DI MC 2,18-22

### 1. ORGANIZZAZIONE DEL TESTO DEL VANGELO

La nostra sezione (2,18-22) appartiene alla prima parte dell'opera di Marco che descrive il ministero di Gesù in Galilea (1,1-8,26). La seconda parte invece descrive la sofferenza, la morte e la risurrezione in Gerusalemme (8,27-16,8).

Una divisione della prima parte di Marco potrebbe essere la seguente (escludendo l'introduzione):

#### I. L'inizio dell'attività di Gesù 1,14-3,6

1. L'annuncio del Vangelo (1,14-15)
2. L'invito alla sequela (1,16-20)
3. L'inizio dell'attività a Cafarnao (1,21-34)
4. L'attività in tutta la Galilea (1,35-45)
5. Gesù, i peccatori e la Legge (2,1-3,6)
  - a) Gesù perdona i peccati e guarisce (2,1-12)
  - b) Gesù chiama i peccatori (2,13-17)
  - c) Gesù e il digiuno (2,18-22)
  - d) Gesù e il sabato (2,23-3,6)

#### II. Gesù opera con accresciuto vigore in Galilea (3,7-6,6a)

#### III. L'ultima attività di Gesù in Galilea e nei dintorni (6,6b-8,26)<sup>1</sup>.

La nostra sezione (2,18-22) appartiene al contesto "Gesù e i peccatori" (2,1-3,6). Questa unità nella costruzione in forma chiasmica si suddivide:

- A. il paralitico (2,1-12)
- B. Gesù mangia con i pubblicani (2,13-17)
- C. Gesù e il digiuno (2,18-22)
- B<sub>1</sub>. le spighe strappate (2,23-28)
- A<sub>1</sub>. l'uomo con la mano paralizzata (3,1-6).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. K. Stock, *Marco*, Roma 2010, p. 5-7.

<sup>2</sup> Cf. R.W. Telford, *The Interpretation of Mark*, London 1985, p. 142; E. Manicardi, *Il cammino di Gesù nel Vangelo di Marco*, Roma 1981, p. 59; R.H. Stein, *Mark*, Grand Rapids 2008), p. 134; J.D. Kingsbury, *Conflict in Mark. Jesus, Authorities, Disciples*, Minneapolis 1989, p. 70-71.

La questione sul digiuno è centrale.<sup>3</sup> In riferimento a 2,18-22 abbiamo le seguenti inclusioni:

(A) καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς (2,1)

(A<sub>1</sub>) καὶ εἰσηλθεν πάλιν εἰς (3,1).

Gesù in ambedue i casi insegna in un edificio: una casa in 2,1 e nella sinagoga in 3,1. In entrambi i casi leggiamo di un miracolo preceduto da un discorso. Questo si manifesta nella forma letteraria:

(A) due volte: λέγει τῷ παραλυτικῷ (2,5-10);

(A<sub>1</sub>) in simile modo due volte: λέγει τῷ ἀνθρώπῳ (3,3.5);

(B) ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (2,6);

(B<sub>1</sub>) ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν (3,5).

In entrambi i casi Gesù pone domande a somiglianza di un rabbino. A ed A<sub>1</sub> sono paralleli a causa sia del contenuto sia degli elementi linguistici.<sup>4</sup> La struttura di B e B<sub>1</sub> è più complessa, perché non abbiamo un parallelismo perfetto. Non ci sono i miracoli come in A-A<sub>1</sub>, ma viene pronunciato un discorso sulla legge del sabato. Nel punto B il tema centrale è il mangiare: (B) con i pubblicani e i peccatori (2,15), (B<sub>1</sub>) Gesù e i discepoli colgono le spighe (2,23). In ambedue i casi viene adoperata due volte la parola ἐσθίω B-2,16 (al presente), B<sub>1</sub>-2,26 (all'aoristo). Gesù, mangiando con i peccatori, non osserva la purezza rituale e non rispetta l'obbligo imposto dalla legge sul non lavorare di sabato. L'esempio di Davide dimostra che in alcuni casi la legge non è obbligatoria (Es 40,23s; Lev 24,5-9; I Sam 21,2-7). Alla fine di B-B<sub>1</sub> un proverbio vorrebbe giustificare l'opera fatta bene ma "al di fuori" della legge:

(B) "non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; io non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori" (2,17).

(B<sub>1</sub>) "il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato! Perciò il Figlio dell'uomo è signore anche del sabato" (2,27-28).

Possiamo anche scoprire la somiglianza fra i punti A-B. Nel primo episodio si tratta del perdono dei peccati da parte di Gesù; nel secondo episodio, il mangiare di Gesù con i pubblicani sta a significare in modo analogo il perdono. Le parole che legano le due sezioni (A-B) sono ἀμαρτίας (2,10) e ἀμαρτωλούς (2,17). A-B, congiungono la guarigione (2,11-12; 3.2.4). Nella forma letteraria gli elementi A<sub>1</sub> e B<sub>1</sub> sono collegati con le parole σάββασιν (2,23) e ἔξεστιν (2,24), in modo simile ἔξεστιν τοῖς σάββασιν (3,4). Dal punto di vista contenutistico A-A<sub>1</sub> trattano delle guarigioni, B-B<sub>1</sub> trattano del mangiare.<sup>5</sup> Ci sono altri riferimenti, tuttavia pensiamo che questi siano sufficienti a dimostrare che esiste la costruzione chastico-concentrica e che si tratti di una forma letteraria redatta intenzionalmente. Al centro si trova il punto C, cioè quello che tratta della questione del digiuno. Desideriamo presentarlo nel prossimo capitolo.

<sup>3</sup> Cf. W. Thissen, *Erzählung der Befreiung. Eine Exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6*, Würzburg 1976, p. 65; J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco. Analisi Linguistica e Commento Esetico*, Assisi 1997, I, p. 239.

<sup>4</sup> Cf. R.W. Telford, *The Interpretation of Mark*, p. 143.

<sup>5</sup> Cf. R.W. Telford, *The Interpretation of Mark*, p. 144-145.



## 2. LA LIMITAZIONE DEL TESTO DI 2,18-22

*Il tempo dell'evento:* purtroppo non abbiamo riferimenti espliciti che ci permettano di collocare l'episodio in un tempo preciso. Il testo riferisce semplicemente un digiuno dei discepoli di Giovanni e dei farisei (2,18). Gesù offre una generica indicazione [χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον (2,19)], tuttavia questo non spiega il tempo storico, ma solo il tempo cristologico.

*Il luogo:* nella nostra sezione non troviamo il nome della regione o della città. All'inizio del capitolo viene nominata Καφαρναούμ (2,1), ma in 2,13 Gesù lascia quel luogo e si perde il filo dell'itinerario geografico. In 2,15 il Maestro entra nella casa di Levi, ma Marco non indica dove essa si trovasse.

*Le persone:* in 2,19-22 il soggetto parlante è Gesù: è il personaggio principale. In 2,19 viene esplicitamente riferito il suo nome. Le persone secondarie sono i discepoli di Giovanni e farisei (2,18). I discepoli di Gesù sono l'oggetto del discorso (2,18) e saranno identificati con οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος (2,19).

*Il tema:* un quesito sul digiuno (2,18-20) che sarà spiegato con due parabole: quella del vestito vecchio e quella dell'otre vecchio (2,21-22). La struttura propria del nostro brano verrà descritta alla fine di questo capitolo.

La sezione antecedente non indica il tempo (2,13-17). Il luogo è diverso: παρὰ τὴν θάλασσαν (2,13) εἰς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ (2,15). La continuità con il nostro brano viene assicurata dalla persona di Gesù, menzionata in 2,15.17. Il tema è simile perché si parla del pasto insieme con i peccatori. Il brano seguente (2,23-28) indica esattamente il giorno di sabato (2,23), ma solo in termini generici. Il luogo è σπόριμος (2,23). Il soggetto implicito è Gesù, il cui nome viene indicato attraverso il pronome personale αὐτόν (2,23). Sono menzionati anche i suoi discepoli e i farisei. Il tema è simile a 2,18-22, perché si parla di mangiare le spighe per la fame. In linea generale possiamo dire che questa unità (A-B-C-B<sub>1</sub>-A<sub>1</sub>) è incentrata sulla persona di Gesù. Il tema del sabato continua fino a 3,5 dove si parla della legislazione sabatica e delle "trasgressioni" da parte di Gesù.

## 3. LA STRUTTURA DI 2,18-22

Possiamo dividere il nostro brano (2,18-22) in due quadri:

- a) domanda sul perché i discepoli di Gesù non digiunano (2,18)
- b) risposta del Maestro (2,19-22)<sup>6</sup>.

Più precisa è la struttura indicata dal Pesch<sup>7</sup>:

- a) descrizione della situazione (2,18a)
- b) obiezione degli avversari (2,18b)

<sup>6</sup> Cf. J. Dewey, *Markan Public Debate. Literary Technique, Concentric Structure and Theology in Mk 2,1-3.6*, Chico 1980, p. 88.

<sup>7</sup> Cf. R. Pesch, *Il Vangelo di Marco*, tr. it., Brescia 1980, I, p. 283. In simile modo: J. Mateos, F. Camacho, *Il Vangelo di Marco*, I, p. 239.

- c) risposta conclusiva di Gesù (2,19-20)
- d) esempio del vestito (2,21)
- e) esempio dell'otre (2,22).

Riteniamo che questa struttura esprima una forma più appropriata per analizzare il testo. In questo capitolo non vogliamo entrare nelle analisi delle possibili strutture, ma solo mostrare la loro differenza. L'edizione greca NA<sup>27</sup> non usa nessun titolo, mentre la Vg riporta il titolo: "*Filii sponsi non ieiunant*". GNT<sup>4</sup> riporta il testo con il titolo: "*The Question about Fasting*".

#### 4. LA CRITICA TESTUALE

I testimoni del nostro testo (2,18-22) sono diversi, ma senza grandi differenze. Desideriamo presentare solo i più importanti. In 2,18a invece di οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες alcune versioni hanno τῶν Φαρισαίων (L f<sup>1</sup> 33 a l vg<sup>ms</sup> etc.)<sup>8</sup> in analogia con la prima parte della frase: οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου / οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων. Testimoni importanti riportano la forma breve: P<sup>88</sup> κ A B C D K Θ f<sup>13</sup> 565 1241 etc. In 2,18c alcuni codici riportano οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων: si tratta di una aggiunta per eguagliare i "discepoli" dei farisei con quelli di Giovanni e quelli di Gesù. I testimoni tardivi Θ 1424 pc a ff<sup>2</sup> hanno sostituito le sopra menzionate parole con καὶ οἱ Φαρισαῖοι. P<sup>88</sup> κ B C \*vid L 33 565 etc. riportano la lezione οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων. In 2,19 i codici D W f<sup>1</sup> 33 700 etc. omettono ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν οὐ δύναται νηστεύειν. κ B C Θ 28 892 2427 etc. confermano la forma lunga. Nei versetti 2,20-21 non si riscontrano problemi di critica testuale. In 2,22 i testimoni D 2427 it bo<sup>ms</sup> omettono ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκούς καινοὺς ritenendo che la frase con ἀλλὰ avversativa sia una spiegazione pleonastica. Gli altri codici ribadiscono la forma lunga.

Alcuni che accettano quest'ultimo versetto vorrebbero aggiungere il verbo βάλλῃς οἶνον: "Ma versare vino nuovo in otri nuovi". Questo verbo è confermato da W sy<sup>s.p.</sup>. Una versione simile con βλήτεον – "bisogna", "si deve versare" si trova nei testimoni P<sup>88</sup> κ A C L f<sup>1.13</sup> 33 etc. Probabilmente si tratta di una glossa con l'intento di chiarire la frase. La *lectio brevis* è da preferire.

#### 5. IL CONFRONTO SINOTTICO

In questo capitolo non vogliamo esaminare il testo dal punto di vista diacronico, ma solo evidenziare le somiglianze e le differenze tra Marco e Matteo-Luca. Il testo più antico viene generalmente attribuito all'evangelista Marco. In 2,18 Marco inizia la vicenda con la descrizione della situazione: Καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. Matteo e Luca lasciano da parte questa frase (19,14; 5,33). Sembra che in Marco parlino i discepoli di Giovanni e i farisei. Vedremo che è possibile anche un'altra interpretazione, ma in questa sede non ci interessa. In Matteo solo i discepoli di Giovanni interrogano Gesù (9,14a) e in Luca un gruppo sconosciuto

<sup>8</sup> Cf. NA<sup>27</sup>

(5,33a). In Marco e Matteo l'obiezione inizia con la domanda: Διὰ τί. In Luca abbiamo una forma dichiarativa simile a quella di Marco: Οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν (Lc 5,33b). Si deve dedurre che Luca usi un'altra fonte, probabilmente "Q". Matteo segue più fedelmente il testo di Marco.<sup>9</sup> Matteo non menziona i "discepoli" dei farisei, Luca soltanto indirettamente: καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων. La strana forma di Marco οἱ δὲ σοί, in Matteo diviene οἱ δὲ μαθηταὶ σου. Luca riporta οἱ δὲ σοὶ e presenta una lunga descrizione del modo di digiunare dei discepoli di Giovanni: νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται. Subito dopo si riferisce la descrizione negativa a proposito dei discepoli di Gesù: οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν. È la stessa obiezione che troviamo in Lc 5,30.

**Mc 2,19:** Luca sembra mostrare al lettore che coloro che interrogano Gesù vorrebbero forzare i discepoli del Maestro ad accettare le regole del digiuno: Μὴ δύνασθε... ποιῆσαι νηστεύσαι; (5,34). Matteo cambia il verbo νηστεύω con πενθέω (9,15b) e omette del tutto ὅσον χρόνον ἔχουσιν... οὐ δύνανται νηστεύειν di Mc 2,19c.

**Mc 2,20:** Mt 9,14 non usa la forma pleonastica di Marco e Luca: ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Marco usa il verbo "cucire" (ἐπιράπτει), mentre Matteo e Luca hanno ἐπιβάλλει a causa della somiglianza con ἐπιβλημα. In Matteo manca il primo εἰ δὲ μή, mentre Luca aggiunge un γέ: εἰ δὲ μή γε (5,36). Riguardo al pezzo di "stoffa nuova" e al "vestito vecchio" abbiamo un po' di confusione. Marco e Matteo menzionano solo ἐπιβλημα ῥάκου ἀγνάφου, "un pezzo di stoffa grezza" che strappa il vestito vecchio. Luca descrive lo strappare un pezzo di vestito nuovo che viene attaccato a un vestito vecchio (5,36b). L'accento è sul nuovo, cioè sul "Grotesk"<sup>10</sup> in riferimento al tagliare un nuovo vestito. L'impossibilità di mettere ἐπιβλημα nuovo su un vestito vecchio è solo secondaria e ipotetica. Il testo di Matteo è abbastanza vicino a quello di Marco.

**Mc 2,22:** Marco e Luca usano οὐδεὶς, "nessuno", Matteo οὐδὲ βάλλουσιν, "né si versa" (9,17a). Per Marco e Luca il soggetto di ῥήξει, "spaccare", è l'otre che contiene il vino, mentre Matteo ha formato la frase in modo impersonale: ῥήγνυνται οἱ ἄσκοί, "si spaccano gli otri". Marco non usa il verbo ἐκχέω per il vino perduto, diversamente da Matteo e Luca.

Nelle ultime righe possiamo meglio considerare il lavoro di redazione dei singoli evangelisti. Marco vorrebbe accentuare l'esclusività del nuovo: ἀλλ' οἶνον νέον εἰς ἄσκους καινούς, "ma vino nuovo in otri nuovi!". Il testo di Matteo aggiunge ancora una frase per indicare che ha voluto conservare ambedue i concetti: i nuovi otri e quelli vecchi, il nuovo vino e il vecchio: καὶ ἀμφοτέροι συντηροῦνται, "e così l'uno e gli altri si conservano" (9,17d). Luca accetta la prospettiva di Marco, inserendo, però, il verbo βλητέον, "bisogna versarlo" (5,38). In modo simile Matteo ha aggiunto βάλλουσιν, "versano" (9,17).

Alla fine della nostra indagine sinottica si deve osservare che in Luca abbiamo una frase sorprendente, posta a chiusura: [καὶ] οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ,

<sup>9</sup> Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Marcus*, Göttingen 1967, p. 61.

<sup>10</sup> Cf. H. Schürmann, *Das Lukasevangelium*, Freiburg – Basel – Wien 1990, I, p. 298.

Ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστίν, “Nessuno poi che beve il vino vecchio desidera il nuovo, perché dice: il vecchio è gradevole!” (5,39). Sembra che con questa “dichiarazione” (*eine Weinregel*)<sup>11</sup> Luca offra una diversa interpretazione rispetto alle frasi antecedenti, perché “il vecchio è gradevole”, non “il nuovo”. Non vogliamo entrare nel problema di questo versetto. Probabilmente si tratta di una frase indipendente che Luca ha inserito nel suo vangelo in modo poco coerente, non considerando le conseguenze.

Lo scopo di questo confronto sinottico ci permette di rilevare che in Marco lo scontro con i discepoli di Giovanni e i farisei è molto forte. Alla fine Marco si concentra sul “nuovo vino”, cioè Gesù che è la causa del comportamento insolito dei suoi discepoli. Egli non esige di seguire la vecchia pietà, ma offre una nuova rivelazione.

La posizione di Matteo non è così univoca. Egli alla fine del testo dà valore anche al “vecchio vino” (9, 17d: καὶ ἀμφοτέροι συντηροῦνται). Per Matteo è importante anche la pietà giudaica.

La redazione lucana ha plasmato un testo equivoco, perché alla fine il “vino vecchio” diventa più importante (5,39: οὐδεὶς πινὼν παλαιὸν θέλει νέον). Il “nuovo” sembra meno desiderabile del “vecchio”.

*ks. dr Michał Szwemin, FDP*

Piccola Opera della Divina Provvidenza – Don Orione

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1849-4392>

---

<sup>11</sup> Ibid. I, p. 300.

## MODLITWA ŚW. ANNY „O POTOMSTWO” W OBJAWIENIU MISTYCZNYM ŚW. BRYGIDY SZWEDZKIEJ

Święta Anna, czyli babcia Jezusa Chrystusa, była kobietą, która doświadczyła późnego macierzyństwa. Wraz z mężem, św. Joachimem, długo prosiła Boga o poczęcie dziecka. Wyczekana córka, której dali na imię Maria, przyszła na świat 8 września, kiedy Anna miała już skończone 45 lat i pierwsze siwe włosy na głowie. Taki przekaz niosą Tradycja oraz szczątkowe informacje znajdujące się w Protoewangelii Jakuba i Ewangelii Pseudo-Mateusza. I choć obecnie brak potomstwa nie jest napiętnowany społecznie tak, jak to miało miejsce dwa tysiące lat temu w kulturze żydowskiej, to nadal, pomimo rozwoju medycyny, wiele par małżeńskich pragnie potomstwa, którego z różnych przyczyn doczekać się nie może...

W tej perspektywie interesujące badawczo jest objawienie św. Brygidy Szwedzkiej (1303–1373)<sup>1</sup>, która problemów z poczęciem potomstwa nie miała i była szczęśliwie matką ośmiorga dzieci. Przyczynkiem do kontemplowania przez szwedzką mistyczkę sytuacji, w jakiej znalazła się św. Anna, były relikwie babci Jezusa, które podarował Brygidzie zakrystian klasztoru Świętego Pawła za murami w Rzymie. Jako żona

---

<sup>1</sup> Brygida Szwedzka – patronka Europy. Pochodziła z królewskiej rodziny Folkungów. Urodziła się w 1303 r. na zamku w Finstad koło Uppsali. W 1316 r. została wydana za mąż za marszałka dworu Ulfa Gudmarssona, z którym doczekała się ośmiorga dzieci, w tym córki Katarzyny Szwedzkiej, również późniejszej świętej. W 1341 r., po śmierci syna Gudmara, małżonkowie razem udali się na pielgrzymkę do Santiago de Compostela, po powrocie z której Ulf wstąpił do zakonu cystersów w Alvastrze, gdzie Brygida, doczekawszy usamodzielnienia się dzieci, po śmierci męża w 1344 r. także znalazła schronienie i gdzie pod wpływem mistycznych wizji przepowiedziała wielkie klęski mające spaść na rodzinę królewską i samego króla Magnusa II. Po kolejnych objawieniach, dotyczących konieczności powstania nowej wspólnoty, w roku 1346 Brygida otrzymała od króla zamek Vadstena, w którym założyła klasztor dla zakonnic nazywanych powszechnie brygidkami, dla których reguła została zatwierdzona w 1370 r. W 1349 r. udała się ze swymi spowiednikami do Rzymu, nalegając na powrót najpierw papieża Klemensa IV, a później Urbana V z Awinionu, czego doczekała w roku 1367. Jednocześnie przez cały czas tam, gdzie to było możliwe, Brygida ściśle łączyła życie mistyczne z czynnym oddziaływaniem na swe otoczenie, opowiadając o swoich widzeniach i audycjach, które dotyczyły jednostek, grup lub chrześcijaństwa i reformy Kościoła. Do czasów współczesnych zachowały się trzy duże teksty i około 600 mniejszych, zebranych w *Revelationes caelestes* (*Objawienia niebieskie*). Dzieło to składa się z ośmiu ksiąg i *Extravagantes*. Problemy teologiczne porusza *Liber quaestionum* (*Księga pytań*), *Revelationes caelestes*, *Regula s. Salvatoris* oraz tekst liturgiczny *Sermo angelicus* (*Mowa anielska*). W przekładzie polskim dzieła św. Brygidy ukazały się pt. *Skarby niebieskich tajemnic, to jest Księga objawienia niebieskiego świętej matki Brygidy Szwedzkiej* [...] (Gdańsk 1658, wyd. 2 Zamość 1698). Jej wspomnienie liturgiczne przypada 23 lipca. Zob. M. Kowalczyk, *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłania religijne w świetle objawień zawartych w Revelationes*, Verbinum, Górna Grupa 2015, s. 49–121; *Modlitewnik Matki Kościoła*, red. M. Kowalczyk, Flos Carmeli: Poznań 2012, s. 46–47.

i matka ośmiorga dzieci obecna święta patronka Europy z empatią potrafiła się wczuć w sytuację małżeństwa, które przez 20 lat nie doczekało się ani synów, ani córek, co uważane było za hańbę i karę Bożą. Nie wiadomo, czy mistyczka знаła treść apokryfów i pięknej modlitwy, którą św. Anna skierowała w rozpacz ku Bogu, oplakując w ogrodzie swoje życie. Brzmiała ona następująco: „Panie, Boże wszechmogący, który obdarzyłeś potomstwem wszystkie stworzenia, zwierzęta dzikie i domowe, gady, ryby, ptaki, i wszystko to cieszy się ze swego potomstwa, dlaczego mnie jedną odsunąłeś od daru Twojej łaskawości? Ty wiesz, Panie, że na początku małżeństwa złożyłam ślub, iż jeżeli dasz mi syna lub córkę, ofiaruję je Tobie w Twym świętym przybytku”<sup>2</sup>.

Modlitwa św. Anny, którą przekazała nam św. Brygida, jest inna. Płyną z niej siła i pewność babci Jezusa jako kobiety spełnionej, świadomej, że swoim przykładem i orędownictwem może dać wsparcie potrzebującym, którzy doświadczyli trudności w małżeństwie. Święta Brygida pisze, że gdy zastanawiała się, gdzie położyć i jak uczcić otrzymane od zakrystiana relikwie, pokazała się jej Święta Anna, mówiąc: „Ja jestem Anna, Pani wszystkich mężatek, które były przed Zakonem. Ja też jestem Matka wszystkich mężatek, które są po Zakonie, bo Pan Bóg chciał się z rodzaju mego narodzić, przeto Córko czciz Pana Boga tym sposobem: *Błogosławiony ty bądź Jezu Synu Boży, i Synu Panięski, któryś z małżeństwa Świętej Anny, i Joachima, Matkę sobie obrał, przeto dla przyczyny Świętej Anny zmiłuj się nad wszystkimi, którzy są w małżeństwie, aby owoc rodzili Panu Bogu. Sprawuj też wszystkimi, którzy idą do małżeństwa, aby w nich był chwalony Pan Bóg*. Relikwie zaś moje które masz, będą miłującym na pociechę, azby onych Pan Bóg chciał zacniej uczcić w zmartwychwstaniu ostatecznym”<sup>3</sup>.

To, co uderza w słowach św. Anny z objawienia Brygidy, to konieczność chwalenia Pana Boga w małżeństwie przez oboje małżonków. Wskazuje to także na podkreślenie wspólnoty małżonków. Ich bycia razem w dobrym i w trudnościach. Słowa te wskazują również, że kwestia tak ważna dla małżonków, jak posiadanie potomstwa lub niemożność posiadania potomstwa, jest kwestią wspólną małżonków. Nie dotyczy tylko kobiety lub tylko mężczyzny. Oboje – Anna i Joachim – pragnęli dziecka. Oboje cierpieli – choć każde na swój sposób – nie mogąc się dziecka doczekać. To jednak, co ważne, to fakt, że oboje do swojego niespełnienia w tym obszarze rodzicielstwa zaprosili Boga. Z dotrzymania przez Boga obietnicy, która wypełniła się w narodzinach Marii, wypływa pewność św. Anny co do siły jej wstawiennictwa i orędownictwa wobec modlących się wskazanymi słowami modlitwy przekazanej przez św. Brygidę.

<sup>2</sup> Wtedy ukazał się anioł, który zapowiedział Annie narodzenie dziecka i powrót Joachima, który z rozpaczyny opuścił dom, małżonkę i udał się na pustynię. Tam rozbił swój namiot i pościł 40 dni i 40 nocy, oczekując, aby Bóg okazał mu łaskę. Na pustyni Joachim miał widzenie anioła, który pocieszył go, mówiąc: „Pan Bóg przyjął łaskawie twoją modlitwę i jałmużnę, otrzymasz córeczkę i nadasz jej na imię Maryja; ta córeczka będzie od dzieciństwa Bogu oddana i pełna Ducha Świętego”. Tak też się stało. Zob. *Św. Anna – babcia Pana Jezusa*, w: *Sanktuarium św. Anny na Górze św. Anny* [on-line], <https://www.swanna.pl/sanktuarium/sw-anna-babcia-pana-jezusa.html> (dostęp: 10.11.2020).

<sup>3</sup> Brygida Szwedzka, *Revelationes Sanctae Birgittae*, Roma 1628, przeł. z łaciny przez zakonni-ka Braci mniejszych Ojców Bernardynów pt. *Skarby niebieskich tajemnic to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygidy Szwedzkiej*, Gdańsk 1658, wyd. 2: Zamość 1698, VI, 104 (dalej: *Objawienia*).

Przedstawiona przez szwedzką mistyczkę wizja św. Anny koreluje z jej innymi przekazami dotyczącymi wybranych świętych oraz rozumieniem świętości i zadań przez Boga im powierzanych. W swoich *Revelationes* św. Brygida wspominała o wizjach, w których widziała m.in. św. Wawrzyńca<sup>4</sup>, Jana Ewangelistę<sup>5</sup>, św. Agnieszkę<sup>6</sup>, św. Marię z Magdali<sup>7</sup>, św. Mateusza<sup>8</sup>, św. Hieronima<sup>9</sup>, św. Mikołaja<sup>10</sup>, św. Annę<sup>11</sup>, św. Stefana<sup>12</sup> czy św. Pawła i Piotra<sup>13</sup>.

Świętych darzyła mistyczka estymą, jakiej względem nich oczekiwał od Brygidy jej duchowy Przewodnik. „Czcij Świętych Jego – słyszała – którzy przed Nim stoją, albowiem są jak gwiazdy niezliczone, których światło i blask nie mogą być do żadnej doczesnej jasności porównane. Tak jak światłość tego świata różni się od ciemności, to jeszcze więcej światłość Świętych różni się od światłości tego świata. Zaprawdę powiadam ci, że gdyby Święci byli widzialni w ich jasności, w jakowej naprawdę są, żadne oko ludzkie nie mogłoby podnieść wzroku na nich ani nie zniosłoby tej jasności, ale straciło widzenie i życie”<sup>14</sup>.

W księdze zawierającej objawienia św. Brygidy wyróżnione zostały trzy cechy niezbędne człowiekowi do osiągnięcia świętości<sup>15</sup>. Według mistyczki są to pragnienie Boga, roztropność i pokora<sup>16</sup>. Każdą z tych cech odnaleźć można w postawie życiowej

<sup>4</sup> *Objawienia*, I, 23;

<sup>5</sup> *Objawienia*, IV, 1.23; VI, 89.

<sup>6</sup> *Objawienia*, IV, 14.17.124.

<sup>7</sup> *Objawienia*, IV, 109.

<sup>8</sup> *Objawienia*, IV, 129.

<sup>9</sup> *Objawienia*, VI, 60.

<sup>10</sup> *Objawienia*, VI, 103.

<sup>11</sup> *Objawienia*, VI, 104.

<sup>12</sup> *Objawienia*, VI, 108.

<sup>13</sup> *Objawienia*, IV, 5–6; VI, 93.

<sup>14</sup> *Objawienia*, I, 20.

<sup>15</sup> W trosce o właściwe rozeznawanie duchów scharakteryzowała św. Brygida wyróżniki, które świadczą także o braku świętości. W Księdze Drugiej napisano bowiem: „Tęgo zaś człowieka, którego ludzie ziemscy uważają za świętego, trzy rzeczy dowodzą, że nie jest Święty. Po pierwsze, że przed śmiercią nie naśladował żywota Świętych. Po wtóre, że nie miał radosnej chęci Męczeństwa i cierpienia dla Boga. Po trzecie, że nie miał miłości gorącej ku Bogu, takiej jak Święci. Trzy są rzeczy, dla których zdaje się pospółstwu, że ktoś jest Święty. Pierwsze jest kłamstwo, fałsz, i chęć przypodobania. Druga naiwna łatwowierność. Trzecia też chciwość i oziębłość Prałatów i Egzaminatorów. Kto zaś jest w piekle, albo w Czyśćcu – ten czy ów? Jeszcze się tego tobie nie godzi wiedzieć, ale gdy czas przyjdzie mówienia”. Zob. *Objawienia*, II, 30.

<sup>16</sup> Jak napisano w *Revelationes*: „Pierwsze jest pożądanie boskie, które ma być ośrodkiem działania jak serce, żeby dusza nie więcej nie pragnęła, niż Boga swego: w przeciwnym razie każde złe uczucie z niego wychodzące duszę oszpeca. Drugi jest żołądek, to jest uważne rozrządzenie czasów, i spraw. Jak bowiem wszelki pokarm niszczy, i trawi się w żołądku, tak wszelki czas, myśl, i uczynek wedle Boskiego postanowienia, potrzeba aby był rozsądzony porządnie, i pożytecznie, i mądrze. Trzecią komórką są wnętrzości, to jest Boska skrucha, przez którą oczyszczają się nieczyste rzeczy, i pokarm Boskiej mądrości lepiej smakuje. [...] A przeto jak człowiek bez głowy jest nieżywy, tak bez miłości do Boga, nieżywa jest dusza, której żywotem jest Bóg. Ręce zaś duszy oznaczają wiarę. Jak bowiem w rękach wiele jest palców, tak też w wierze wiele jest przykazań, jednak jest jedna wiara, i tak przez wiarę wszelka Boska wola wypełnia się, i każdy dobry uczynek ma ona wspomagać. Jak bowiem rękami działamy na zewnątrz, tak przez wiarę Duch Święty działa

św. Anny. Dlatego nie może dziwić, że wśród kontemplowanych przez św. Brygidę postaci pojawiła się również babcia Jezusa Chrystusa. Także za jej przyczyną mistyczka pragnie nieść wsparcie potrzebującym. Według św. Brygidy istnieje bowiem możliwość, aby ludzie święci ofiarowywali swoje umartwienia w intencji potrzebujących pomocy. Umartwienia swoje przyjaciele Boga ofiarować mogą z intencją wybawienia dusz grzesznych, będących w potrzebie<sup>17</sup>, toteż mistyczka prosiła ich o poradę lub wstawiennictwo w konkretnych sytuacjach życiowych. Co warto podkreślić, wizje św. Brygidy wskazują na jedność całej wspólnoty Kościoła Powszechnego, gdzie wszyscy tworzą jedno Mistyczne Ciało Chrystusa, w którym wszystkie członki trwają ze sobą we wzajemnej łączności. Jest to zgodne z soborowym nauczaniem Kościoła<sup>18</sup>, według którego świętych obcowanie oznacza wzajemną duchową łączność między świętymi w niebie, cierpiącymi w czyśćcu i wierzącymi na ziemi. Łączność ta przejawia się według nauczania Kościoła w kulcie świętych, modlitwie za zmarłych oraz w modlitwie o wstawiennictwo tych, którzy już przeżywają stan nieba lub czyśćca. Wyrazem łączności Kościoła na ziemi z Kościołem w niebie i w czyśćcu we wspólnym uwielbieniu Boga jest liturgia eucharystyczna<sup>19</sup>. Toteż współcześnie wierni Kościoła katolickiego czczą świętych w niebie nie tylko jako godne naśladowania wzory wiary, ale też wzywając ich wstawiennictwa w trudnych życiowych sytuacjach<sup>20</sup>. Do sytuacji takich zaliczyć z pewnością można trudność zajścia w ciążę, tak obecnie częstą wśród polskich małżeństw.

Pragnienie Boga, roztropność i pokora to cechy, które św. Brygida Szwedzka celebrowała podczas kontemplowania życia świętych kobiet i mężczyzn. Cechy te

---

wewnątrz, sama bowiem wiara, jest podstawą wszystkich cnót, bo gdzie wiary nie ma, tam niszczy miłość, i uczynek dobry. Nogi zaś duszy to nadzieja. Albowiem dusza idzie do Boga; jak bowiem ciało idzie na nogach, tak dusza krokami pragnienia Boskiego, i nadzieja przybliża się do Boga. Skóra zaś, która pokrywa wszystkie członki, oznacza Boską pociechę, która duszę od strapien pociesza.. A chociaż diabłu dopuszcza się w tym czasie kłopotać pamięć, ręce, i nogi, wszakże Bóg broni zawsze duszę jak dobry żołnierz, i cieszy ją, jak Ojciec łaskawy, i jak lekarz leczy, żeby nie umarła”. Zob. *Objawienia*, IV, 115.

<sup>17</sup> Por. *Objawienia*, VI, 47.

<sup>18</sup> *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* mówi: „Ponieważ mieszkańcy nieba, będąc głębiej zjednoczeni z Chrystusem, jeszcze mocniej utwierdzają cały Kościół w świętości [...] nieustannie wstawiają się za nas u Ojca, ofiarując Mu zasługi, które przez jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi, Jezusa Chrystusa, zdobyli na ziemi [...]. Ich przeto troska braterska wspomaga wydatnie słabość naszą”. Tym samym, nawiązując do jedności Kościoła, nauczanie soborowe zaznaczyło skuteczność wstawiennictwa świętych w wyjednywaniu dla pielgrzymujących na ziemi potrzebnych łask. Jak bowiem napisano: „Nie tylko jednak ze względu na sam ich (Świętych) przykład czcimy pamięć mieszkańców nieba, ale bardziej jeszcze dlatego, żeby umacniała się jedność całego Kościoła w Duchu przez praktykowanie braterskiej miłości. Bo jak wzajemna łączność chrześcijańska między pielgrzymami prowadzi nas bliżej Chrystusa, tak obcowanie ze świętymi łączy nas z Chrystusem, z którego, niby ze Źródła i Głowy, wypływa wszelka łaska i życie Ludu Bożego”. Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, nr 49–50.

<sup>19</sup> W sposób podobny współdziałanie trzech stanów w Kościele określa wspomniana już wyżej Konstytucja *Lumen gentium*, w której czytamy: „Wszyscy bowiem, którzy należą do Chrystusa, mając Jego Ducha, zrastają się w jeden Kościół i zespalają się wzajemnie ze sobą w Chrystusie”. Zob. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, nr 49.

<sup>20</sup> M. Kowalczyk, *Uroczystość Wszystkich Świętych w nauczaniu Kościoła i polskich tradycjach ludowych*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XXVIII/1(2009), s. 117–118.



odnalazła także u św. Anny, podkreślając dodatkowo jej cierpliwość wobec woli Boga, którego wraz z małżonkiem Joachimem wytrwale chwalili, nie ustając w budowaniu tej wyjątkowej wspólnoty małżeńskich celów – razem. Wyrazem oddania Bogu swojego losu i swoich pragnień jest zarówno modlitwa św. Anny proszącej o poczęcie dziecka, jak i modlitwa zapisana przez św. Brygidę, w której babcia Jezusa Chrystusa bierze w opiekę małżeństwa potrzebujące wsparcia w realizacji swojego powołania.

#### BIBLIOGRAFIA

- Brygida Szwedzka, *Revelationes Sanctae Birgittae*, Roma 1628, przeł. z łaciny przez zakonnik Braci mniejszych Ojców Bernardynów pt. *Skarby niebieskich tajemnic to jest Księgi Objawienia Niebieskiego Świętej Matki Brygidy Szwedzkiej*, Gdańsk 1658, wyd. 2: Zamość 1698.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” (KK)* w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.
- Kowalczyk M., *Święta Brygida Szwedzka i jej przesłania religijne w świetle objawień zawartych w Revelationes*, Verbinum: Górna Grupa 2015.
- Kowalczyk M., *Uroczystość Wszystkich Świętych w nauczaniu Kościoła i polskich tradycjach ludowych*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XXVIII/1(2009), s. 93–118.
- Modlitewnik Matki Kościoła*, red. M. Kowalczyk, Flos Carmeli: Poznań 2012.
- Św. Anna – babcia Pana Jezusa*, w: *Sanktuarium św. Anny na Górze św. Anny* [on-line], <https://www.swanna.pl/sanktuarium/sw-anna-babcia-pana-jezusa.html> (dostęp: 10.11.2020).

*dr hab. Marta Kowalczyk*  
Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział Elbląg  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7373-2227>



## CZY SZTUCZNA INTELIGENCJA MOŻE STAĆ SIĘ OSOBĄ? WYWIAD Z PROF. THOMASEM FUCHSEM<sup>1</sup>



Podnosi się niejednokrotnie kwestię, czy sztuczna inteligencja może uzyskać status osoby. Dzieje się tak nieprzypadkowo. Z jednej strony bowiem coraz częściej pojmujemy siebie na podobieństwo maszyn, a z drugiej wynosimy maszyny i urządzenia do rangi nowych podmiotów<sup>2</sup>. Czy jednak ta tendencja ma racjonalne uzasadnienie? Odpowiedzią powinno być właściwe pojmowanie bytu osobowego. W ujęciu klasycznym (św. Tomasz z Akwinu, Immanuel Kant) osoba to zawsze ktoś, a nie coś. Osoba to byt autonomiczny, samoistniejący podmiot (substancja) natury rozumnej. Istnieje zawsze w sobie, a nie w jakimś innym bycie czy też jego mocą. Osoba to podmiot i zarazem nosiciel swoich, niepowtarzalnych, właściwych tylko dla niej cech (racjonalność, wolność, samoświadomość, zdolność podejmowania decyzji), jakkolwiek jest zawsze kimś

---

<sup>1</sup> Autoryzowany przez prof. Thomasa Fuchsa oryginalny (w języku niemieckim) tekst wywiadu, przeprowadzonego 27 sierpnia 2024 r., przełożony na język polski, opatrzone objaśnieniami i dopowiedzeniami w przypisach przez ks. Józefa Kożuchowskiego.

Prof. Thomas Fuchs (ur. 1958 r.) od 2004 r. kieruje Wydziałem Podstaw Filozoficznych Niemieckiego Towarzystwa Psychiatrii, Psychologii i Neurologii na Uniwersytecie w Heidelbergu. W 1999 r. uzyskał habilitację z zakresu psychiatrii na Uniwersytecie w Heidelbergu oraz doktorat z filozofii na podstawie rozprawy pt. *Ciało, przestrzeń, osoba. Zarys antropologii fenomenologicznej*, napisanej pod kierunkiem jednego z najwybitniejszych współczesnych myślicieli – Roberta Spaemanna. W 2010 r. habilitował się z filozofii na Uniwersytecie w Heidelbergu i otrzymał nominację na profesora filozofii w katedrze Karla Jaspersa. Prof. Fuchs jest znanym i cenionym w Niemczech myślicielem, zwłaszcza dzięki swej publikacji *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, o czym świadczy czterokrotne jej wydanie (ostatnie w 2022 r.). Jako filozof i psychiatra zabrał istotny głos w debacie na temat sztucznej inteligencji i transhumanizmu. Do debaty tej, zdaniem prof. Bertholda Walda, wniósł najbardziej ceniony w swojej ojczyźnie wkład wspomnianą książką. Profesor Thomas Fuchs autorowi tego tekstu udzielił odpowiedzi na pytania dotyczące sztucznej inteligencji. Warto się nad nimi pochylić, gdyż ich autorem jest uznany w Niemczech myśliciel, ceniony również za szczególnie wnikliwe analizy na temat AI.

<sup>2</sup> T. Fuchs, *Verkörperung und Beziehung. Für einen zeitgemäßen Humanismus*, aus Heft 6/2023 – Essay, s. 8. <https://www.zeitschriftmensen.at/content/view/full/123752> (s. 9).

więcej niż te cechy, czyli do nich nigdy się nie redukuje<sup>3</sup>. Naturalnie istotowym komponentem osoby ludzkiej jest cielesność. Osoba ludzka realizuje się bowiem w ciele<sup>4</sup>.

Czy w kontekście takiego rozumienia bytu osobowego można jeszcze mieć wątpliwość, jak należy rozumieć (jaki jest) status sztucznej inteligencji? Odpowiedzi wybitnego przedstawiciela współczesnej filozofii i medycyny niemieckiej prof. Thomasa Fuchsa zawarte w poniższym wywiadzie stanowią w tym względzie cenne wyjaśnienie i interesujące źródło informacji.

- (1) **Ks. Józef Kożuchowski:** *Panie Profesorze, usiłuje Pan wyjaśnić, czym jest sztuczna inteligencja, korzystając z wielu oryginalnych określeń i porównań. Które z nich uważa Pan za najbardziej adekwatne?*

**Prof. Thomas Fuchs:** Mówiąc szczerze, sztuczna inteligencja jest pewnego rodzaju kreatorem prawdopodobieństwa, który na podstawie posiadanych informacji (danych) symuluje ludzką inteligencję<sup>5</sup>.

- (2) *Na czym polega swoistość sztucznej inteligencji w kontekście dotychczasowych cyfrowych sposobów przetwarzania informacji?*

Swoistość ta polega na autonomicznym kreowaniu schematów (wzorców), które na gruncie permutacji algorytmów wytwarzają również schematy (wzorce) nowego rodzaju, na przykład wzorce tekstów językowych<sup>6</sup>.

- (3) *Które ze znanych określeń sztucznej inteligencji w literaturze filozoficznej uważa Pan za godne uwagi?*

Z tego, co wiem, nie ma prawie żadnych alternatywnych określeń, z wyjątkiem jednego. Mam na myśli adaptacyjne systemy cyfrowe, o których kiedyś czytałem<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 8–52. Por. także J. Kożuchowski, *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013, s. 84–96.

<sup>4</sup> T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, 4. Auflage, Berlin 2022, s. 183.

<sup>5</sup> Rzeczywiście Fuchs w różnoraki sposób przybliży rozumienie sztucznej inteligencji. Podkreśla zatem m.in., że sztuczna inteligencja to nic innego, jak przeniesienie niektórych funkcji ludzkiej inteligencji na przykład do maszyny. Wszystko, co inteligentne, zostało zaprogramowane i zainstalowane w smartfonie przez inteligentnego programistę. Por. T. Fuchs, *Menschliche und künstliche Intelligenz – ein kritischer Vergleich*, „Heidelberger Jahrbücher“ 6(2021), s. 359–360.

<sup>6</sup> Zdaniem prof. B. Walda autonomiczne kreowanie wzorców to ich samodzielne, niezależne wytwarzanie oraz wprowadzanie zmian na podstawie algorytmów. Tak więc komputer może oczywiście stworzyć coś nowego z podanych mu danych. Jego program jest jednakże skonfigurowany w taki sposób, że dane te są ze sobą połączone, i dzięki temu powstaje coś nowego, ale nie wiąże się to z rozumieniem tego przez komputer. Termin permutacja oznacza zmianę algorytmów. Na podstawie wywiadu autora tego tekstu z prof. B. Waldem przeprowadzonym we wrześniu 2024 r.

<sup>7</sup> Określenie systemu AI jako mechanizmu adaptacyjnego zakłada m.in. adekwatne wskazywanie przez niego zgodności/odpowiedniości pomiędzy reprezentacją cyfrową utrwaloną w postaci

(4) *Jakie są podstawowe różnice między człowiekiem a sztuczną inteligencją?*

Więcej o tym piszę w mojej książce *Verteidigung des Menschen* [Obrona człowieka, s. 59–60]. Tutaj tylko podkreślę, że decydującym czynnikiem jest oczywiście brak świadomości, a tym samym brak wglądu we własne procesy. System sztucznej inteligencji tylko oblicza, ale nie wie, co robi. Z drugiej strony świadomość jest związana z procesami życiowymi w organizmie. Nie znamy innych form świadomości<sup>8</sup>.

(5) *Co Pan sądzi o takiej jak ta tezie: „Za kilka lat systemy sztucznej inteligencji będą w stanie nie tylko mówić, ale także myśleć i rozumować”<sup>9</sup>?*

Ponieważ myślenie zakłada świadomość, ta prognoza jest błędna. Symulacja procesów myślowych przez system cyfrowy nie jest myśleniem, nawet jeśli generuje dane wyjściowe, które są nieodróżnialne od wyników procesów myślowych.

(6) *A jak skomentowałby Pan przewidywania dotyczące pojawienia się tak zwanej ogólnej, silnej inteligencji?*

Ogólna inteligencja zakłada świadomość, ponieważ implikuje refleksyjne stanowisko wobec własnych procesów myślowych<sup>10</sup>.

(7) *Czy tylko człowiek jest inteligentny?*

Nie, wyższe ssaki są również inteligentne, ponieważ nie tylko zachowują się inteligentnie, ale także mają świadomość<sup>11</sup>.

---

pikseli, równań, wzorów czy innego rodzaju reprezentacji a oryginałem. T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen*, s. 48–51.

<sup>8</sup> Istnieją jeszcze niecielesne formy świadomości, jak Aniołowie i Pan Bóg.

<sup>9</sup> W tym duchu pisze m.in. Mustafa Suleyman. Por. M. Suleyman, *Nadchodząca Fala. Sztuczna inteligencja, władza i najważniejszy dylemat ludzkości w XXI wieku*, tłum. J. Hunia, Kraków 2024, s. 93 i 123.

<sup>10</sup> Z wypowiedzi prof. Fuchsa wynika więc jednoznacznie, że ogólna, silna inteligencja jest kluczona. Jeśli bowiem sztuczna inteligencja nie ma świadomości, to ogólna inteligencja sztuczna również nie może być nią obdarzona.

<sup>11</sup> Już Arystoteles stwierdził, że w pewnym sensie zwierzęta również posiadają inteligencję, jeśli są w stanie dokonywać rozróżnień w odniesieniu do pożywienia, niebezpieczeństwa itp. Wszystkie wyższe zwierzęta mają percepcję, na przykład postrzegają to, co budzi lęk, stanowi niebezpieczeństwo, sprawia ból. Percepcja jest świadomością czegoś. Nie mają one jednak świadomości faktu, że mają percepcję, więc nie mają samoświadomości. Na podstawie wywiadu autora artykułu z prof. B. Waldem przeprowadzonym we wrześniu 2024 r.

- (8) *Czy systemy AI uczą się w jakimkolwiek sensie? A może powinniśmy mówić o uczeniu się AI tylko w sensie przenośnym?*

Możemy zdefiniować uczenie się jako zakotwiczenie<sup>12</sup> doświadczeń w organicznej pamięci żywej istoty, która służy do radzenia sobie z przyszłymi, podobnymi sytuacjami. Termin ten można zastosować do systemów technicznych tylko w sensie przenośnym; powinniśmy raczej mówić o adaptacji lub systemach adaptacyjnych.

- (9) *W swojej najnowszej książce Why Machines Will Never Rule the World [Dlaczego maszyny nigdy nie będą rządzić światem] Jobst Landgrebe i Barry Smith argumentują, że wysiłki zwolenników sztucznej inteligencji zmierzające do stworzenia sztucznej inteligencji ogólnej AGI są skazane na niepowodzenie. W tym przypadku, mówiąc o AGI, mają oni na myśli maszynę, która ma zdolności poznawcze równe lub nawet przewyższające ludzkie<sup>13</sup>. Czy podziela Pan ten pogląd?*

Termin kognitywny nie ma tak naprawdę zastosowania do AI, ponieważ oznacza rozpoznawanie, co z kolei wiąże się z podmiotowością. Jeśli chodzi o symulowanie pewnych funkcji inteligencji, systemy oczywiście już teraz przewyższają ludzi pod wieloma względami. Zgadzam się jednak, że nigdy nie będzie ogólnej, silnej inteligencji.

- (10) *Czy sztuczna inteligencja posiada wiedzę i zdolność myślenia?*

Nie.

- (11) *Czy wbrew twierdzeniom niektórych badaczy możemy powiedzieć, że sztuczna inteligencja nigdy nie osiągnie poziomu samoświadomości?*

Tak, ale to dlatego, że nie może nawet osiągnąć poziomu świadomości.

- (12) *Czy sztuczna inteligencja może być wykorzystywana w dziedzinie refleksji filozoficznej? Czy wie Pan o jakichkolwiek próbach wykorzystania sztucznej inteligencji do tego typu badań?*

Myślę, że zasadniczo jest to możliwe, ale nie znam żadnych przykładów.

---

<sup>12</sup> Termin zakotwiczenie należy rozumieć jako utrwalenie wszelkich doświadczeń.

<sup>13</sup> B. Smith, *Dlaczego Chat GPT nigdy nie będzie rządzić światem*, „Filozofuj” 2024, nr 1(5), s. 15.

- (13) *Staje się coraz bardziej jasne, że nie wiemy, jak daleko technologia może się posunąć w obszarach, które pierwotnie uważano za wyłącznie ludzkie możliwości<sup>14</sup>. Jak ocenia Pan taki pogląd?*

Tak, trzeba to powiedzieć. Nie przewidzieliśmy też możliwości sztucznej inteligencji dwadzieścia lat temu.

- (14) *Dlaczego sztuczna inteligencja zawodzi w obszarze inteligencji praktycznej, emocjonalnej i kreatywnej?*

Ponieważ te formy inteligencji nie mają charakteru formalnego, a zatem cyfrowego, ale są powiązane z cielesnością i afektywnością/sferą emocjonalną.

- (15) *Czy przewidywania niektórych badaczy, że systemy sztucznej inteligencji przejmą kontrolę nad własnymi cyklami badań i rozwoju, mogą się spełnić<sup>15</sup>?*

Tylko jeśli zostaną zaprogramowane do takiej samokontroli. System taki jak AlphaGo szkoli się w grze Go, grając przeciwko sobie i optymalizując swoje ruchy. Można to opisać jako rodzaj kontroli nad własnym rozwojem. Oczywiście ta forma samokontroli nigdy nie osiągnie etapu intencjonalności i celowości. Dron może kontrolować swój lot i kierować się w stronę celu, ale nie wie nic o celu i nie dąży do niego.

- (16) *Jakie są przyczyny tendencji do przypisywania AI duszy?*

Wynika to z podobieństwa do ludzkich procesów myślowych, ale także z ludzkiej potrzeby rozwinięcia w sobie boskiej mocy twórczej.

- (17) *Dlaczego osoby ludzkiej nie można zredukować do programu/algorytmu?*

O tym piszę szerzej w książce *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie* [s. 35 i n.]<sup>16</sup>.

- (18) *Jakie korzyści dostrzega Pan w sztucznej inteligencji?*

Uproszczenie i przyspieszenie obliczeń i procesów myślowych, które można schematyzować i stereotypizować.

<sup>14</sup> W takim duchu wypowiada się w wielu miejscach swej książki M. Suleyman. Por. M. Suleyman, *Nadchodząca Fala*, s. 111–114, 123.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 180–181.

<sup>16</sup> Fuchs wskazuje w tej książce na taką tendencję, jaka uwidacznia się w funkcjonalizmie. Według tego nurtu nasza jaźń/podmiot jest stanem obliczeniowym: „Jesteśmy mentalnymi modelami biosystemów przetwarzających informacje. Jeśli nie można obliczyć stanów funkcjonalnych, nie istniejemy” (T. Fuchs, *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, s. 36).

- (19) *Czy dalszy rozwój sztucznej inteligencji może doprowadzić do fundamentalnych/ jakościowych zmian w rozwoju ludzkiej cywilizacji?*

Tak, ale to nas może zaprowadzić za daleko. Kluczowe niebezpieczeństwo wiąże się z tym, że stracimy umiejętność rozróżniania między maszynami a żywymi istotami, staniemy się ślepi.

- (20) *Czy istnieją egzystencjalne zagrożenia dla ludzi związane z wykorzystaniem sztucznej inteligencji i na czym one polegają?*

Przekazanie decyzji sztucznej inteligencji, a tym samym porzucenie ludzkiej odpowiedzialności<sup>17</sup>.

- (21) *Sztuczna inteligencja jest narzędziem, które w pewnym sensie rozwija się i ulepsza samo, ale oczywiście jest oparte na superkomputerach i programach stworzonych przez ludzi. Czy nie grozi to nam alienacją?*

Tak, oczywiście – może to prowadzić do fundamentalnego braku zrozumienia siebie, niezrozumienia samego siebie. Człowiek nie postrzega już wówczas własnej witalności i afektywności jako podstawy cywilizacji.

- (22) *Papież Franciszek opisał sztuczną inteligencję jako fascynujące, ale także niebezpieczne narzędzie<sup>18</sup>. Czy Pan Profesor skomentowałby to podobnie?*

Tak, oczywiście.

- (23) *Etycy pytają: a) W jakim stopniu powinniśmy pozwolić sztucznej inteligencji na podejmowanie decyzji? b) Czy możemy być pewni, że modele sztucznej inteligencji szanują ludzkie interesy, autonomię i odpowiednie normy etyczne? c) Czy sztuczna inteligencja naprawdę może podejmować decyzje?*

Sztuczna inteligencja nie może podejmować decyzji, ponieważ nie potrafi myśleć o alternatywnych rozwiązaniach i oceniać ich z punktu widzenia uczuć, emocjonalnie. Jest ona w stanie jedynie symulować decyzje. Powinniśmy pozwolić na to tylko w przypadku bardzo formalnych procesów, które wpływają na relacje międzyludzkie i w których również bierzemy odpowiedzialność za decyzje, na przykład jako lekarze lub sędziowie.

---

<sup>17</sup> Za inne zagrożenie należałoby uznać rozpoznanie sytuacji (czy ogólnie rzeczywistości) i zamknięcie w schematach, których AI nie będzie w stanie przekroczyć. W konsekwencji brak adekwatnej reakcji na zmiany może doprowadzić do katastrofy.

<sup>18</sup> *Pope Francis attends the G7 session on artificial intelligence (13-15 June 2024)*, w: *The Holy See* [on-line], <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html> (dostęp: 14.06.2024).



- (24) *Czy modele AI, teraz lub w przyszłości, mogą całkowicie zastąpić ludzi, przynajmniej w niektórych obszarach, takich jak transport, medycyna?*

Nie. W końcu przedmiotem transportu czy medycyny jest sam człowiek. Może on być zastąpiony w obszarze zautomatyzowanej produkcji itp.

- (25) *Czy uważa Pan, że nowe odkrycia w dziedzinie możliwości sztucznej inteligencji doprowadzą również do nowych pytań o dobro, zło, odpowiedzialność i sens życia?*

Tak, ale niestety to idzie za daleko.

*Dziękuję bardzo za rozmowę i trud.*

Z radością!

*Ks. dr hab. Józef Kożuchowski*  
Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6769-1473>



## **PROFESOROWIE, WYKŁADOWCY I ZARZĄD WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO DIECEZJI ELBLĄSKIEJ (2023/2024)**

W dniu 14 czerwca 2024 roku biskup elbląski dr Jacek Jezierski podał do publicznej wiadomości informację o przeniesieniu alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej do Olsztyna<sup>1</sup>. Od początku roku akademickiego 2024/2025 mieszkają oni w gmachu warmińskiego Hosianum w Olsztynie i uczestniczą w formacji przygotowującej do kapłaństwa wraz z alumunami archidiecezji warmińskiej oraz klerykami seminarium księży werbistów (Pieniężno) i zakonu kanoników laterańskich (Gietrzwałd). Za formację intelektualną elbląskich kleryków odpowiadają wykładowcy Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, a za formację duchową moderatorzy Hosianum<sup>2</sup>. Opiekę nad grupą alumnów w Olsztynie bp Jezierski powierzył ks. mgr. lic. Karolowi Wadze (wice- rektorowi seminarium elbląskiego).

Należy przypomnieć, że Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu powstało w związku z reorganizacją struktur administracyjnych Kościoła w Polsce. Wynikała ona bezpośrednio z decyzji papieża Jana Pawła II (bulli *Totus Tuus Poloniae populus* z 25 marca 1992 r.) i wiązała się z utworzeniem diecezji elbląskiej<sup>3</sup>. Seminarium zostało erygowane przez pierwszego biskupa elbląskiego dr. Andrzeja Śliwińskiego w dniu 1 października 1992 roku<sup>4</sup>, a faktyczną działalność w Elblągu (gmach przy ul. Bożego Ciała 10) rozpoczęło 8 października 1993 roku<sup>5</sup>.

Podjęta przez bp. Jezierskiego decyzja o przeniesieniu alumnów z Elbląga do Olsztyna staje się okazją, by opublikować listę profesorów i wykładowców seminarium, którzy prowadzili zajęcia w roku akademickim 2023/2024. Wcześniej wykazy takie

---

<sup>1</sup> Bp J. Jezierski, *Zarządzenie w sprawie organizacji roku akademickiego 2024/25 w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Elbląskiej w Elblągu*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 70(2024), s. 60.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, Bulla *Totus Tuus Poloniae populus*, w: *Progrediamur oportet in spe. 20-lecie bulli Jana Pawła II „Totus Tuus Poloniae populus”*, Warszawa 2012, s. 88–101.

<sup>4</sup> S. Ewertowski, *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej w Elblągu (1992–2002)*, „Studia Elbląskie” 5(2003), s. 132.

<sup>5</sup> Tamże, s. 133.

przedstawili: ks. Stefan Ewertowski (za lata 1993–2002)<sup>6</sup>, ks. Grzegorz Puchalski (1992–2015)<sup>7</sup> oraz bp Jacek Jezierski i ks. Piotr Towarek (1992–2017)<sup>8</sup>.

## PROFESOROWIE I WYKŁADOWCY W ROKU 2024

Ks. mgr lic. Jakub ALTMAN – język hebrajski, Stary Testament (ćwiczenia)  
 Ks. dr Tomasz BIEDRZYCKI – katolicka nauka społeczna  
 Ks. dr Zdzisław BIEG – prawo kanoniczne, prawo małżeńskie  
 Ks. dr hab. Krzysztof BIELAWNY – dzieje duchowości  
 Ks. dr Wojciech BOROWSKI – teologia dogmatyczna  
 Ks. dr Janusz BRZOZOWSKI SVD – misjologia, historia Kościoła  
 Ks. mgr lic. Marek CHODOR – teologia dogmatyczna (ćwiczenia)  
 Ks. dr Arkadiusz DEKAŃSKI – metodyka nauczania religii, pedagogika specjalna, katecheza parafialna  
 Mgr Janina DZIWNIEL-STĘPKA – fonetyka pastoralna  
 Ks. dr hab. Stefan EWERTOWSKI, em. prof. UWM – wstęp do filozofii, teoria poznania, filozofia Boga, proseminarium, metodologia nauk (filozofia nauki)  
 Ks. mgr lic. Łukasz GOLEC – liturgia i pobożność ludowa (II semestr 2023/2024)  
 Ks. dr Zbigniew GROCHOWSKI – Pismo Święte NT  
 O. prof. dr hab. Ryszard HAJDUK CSsR – homiletyka  
 Ks. mgr lic. Kajetan JAKUBOWSKI – historia Kościoła (ćwiczenia)  
 Ks. dr hab. Marek JODKOWSKI, prof. UWM – historia sztuki  
 Ks. dr Krzysztof KAOKA – patrologia, język łaciński i grecki  
 Ks. dr hab. Marek KARCZEWSKI, prof. UWM – Pismo Święte ST, teologia biblijna, historia i geografia biblijna, ekumenizm  
 Ks. dr Andrzej KILANOWSKI – teologia dogmatyczna  
 Ks. dr Mariusz KLIMKOWSKI – pedeutologia, animacja i organizowanie duszpa-sterstwa, katecheta w systemie oświaty  
 Ks. dr Andrzej KLÓDKA – prawo kanoniczne, prawo karne i procesowe, praktyka sądowa  
 Ks. dr Wojciech KOTOWICZ – filozofia przyrody  
 Dr hab. Marta KOWALCZYK – dzieje duchowości  
 Ks. dr hab. Józef KOŻUCHOWSKI – metafizyka, antropologia filozoficzna  
 Ks. dr Dariusz KULECKI – teologia moralna  
 Ks. dr Zbigniew KULESZ – psychologia: ogólna, rozwojowa, wychowania, pastoralna  
 Mgr Dariusz LESZCZYŃSKI – język niemiecki (do 2020 r.)  
 Ks. mgr Andrzej LIETZ – muzyka kościelna  
 Ks. dr Waldemar MALISZEWSKI – historia Kościoła

<sup>6</sup> Tamże, s. 131–143.

<sup>7</sup> G. Puchalski, *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Elbląskiej (1992–2015)*, w: *Cor diocesis. 450 lat Wyższego Seminarium Duchownego „Hosianum” (1565–2015)*, red. A. Kopiczko, P. Rabczyński, Olsztyn 2015, s. 635–653.

<sup>8</sup> J. Jezierski, P. Towarek, *Profesorowie i wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu w latach 1992–2017*, w: *Srebrny jubileusz diecezji elbląskiej. Tradycja, struktury, ludzie*, Elbląg 2018, s. 321–345.

Ks. dr Sławomir MAŁKOWSKI – historia filozofii, etyka, religiozologia  
Ks. mgr lic. Piotr MOLENDĄ – psychologia ogólna, teologia pastoralna fundamentalna  
Ks. mgr Stanisław MUCHA SDS – logika  
Mgr Beata ORZECH – kwestie poprawności językowej  
Ks. dr Mariusz OSTASZEWSKI – teologia pastoralna szczegółowa  
Ks. dr Marek PIEDZIEWICZ – retoryka (do 2023 r.)  
Ks. dr Mariusz PIETRZYKOWSKI – środki komunikowania społecznego  
Ks. dr Marcin PINKIEWICZ – teologia duchowości, kierownictwo duchowe  
Ks. mgr lic. Andrzej PIOTROWSKI – prawo kanoniczne i wyznaniowe, kancelaria  
Ks. mgr lic. Dariusz PIÓROWSKI – homiletyka  
Ks. dr Grzegorz PUCHALSKI – katechetyka, dydaktyka, pedagogika  
Mgr Zbigniew RESSEL – wybrane zagadnienia prawa karnego (do 2020 r.)  
Mgr Małgorzata RYSICKA – język niemiecki, translatorium  
Bp dr Wojciech SKIBICKI – liturgika  
Mgr Jarosław STRYJCZYK – technologie informacyjno-komunikacyjne  
Ks. mgr lic. Piotr SZAFRAŃSKI – teologia pastoralna fundamentalna, wprowadzenie w chrześcijaństwo, posługa charytatywna Kościoła (do 2020 r.)  
Mgr Magdalena SZCZYPIŃSKA – diagnoza i terapia pedagogiczna (do 2020 r.)  
Ks. dr Arkadiusz ŚNIGIER – teologia moralna, teoria i praktyka spowiedzi  
Ks. dr hab. Piotr TOWAREK – muzyka kościelna, liturgika, chór seminaryjny  
Ks. mgr lic. Karol WAGA – teologia moralna  
Ks. dr Jacek Maciej WOJTKOWSKI – konserwacja zabytków  
Ks. prof. dr hab. Wojciech ZAWADZKI – historia Kościoła  
Mgr Danuta ZDROJEWSKA – język angielski  
Ks. dr hab. Marek ŻMUDZIŃSKI, prof. UWM – teologia fundamentalna, współczesna apologetyka chrześcijaństwa

## ZARZĄD SEMINARIUM

Pierwszym rektorem Wyższego Seminarium Duchownego w Elblągu został ustanowiony ks. dr hab. Stefan Ewertowski prof. UWM (1993–2004). Następnie urząd ten piastowali: ks. dr Grzegorz Puchalski (2004–2016), ks. dr Sławomir Małkowski (2016–2020) oraz ks. dr hab. Marek Karczewski prof. UWM (2020–2024)<sup>9</sup>. Obecnie rektorem seminarium i osobą odpowiedzialną za budynki seminaryjne w Elblągu jest ks. dr Jakub Altman.

Urząd rektora wspierali w minionych latach wicerektorzy: ks. dr Wojciech Borowski (2000–2004), ks. dr Wojciech Skibicki (2004–2016), ks. mgr lic. Piotr Szafranski (2019–2020), ks. mgr lic. Karol Waga (2023–2024), a także prefekci: ks. dr Wojciech Borowski (1994–2000), ks. dr Waldemar Maliszewski (2008–2014), ks. mgr lic. Ro-

<sup>9</sup> Por. J. Jezierski, P. Towarek, *Profesorowie i wykładowcy*, s. 334.

man Thiel (2014–2016), ks. dr Krzysztof Kaoka (2015–2017), ks. mgr lic. Piotr Szafranski (2017–2019), ks. Karol Waga (2021–2023)<sup>10</sup>.

Za formację duchową odpowiedzialni byli ojcowie duchowni: ks. dr Kazimierz Pączkowski (1993–2004), ks. dr Arkadiusz Śnigier (1999–2005), ks. mgr lic. Ryszard Półtorak (2005–2015), ks. mgr lic. Jarosław Kielb (2009–2014), ks. dr Marcin Pinkiewicz (2015–2024), ks. dr hab. Krzysztof Bielawny (2019–2024).

Urząd dyrektora administracyjnego seminarium sprawowali: ks. mgr Zbigniew Ciapała (1993), ks. Adam Śniechowski (1993–1994), ks. Stanisław Błaszczkowski (1994–1997), ks. mgr lic. Dariusz Juszcak (1998–2005), ks. dr Andrzej Kłódka (2005–2007), ks. mgr lic. Roman Thiel (2007–2016), ks. mgr Jerzy Cholewiński (2016–2021), ks. mgr lic. Adam Insadowski (2021–)<sup>11</sup>. Na stanowisku księgowej pracowały panie: Hildegarda Komorowska (1993–2016), Małgorzata Ressel (2016–2024).

Za bibliotekę seminaryjną odpowiedzialni pozostają: ks. dr Marcin Pinkiewicz (dyrektor), Karolina Domowska (bibliotekarz), mgr Marcin Góralski (bibliotekarz)<sup>12</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu jako instytucja zajmowało w minionym trzystoletniu (1993–2024) ważne miejsce na edukacyjnej i kulturowej mapie miasta. Było organizatorem uroczystych inauguracyj roku akademickiego, naukowych sympozjów<sup>13</sup>, zebrań, konferencji (m.in. czternastu edycji Międzyuczelnianej Konferencji Naukowej „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności”<sup>14</sup> czy też konferencji poświęconych historii Prus Królewskich<sup>15</sup>), a także koncertów, konkursów, festiwali oraz spotkań grup i wspólnot<sup>16</sup>. Alumni seminarium włączali się aktywnie w życie działających przy elbląskich parafiach ruchów (m.in. Wiara i Światło, Ruch Światło-Życie, Odnowa w Duchu Świętym Neokatechumenat). Odbywali też praktyki w szkołach oraz szpitalach elbląskich, odwiedzali chorych w ich domach. Seminarium jako instytucja oraz wspólnota ludzi istnieje nadal, choć jej studenci (12 alumnów) nie mieszkają i nie studiują w Elblągu, ale w Olsztynie. Grono profesorów i wykła-

<sup>10</sup> *Informator diecezji elbląskiej 2022*, red. P. Towarek, A. Piotrowski, K. Pączkowski, Elbląg 2022, s. 31.

<sup>11</sup> Por. J. Jezierski, P. Towarek, *Profesorowie i wykładowcy*, s. 345.

<sup>12</sup> *Informator diecezji elbląskiej 2022*, s. 33.

<sup>13</sup> M. Ostaszewski, *Sprawozdanie z 7. Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego w Elblągu*, „Studia Elbląskie” 24(2023), s. 483-484.

<sup>14</sup> P. Towarek, *Międzyuczelniana Konferencja Naukowa „Inspiracje Jana Pawła II dla współczesności” (Elbląg, 6 czerwca 2019)*, „Studia Elbląskie” 20(2019), s. 565.

<sup>15</sup> Organizatorem i *spiritus movens* konferencji jest od 2017 r. ks. prof. dr hab. Wojciech Zawadzki (Instytut Nauk Historycznych UKSW w Warszawie), zob. P. Towarek, *Konferencja naukowa „Chorzy i cierpiący w Prusach Królewskich” (I XII 2023, Elbląg)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 69(2023), s. 114-115.

<sup>16</sup> P. Towarek, *Dzień wspólnoty diakonii diecezjalnych Ruchu Światło-Życie (Elbląg, 24 XI 2018)*, „Elbląskie Wiadomości Diecezjalne” 59(2018), s. 114-115.

---

dowców seminarium stało się w 2016 roku załącznikiem działającego do dziś w Elblągu oddziału Polskiego Towarzystwa Teologicznego, o co zabiegał bp Jacek Jezierski<sup>17</sup>.

*Ks. dr hab. Piotr Towarek*  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5809-5060>

---

<sup>17</sup> Zob. *Polskie Towarzystwo Teologiczne Oddział Elbląg*, w: *Diecezja Elbląska* [on-line], <https://www.diecezja.elblag.pl/institucje/nowa-strona-3/> (dostęp: 14.10.2024).





**SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ  
KONFERENCJI NAUKOWEJ  
pt. „KLIMAT RELIGIJNY W DIECEZJI POMEZAŃSKIEJ  
OKOŁO 1400 NA TLE EUROPEJSKIM”**

W dniach 21–22 czerwca 2024 odbyła się w Kwidzynie Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Klimat religijny w Diecezji Pomezańskiej około 1400 na tle europejskim”. Wydarzenie to złączono z 620. rocznicą rozpoczęcia procesu kanonizacyjnego Doroty z Małtów (zm. 1394 r.). Konferencję zorganizował Wydział Sztuk Pięknych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu we współpracy z Parafią Rzymskokatolicką św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie, a patronat honorowy nad tym wydarzeniem objął bp dr Jacek Jezierski, biskup elbląski.

Kwidzyńska konferencja została poświęcona wybranym aspektom duchowości w Prusach na przełomie XIV i XV wieku. Celem tego naukowego spotkania była analiza uwarunkowań religijnych i socjologicznych dla wszczęcia procesu kanonizacyjnego Doroty z Małtów, ze szczególnym uwzględnieniem związków kapituły pomezańskiej w Kwidzynie z Czechami. Poruszane więc były następujące zagadnienia: promocja i recepcja mistyki bł. Doroty, religijność środowisk klerikalnych w Prusach (kapituły, duchowieństwo parafialne, zakon cystersów), sztuka jako nośnik treści religijnych w kontekście europejskim, ośrodki kultu Doroty w diecezji pomezańskiej.

Na konferencję złożyły się cztery sesje. Pierwsza z nich (sesja otwarcia) rozpoczęła się od słów powitania, które wypowiedział ks. kan. Ignacy Najmowicz (proboszcz współkatedry św. Jana Ewangelisty w Kwidzynie, prepozyt Kwidzyńskiej Kapituły Współkatedralnej). Słowa pozdrowienia skierował też do zgromadzonych bp Jacek Jezierski. W tematykę konferencji wprowadził swoich słuchaczy prof. Juliusz Raczkowski (UMK Toruń), wskazując na wyniki najnowszych badań dotyczących religijności w Prusach oraz osoby i życia bł. Doroty z Małtów. O procesie kanonizacyjnym mistyczki z Małtów w perspektywie lokalnej i międzynarodowej opowiedziała prof. Cornelia Hess (Uniwersytet Greifswald), a prelekcję o zaginionym autografie *Vita Dorotheae Montoviensis* Jana z Kwidzyna, który odnaleziony został w Wilnie, wygłosił prof. Jacek Soszyński (PAN Warszawa). Sesję zakończył wykład prof. Wojciecha Mrozowicza (Uniwersytet Wrocławski), który skupił uwagę słuchaczy na mistycyzmie kobiecym związanym z mało znanym kodeksem kartuzji z Legnicy. Prelegent przybliżył tu postaci: Brygidy Szwedzkiej, Hildegardy z Bingen, Doroty z Małtów, a zwłaszcza szczególnie ciekawą w kontekście życia rekluzji kwidzyńskiej postaci Doroty z Żagania.

Dруга sesja konferencji opatrzona została tytułem „Klimat religijny w środowisku duchowieństwa diecezji pruskich”. Złożyło się na nią pięć prelekcji. Na temat pro-

mojci kultu bł. Doroty z Mątów, stanowiącego niejako zwierciadło pruskiej reformy religijnej, mówiła prof. Monika Jakubek-Raczkowska (UMK Toruń), prof. Radosław Biskup (UMK Toruń) natomiast wskazał w swoim wystąpieniu na interesujące dla słuchaczy związki duchowieństwa Prus z Czechami na przełomie XIV i XV wieku. Chodzi tu zwłaszcza o osobę kanonika Jana z Kwidzyna, dziekana kapituły i kierownika duchowego bł. Doroty, a także absolwenta i profesora uniwersytetu w Pradze. O duchowości w kręgach kapituł pruskich, a zwłaszcza pomezkańskiej i sambijskiej, na przełomie XIV i XV wieku opowiedziała zebranych dr Marta Czyżak (Biblioteka UMK Toruń). Prof. Piotr Oliński (UMK Toruń) wskazał na ukryte w źródłach klasztornych ślady atmosfery religijnej w klasztorach cysterskich na Pomorzu, a dr Marcin Sumowski przybliżył w swej prelekcji obraz życia religijnego duchowieństwa parafialnego w Prusach w XIV i XV wieku.

Trzecia sesja skupiła uwagę zebranych na relacjach zachodzących pomiędzy sztuką a religijnością w końcu XIV wieku w czeskiej Pradze i na terenie Prus. Bardzo interesujący wykład na temat sztuki i kultury religijnej dworu praskiego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XIV wieku przedstawili prof. Michaela Ottova (Uniwersytet Karola w Pradze) oraz dr Ales Mudra (Narodowy Instytut Pamięci w Pradze). Podobnie ciekawa okazała się prelekcja dr. Jana Dienstbiera (Czeska Akademia Nauk, Praga), który przybliżył uczestnikom konferencji praskie malowidła ścienne z ok. 1400 roku, mówiąc jednocześnie o możliwych paralelach do wystroju katedry w Kwidzynie. Na temat wymiany artystycznej w Europie Środkowej w tym samym okresie mówił prof. Jan Klipa (Czeska Akademia Nauk, Praga). Przedstawił on przykłady malarstwa tablicowego z terenu Czech, Śląska i Pomorza. Sesję zakończyło przedłożenie prof. Moniki Jakubek-Raczkowskiej pt. „Czeskie wpływy artystyczne w ostatniej ćwierci XIV w. jako świadectwo transferu wątków religijnych w dobie reformy Kościoła w Prusach”.

Na ostatnią (czwartą) sesję konferencji złożyły się dwa wystąpienia. Prof. Julian Raczkowski (UMK) wskazał na ikonosferę katedry w Kwidzynie, stanowiącej dla diecezji pomezkańskiej istotne centrum oraz ośrodek reformy religijnej. Natomiast Alicja Grabowska-Lysenko opowiedziała o kościele parafialnym w Mątach, podkreślając, że jest on świadkiem kultu i pamięci o bł. Dorocie, rekluzie kwidzyńskiej.

Organizatorom konferencji należą się wyrazy uznania i szacunku. Wydarzenie to zgromadziło liczne grono badaczy z ośrodków naukowych w Polsce, ale także spoza jej granic (Niemcy, Czechy). Przedłożone prelekcje poszerzają i pogłębiają nasze spojrzenie na postać i duchowość bł. Doroty z Mątów, a także religijność duchowieństwa oraz pobożność wiernych świeckich na terenie Prus. Szczególną pomocą może okazać się w tym przypadku drugie (wznowione) wydanie znakomitej monografii prof. Stefana Kwiatkowskiego pt. *Klimat religijny w Diecezji Pomezkańskiej u schyłku XIV i w pierwszych dziesięcioleciach XV wieku* (red. naukowa: R. Biskup, R. Simiński), której promocja odbyła się podczas kwidzyńskiej konferencji.

*Ks. dr hab. Piotr Towarek*  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5809-5060>

## WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – Acta Apostolicae Sedis, Rzym 1909–.
- AL – Franciszek, Adhortacja *Amoris laetitia*, 2016.
- APOP – Archiwum Pallotyńskiego Ośrodka Postulacji.
- CSEL – *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* I-LXXXVIII, Bh. I-V, Wien 1966-1986.
- 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.
- JMP – Journée Mondiale de la Paix (Światowy Dzień Pokoju).
- LEV – Libreria Editrice Vaticana (Wydawnictwo Stolicy Apostolskiej).
- NYT – The New York Times – amerykańska gazeta, dziennik.
- OsRom – „L’Osservatore Romano”, Watykan.
- PUA – Antonianum, Pontificia Università Antonianum (Papieski Uniwersytet Antonianum), Rzym.
- PUL – Accademia Alfonsiana. Pontificio Istituto Superiore di Teologia Morale (Akademia Alfonsjańska), Rzym.



## CONTENTS

### HISTORY

Paweł RABCZYŃSKI: <i>Bishop Jacek Jezierski: theologian and ecumenist</i> .....	9
Andrzej KOPICZKO: <i>Warmian circle of associates of Cardinal Stanisław Hozjusz</i> .....	25
Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>Hosius, Dantyszek, Kromer: Bishops of Warmia, humanists, patrons of culture. Outline of issues</i> .....	39
Piotr BIRECKI: <i>About three IXth-century evangelical churches in Elblag</i> .....	49
Andrzej Bohdan KRUPA: <i>Denominational situation in the Elblag Voivodship 1978–1984 in the light of the visitation report of the Department for Denominational Matters in Elblag in 1985</i> .....	63
Katarzyna KURASZ: <i>Life on the ruins of Warsaw and Elblag described in the memoirs of Kazimiera Maria Zelazna (1913–2003)</i> .....	79
Jakub MAŁEK: <i>Wall painting with a scene of the Fourteen Holy Helpers in the church in Morąg</i> .....	95
Andrzej DERDZIUK, OFMCap: <i>Brother Kalikst Kloczko's friendship with artists</i> .....	117
Przemysław KRAKOWCZYK, SAC: <i>Servant of God Rev. Stanisław Szulmiński SAC: pastor, educator, lecturer, ecumenist</i> .....	131
Agata GROCHOWSKA: <i>Origins and activities the Foundation 'Mater Dei' in Malbork (2007–2023)</i> .....	141
Krzysztof BIELAWNY: <i>Depopulation in Hungary</i> .....	165

### THEOLOGY

Dorota MUSZYTOWSKA: <i>The rhetorical function of the judgment motif in the argumentation of the Letter of Jude</i> .....	183
Arkadiusz KRASICKI, CSSp: <i>Jesus the educator and formator of his disciples in the synoptic Gospels</i> .....	201
Michał ŁUKASZCZYK: <i>Ways of properly translating the biblical text according to Jerome. Based on his Epistles</i> .....	213
Przemysław ARTEMIUK: <i>Christology in John of Kwidzyn's 'Expositio Symboli Apostolorum'</i> .....	227

Zdzisław J. KIJAS, OFMConv: <i>History of the Church and the lives of Sanits and god-fearing people: example of Cardinal Stanisław Hosius</i> .....	247
Paweł SAMBOR, OFM: <i>The roman titular churches of Cardinal Stanislaus Hosius</i> .....	259
Marek KARCZEWSKI: <i>Biblical argumentation in the exposition of the 'Angelic Salutation' in Stanisław Hosius's 'Confessio Catholicae Fidei Christiana' (1551)</i> .....	275
Adam KIEŁTYK: <i>The sacrificial aspect of the Eucharist: Stanisław Hosius' response to the lutheran challenge</i> .....	287
Gabriel Przemysław TURKIEWICZ, OFM: <i>Who can make judgments about the faith? The role of bishops, the pope and universal councils in the thought of Cardinal Stanisław Hosius on doctrinal unity</i> .....	305
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Education and artificial intelligence: the role of the family</i> .....	327
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Artificial intelligence and the humanism of fraternity</i> .....	341
Andrzej F. DZIUBA: <i>The dignity of the worker and of work in the light of pope Francis' Encyclical 'Laudato si'</i> .....	361
Jarosław MOSKAŁYK: <i>Eastern liturgical Christology as seen by Janusz Czerski</i> .....	377
Piotr TOWAREK: <i>Great musical forms as a place of theological remembrance of the Saints</i> .....	389
Sławomir ROPIAK: <i>Singing in the Paschal Triduum from the perspective of liturgical reform on the example of the parish choir in Klewki</i> .....	411
Adam Stefan ORNATEK: <i>The understanding of the power of governing (jurisdiction) in the light of the Apostolic Constitution 'Praedicate evangelium' of march 19, 2022</i> .....	431
Joanna KOZAKIEWICZ: <i>Mercy as the key to understanding Christianity according to Cardinal Walter Kasper</i> .....	445
Anna WRÓBLEWSKA: <i>Christianity in the 'Pensées' of Blaise Pascal and the reflections of Fulton Sheen. An attempt at comparison</i> .....	459
Sofia SAHAIDACHNA: <i>Conditions of man's knowledge of God in the XXI Century in the light of the publication of Card. Raniero Cantalamessa OFMCap</i> .....	475

## PHILOSOPHY

Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Does artificial intelligence learn like a human? Position of Thomas Fuchs</i> .....	491
Adam DROZDEK: <i>Jean-André Deluc on science and theology</i> .....	509
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Forms of assistance in the psychological and somatic aspects of consequences of pregnancy's termination</i> .....	523

## STUFFS AND REVIEWS

Marcin M l e c z a k, <i>Apostołowie i technokraci. Elity polityczne Hiszpanii frankistowskiej (Apostles and technocrats. The political elites of Francoist Spain)</i> , Wydawnictwo Arcana: Kraków 2022, pp. 381 – review by: Andrzej F. DZIUBA.....	539
Tomasz K r a j, <i>Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne (The Catholic towards ethical pluralism on the example of bioethics. A theological and moral study)</i> , Kraków 2023, pp. 215 – review by: Andrzej F. DZIUBA.....	543
Andrzej F. D z i u b a, <i>Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019–2020 (Homilies. From the pastoral teaching 2019-2020)</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2022, pp. 311 – review by: Władysław WYSZOWADZKI .....	547
Andrzej F. D z i u b a, <i>Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski a Skierniewice i Ziemia Skierniewicka (Cardinal Stefan Wyszyński Primate of Poland and Skierniewice and the Skierniewice Region)</i> , Miejska Biblioteka Publiczna im. Władysław Reymonta w Skierniewicach: Skierniewice 2022, pp. 396 – review by: Dennis KOLINSKI, SCJ.....	551
Krzysztof Andrzej K i e r s k i, <i>Relacje rządców diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945–1989 (Relations of the Warmia diocese rulers with the Polish communist authorities 1945-1989)</i> , Olsztyn–Warszawa (IPN) 2024, pp. 1071 – review by: Ryszard SZTYCHMILER .....	557
Gianfranco R a v a s i, <i>Biografia Jezusa według Ewangelii (Jesus' biography according to the Gospels)</i> , transl. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo Jedność: Kielce 2023, pp. 319 – review by: Jarosław ĆWIKŁA .....	563
Michał SZWEMIN, FDP: <i>Preliminary investigation of the text of Mk 2:18-22</i> .....	567
Marta KOWALCZYK: <i>St Anne's prayer 'for offspring' in the mystical revelation of St Brigid of Sweden</i> .....	573
<i>Can artificial intelligence become a person? Interview with Prof. Thomas Fuchs</i> – interview by: Józef KOŻUCHOWSKI .....	579
Piotr TOWAREK: <i>Professors, lecturers and management of the Higher Theological Seminary of the Diocese of Elbląg (2023/2024)</i> .....	587
<i>Report on the International Scientific Conference entitled. 'The religious climate in the Pomezanian Diocese around 1400 against the European background' (21-22 June 2024, Kwidzyn)</i> – Piotr TOWAREK.....	593
List of abbreviations .....	595
Contents .....	597
Inhaltsverzeichnis .....	601
Spis treści .....	605





# INHALTSVERZEICHNIS

## GESCHICHTE

Paweł RABCZYŃSKI: <i>Bischof Jacek Jezierski: Theologe und Ökumeniker</i> .....	9
Andrzej KOPICZKO: <i>Ermländischer Kreis von Mitarbeitern von Kardinal Stanisław Hozjusz</i> .....	25
Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>Hosius, Dantyszek, Kromer: Bischöfe von Ermland, Humanisten, Kulturmäzene. Abriss der Themen</i> .....	39
Piotr BIRECKI: <i>Über drei evangelische Kirchen in Elbing im neunzehnten Jahrhundert</i> .....	49
Andrzej Bohdan KRUPA: <i>Konfessionelle Situation in der Woiwodschaft Elbląg 1978–1984 im Lichte des Visitationsberichts der Abteilung für Konfessionelle Fragen in Elbląg im Jahr 1985</i> .....	63
Katarzyna KURASZ: <i>Das Leben auf den Ruinen von Warschau und Elbląg beschrieben in den Erinnerungen von Kazimiera Maria Zelazna (1913–2003)</i> .....	79
Jakub MAŁEK: <i>Wandgemälde mit einer Szene der Vierzehn Heiligen Helfer in der Kirche von Morąg</i> .....	95
Andrzej DERDZIUK, OFMCap: <i>Die Freundschaft von Bruder Kalikst Kloczko mit Künstlern</i> .....	117
Przemysław KRAKOWCZYK, SAC: <i>Diener Gottes Kap. Stanisław Szulmiński SAC: Seelsorger, Erzieher, Lehrer, Ökumeniker</i> .....	131
Agata GROCHOWSKA: <i>Ursprünge und Aktivitäten die Stiftung „Mater Dei“ in Malbork (2007–2023)</i> .....	141
Krzysztof BIELAWNY: <i>Entvölkerung in Ungarn</i> .....	165

## THEOLOGIE

Dorota MUSZYTOWSKA: <i>Die rhetorische Funktion des Urteilsmotivs in der Argumentation des Judasbriefes</i> .....	183
Arkadiusz KRASICKI, CSSp: <i>Jesus als Erzieher und Fromator seiner Jünger in den synoptischen Evangelien</i> .....	201
Michał ŁUKASZCZYK: <i>Wege zur richtigen Übersetzung des biblischen Textes nach Hieronymus. Basierend auf seinen Briefen</i> .....	213
Przemysław ARTEMIUK: <i>Christologie in der „Expositio Symboli Apostolorum“ von Johannes Marienwerder</i> .....	227

Zdzisław J. KIJAS, OFMConv: <i>Die Geschichte der Kirche und das Leben der Heiligen und gottesfürchtigen Männer: das Beispiel von Kardinal Stanislaw Hosius</i> .....	247
Paweł SAMBOR, OFM: <i>Römische Titularkirchen des Kardinals Stanislaw Hosius</i> ....	259
Marek KARCZEWSKI: <i>Biblische Argumentation in der Auslegung des „Engelsgrusses“ in Stanislaus Hosius's „Confessio Catholicae Fidei Christiana“ (1551)</i> .....	275
Adam KIEŁTYK: <i>Der Opferaspekt der Eucharistie: Stanislaw Hosius' Antwort auf die lutherische Herausforderung</i> .....	287
Gabriel Przemysław TURKIEWICZ, OFM: <i>Wer kann über Glaubensfragen urteilen? Die Rolle der Bischöfe, des Papstes und der universalen Konzilien im Denken von Kardinal Stanislaw Hosius über die doktrinale Einheit</i> .....	305
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Erziehung und künstliche Intelligenz: die Rolle der Familie</i> .....	327
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Künstliche Intelligenz und der Humanismus der Brüderlichkeit</i> .....	341
Andrzej F. DZIUBA: <i>Die Würdigkeit des Arbeitnehmers und der Arbeit im Lichte der Enzyklika „Laudato si“ von Papst Franziskus</i> .....	361
Jarosław MOSKAŁYK: <i>Östliche liturgische Christologie aus der Sicht von Janusz Czernski</i> .....	377
Piotr TOWAREK: <i>Grosse Musikformen als Ort des theologischen Gedenkens an die Heiligen</i> .....	389
Sławomir ROPIAK: <i>Singen im österlichen Triduum aus der Perspektive der Liturgiereform am Beispiel des Pfarrchores in Klewki</i> .....	411
Adam Stefan ORNATEK: <i>Deutung der Regierungsgewalt (Jurisdiktion) im Lichte der apostolischen Konstitution „Praedicate Evangelium“ vom 19. März 2022</i> .....	431
Joanna KOZAKIEWICZ: <i>Barmherzigkeit als der Schlüssel zum Verständnis des Christentums nach Kardinal Walter Kasper</i> .....	445
Anna WRÓBLEWSKA: <i>Christianität in den „Pensées“ von Blaise Pascal und den Reflexionen von Fulton Sheen. Ein Versuch eines Vergleichs</i> .....	459
Sofia SAHAIDACHNA: <i>Determinanten der Gotteserkenntnis des Menschen im einundzwanzigsten Jahrhundert im Lichte der Veröffentlichungen von Kard. Raniero Cantalamessa OFMCap</i> .....	479

## PHILOSOPHIE

Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Lernt künstliche Intelligenz wie ein Mensch? Position von Thomas Fuchs</i> .....	491
Adam DROZDEK: <i>Jean-André Deluc über Wissenschaft und Theologie</i> .....	509
Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Formen der Unterstützung bei den psychologischen und somatischen Aspekten des Schwangerschaftsabbruchsfolgen</i> .....	523

## MATERIALEN UND REZENSIONEN

<p>Marcin M l e c z a k, <i>Apostołowie i technokraci. Elity polityczne Hiszpanii frankistowskiej (Apostel und Technokraten. Die politischen Eliten des franquistischen Spaniens)</i>, Wydawnictwo Arcana:                  Kraków 2022, S. 381 – Rezension von: Andrzej F. DZIUBA.....</p>	539
<p>Tomasz K r a j, <i>Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne (Der Katholik zum ethischen Pluralismus am Beispiel der Bioethik. Eine theologische und moralische Studie)</i>,                  Kraków 2023, S. 215 – Rezension von: Andrzej F. DZIUBA.....</p>	543
<p>Andrzej F. D z i u b a, <i>Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019–2020 (Predigten. Aus dem Hirtenunterricht 2019–2020)</i>, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego:                  Warszawa 2022, S. 311 – Rezension von: Władysław WYSZOWADZKI.....</p>	547
<p>Andrzej F. D z i u b a, <i>Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski a Skierniewice i Ziemia Skierniewicka (Kardinal Stefan Wyszyński Primas von Polen und Skierniewice und der Region Skierniewice)</i>,                  Miejska Biblioteka Publiczna im. Władysław Reymonta w Skierniewicach:                  Skierniewice 2022, S. 396 – Rezension von: Dennis KOLINSKI, SCJ.....</p>	551
<p>Krzysztof Andrzej K i e r s k i, <i>Relacje rządców diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945–1989 (Beziehungen der Ermland-Diözese zu den polnischen kommunistischen Behörden 1945-1989)</i>, Olsztyn–Warszawa (IPN) 2024, S. 1071                  – Rezension von: Ryszard SZTYCHMILER .....</p>	557
<p>Gianfranco R a v a s i, <i>Biografia Jezusa według Ewangelii (Biographie Jesu nach den Evangelien)</i>, übersetzt. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo Jedność: Kielce 2023, S. 319 – Rezension von: Jarosław ĆWIKŁA.....</p>	563
<p>Michał SZWEMIN, FDP: <i>Vorläufige Untersuchung des Textes von Mk 2,18-22</i>.....</p>	567
<p>Marta KOWALCZYK: <i>Das Gebet der Heiligen Anna „für die Nachkommenschaft“ in der mystischen Offenbarung der Heiligen Brigid von Schweden</i>.....</p>	573
<p><i>Kann künstliche Intelligenz ein Mensch werden? Interview mit Prof. Thomas Fuchs</i> – Interview von: Józef KOŻUCHOWSKI.....</p>	579
<p>Piotr TOWAREK: <i>Professoren, Dozenten und Leitung des Höheren Theologischen Seminars der Diözese Elbląg (2023/2024)</i> .....</p>	587
<p><i>Bericht über die internationale wissenschaftliche Konferenz mit dem Titel „Das religiöse Klima in der pomezanischen Diözese um 1400 vor dem europäischen Hintergrund“ (21.-22. Juni 2024, Kwidzyn)</i>                  – Piotr TOWAREK.....</p>	593
Verzeichnis der Abkürzungen .....	595
Contents .....	597
Inhaltsverzeichnis .....	601
Spis treści.....	605



## SPIS TREŚCI

### HISTORIA

Ks. Paweł RABCZYŃSKI: <i>Biskup Jacek Jezierski: teolog i ekumenista</i> .....	9
Ks. Andrzej KOPICZKO: <i>Warmiński krąg współpracowników kardynała Stanisława Hozjusza</i> .....	25
Ks. Szymon Krzysztof WAWRZYŃCZAK: <i>Hozjusz, Dantyszek, Kromer: biskupi warmińscy, humaniści, mecenas kultury. Zarys problematyki</i> .....	39
Piotr BIRECKI: <i>O trzech XIX-wiecznych kościołach ewangelickich Elbląga</i> .....	49
Andrzej Bohdan KRUPA: <i>Sytuacja wyznaniowa w województwie elbląskim w latach 1978–1984 w świetle sprawozdania z wizytacji Wydziału do Spraw Wyznań w Elblągu w 1985 roku</i> .....	63
Katarzyna KURASZ: <i>Życie na gruzach Warszawy i Elbląga opisane we wspomnieniach Kazimierzy Marii Żelaznej (1913–2003)</i> .....	79
Jakub MAŁEK: <i>Malowidło ścienne z przedstawieniem Czternastu Świętych Wspomożycieli w kościele w Morągu</i> .....	95
Andrzej DERDZIUK, OFMCap: <i>Przyjaźń brata Kaliksta Kłoczki z artystami</i> .....	117
Ks. Przemysław KRAKOWCZYK SAC: <i>Sługa Boży ks. Stanisław Szulmiński SAC: duszpasterz, wychowawca, wykładowca, ekumenista</i> .....	131
Agata GROCHOWSKA: <i>Powstanie i działalność Fundacji „Mater Dei” w Malborku (2007–2023)</i> .....	141
Ks. Krzysztof BIELAWNY: <i>Depopulacja Węgier</i> .....	165

### TEOLOGIA

Dorota MUSZYTOWSKA: <i>Funkcja retoryczna motywu sądu w argumentacji Listu Judy</i> .....	183
Arkadiusz KRASICKI, CSSp: <i>Jesus the educator and formator of his disciples in the synoptic Gospels</i> .....	201
Rev. Michał ŁUKASZCZYK: <i>Modi di tradurre correttamente il testo biblico secondo Girolamo. Sulla base delle sue Epistole</i> .....	213
Ks. Przemysław ARTEMIUK: <i>Chrystologia w „Expositio Symboli Apostolorum” Jana z Kwidzyna</i> .....	227

Zdzisław J. KIJAS, OFMConv: <i>Dzieje Kościoła a życie ludzi świętych oraz świątobliwych: przykład kardynała Stanisława Hozjusza</i> .....	247
Paweł SAMBOR, OFM: <i>Le chiese titolari romane del Cardinale Stanislao Osio</i> .....	259
Ks. Marek KARCZEWSKI: <i>Argumentacja biblijna w wykładzie o „Pozdrowieniu Anielskim” w „Confessio Catholicae Fidei Christiana” Stanisława Hozjusza (1551)</i> .....	275
Rev. Adam KIEŁTYK: <i>L’aspetto sacrificale dell’Eucaristia: la risposta di Stanislao Osio alla contestazione luterana</i> .....	287
Gabriel Przemysław TURKIEWICZ OFM: <i>Kto może wydawać sądy na temat wiary? Rola biskupów, papieża i soborów powszechnych w myśli kardynała Stanisława Hozjusza na temat jedności doktrynalnej</i> .....	305
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Éducation et intelligence artificielle: le role de la famille</i> .....	327
Martín CARBAJO-NÚÑEZ, OFM: <i>Intelligenza artificiale e umanesimo di fraternità</i> .....	341
Bp Andrzej F. DZIUBA: <i>Godność pracownika i pracy w świetle encykliki „Laudato si” papieża Franciszka</i> .....	361
Ks. Jarosław MOSKAŁYK: <i>Wschodnia chrystologia liturgiczna w ujęciu Janusza Czernieckiego</i> .....	377
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Wielkie formy muzyczne jako miejsce teologicznej pamięci o Świętych</i> .....	389
Ks. Sławomir ROPIAK: <i>Śpiew w Triduum Paschalnym z perspektywy reformy liturgicznej na przykładzie parafialnego chóru w Klewkach</i> .....	411
Ks. Adam Stefan ORNATEK: <i>Rozumienie władzy rządzenia (jurysdykcji) w świetle konstytucji apostolskiej „Praedicate Evangelium” z 19 marca 2022 roku</i> .....	431
Joanna KOZAKIEWICZ: <i>Miłosierdzie kluczem do zrozumienia chrześcijaństwa według kardynała Waltera Kaspera</i> .....	445
Anna WRÓBLEWSKA: <i>Chrześcijaństwo w „Myślach” Blaise’a Pascala i przemyśleniach Fultona Sheena. Próba porównania</i> .....	459
Sofia SAHAIDACHNA: <i>Uwarunkowania poznania Boga przez człowieka XXI wieku w świetle publikacji kard. Raniera Cantalamessy OFMCap</i> .....	475

## FILOZOFIA

Ks. Józef KOŻUCHOWSKI: <i>Czy sztuczna inteligencja uczy się jak człowiek? Stanowisko Thomasa Fuchsa</i> .....	491
Adam DROZDEK: <i>Jean-André Deluc on science and theology</i> .....	509
Ks. Mariusz OSTASZEWSKI: <i>Formy pomocy w aspekcie psychologicznych i somatycznych następstw terminacji ciąży</i> .....	523

## MATERIAŁY I OMÓWIENIA

Marcin M l e c z a k, <i>Apostołowie i technokraci. Elity polityczne Hiszpanii frankistowskiej</i> , Wydawnictwo Arcana: Kraków 2022, ss. 381 – recenzja: bp Andrzej F. DZIUBA .....	539
Ks. Tomasz K r a j, <i>Katolik wobec pluralizmu etycznego na przykładzie bioetyki. Studium teologicznomoralne</i> , Kraków 2023, ss. 215 – recenzja: bp Andrzej F. DZIUBA .....	543
Bp Andrzej F. D z i u b a, <i>Homilie. Z nauczania pasterskiego 2019–2020</i> , Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: Warszawa 2022, ss. 311 – recenzja: ks. Władysław WYSZOWADZKI .....	547
Bp Andrzej F. D z i u b a, <i>Kardynał Stefan Wyszyński Prymas Polski a Skierniewice i Ziemia Skierniewicka</i> , Miejska Biblioteka Publiczna im. Władysław Reymonta w Skierniewicach: Skierniewice 2022, ss. 396 – recenzja: o. Dennis KOLINSKI, SCJ .....	551
Krzysztof Andrzej K i e r s k i, <i>Relacje rządców diecezji warmińskiej z władzami komunistycznymi Polski w latach 1945–1989</i> , Olsztyn–Warszawa (IPN) 2024, ss. 1071 – recenzja: ks. Ryszard SZTYCHMILER .....	557
Gianfranco R a v a s i, <i>Biografia Jezusa według Ewangelii</i> , tłum. Krzysztof Stopa, Wydawnictwo Jedność: Kielce 2023, ss. 319 – recenzja: Jarosław ĆWIKŁA .....	563
Rev. Michał SZWEMIN, FDP: <i>Indagini preliminari del testo di Mc 2,18-22</i> .....	567
Marta KOWALCZYK: <i>Modlitwa św. Anny „o potomstwo” w objawieniu mistycznym św. Brygidy Szwedzkiej</i> .....	573
<i>Czy sztuczna inteligencja może stać się osobą? Wywiad z prof. Thomasem Fuchsem</i> – wywiad: ks. Józef KOŻUCHOWSKI .....	579
Ks. Piotr TOWAREK: <i>Profesorowie, wykładowcy i zarząd Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Elbląskiej (2023/2024)</i> .....	587
<i>Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej pt. „Klimat religijny w Diecezji Pomezkańskiej około 1400 na tle europejskim” (21-22 czerwca 2024, Kwidzyn)</i> – ks. Piotr TOWAREK .....	593
Wykaz skrótów .....	595
Contents .....	597
Inhaltsverzeichnis .....	601

