

Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie

Studia

Koszalińsko-Kołobrzeshire

33 | 2026

REDAKCJA

ks. dr Radosław Mazur, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie – redaktor naczelny, ks. dr Tadeusz Ceynowa, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie – zastępca redaktora naczelnego, ks. prof. dr hab. Janusz Bujak, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, dr Aneta Krupka, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, ks. dr Radosław Suchorab, Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie, dr inż. Magdalena Florianowicz – sekretarz redakcji

RADA NAUKOWA

ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, KUL JPII w Lublinie, prof. Stephan Kampowski, Papieski Instytut Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II w Rzymie, o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas, Katolicki Uniwersytet Franciszkański „Seraficum” w Rzymie, prof. dr Beate Kowalski, Humanwissenschaften und Theologie Technische Universität Dortmund, ks. prof. dr hab. Zdzisław Kroplewski, Wydział Humanistyczny US, ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Instytut Nauk Teologicznych US w Szczecinie, ks. prof. dr hab. Jerzy Lewandowski, Wydział Teologiczny UKSW, ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk, Wydział Teologiczny UAM, ks. prof. dr hab. Józef Niewiadomski, Wydział Teologii Uniwersytetu w Innsbrucku, ks. prof. dr hab. Marek Parchem, Wydział Teologiczny UKSW, doc. ThDr. Tibor Reimer, PhD., Rímskokatolícka Cyrilo-metodská Bohoslovecká Fakulta Univerzita Komenského w Bratysławie, ks. prof. dr hab. Jan Walkusz, KUL JPII w Lublinie, prof. dr hab. Anna Zellma, Wydział Teologii UWM w Olsztynie

RECENZENCI NUMERU

ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM, ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (US Szczecin), dr hab. Maria Dębowska, em. (KUL JPII Lublin), ks. dr hab. Wiesław Dyk, em. (US Szczecin), ks. dr hab. Jacek Froniewski (PWT Wrocław), ks. dr hab. Mirosław Gogolik, prof. UAM, ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (KUL JPII Lublin), ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM, ks. prof. dr hab. Mieczysław Kogut (PWT Wrocław), ks. dr hab. Tomasz Kopiczko, prof. UKSW, dr hab. Anna Kuśmirek, prof. UKSW, ks. prof. dr hab. Paweł Mąkosa (KUL JPII Lublin), ks. prof. dr hab. Jarosław Moskałyk (UAM Poznań), ks. dr hab. Tomasz Nawracała, prof. UAM, dr hab. Anna Rambiert-Kwaśniewska (PWT Wrocław), dr hab. Aneta Rayzacher-Majewska, prof. UKSW, ks. dr hab. Michał Roman Szulik, prof. UwS, ks. dr hab. Józef Szymański, prof. UP, ks. dr hab. Damian Wąsek, prof. UPJPiI, ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. US, ks. dr Zbigniew Woźniak (AS Szczecin, AWSD Szczecin), ks. dr hab. Sławomir Zych (KUL JPII Lublin)

REDAKTORZY JĘZYKOWI

mgr Monika Zielonka (j. polski), ks. mgr Juliusz Kisiel (j. angielski)

KOREKTA

Ewelina Piotrowska

PROJEKT OKŁADKI

Magdalena Florianowicz

SKŁAD I ŁAMANIE

Iga Bańkowska

ADRES REDAKCJI

Redakcja „Studiów Koszalińsko-Kołobrzeskich”, 75-817 Koszalin, ul. Seminaryjna 2, tel. 606 836 187
e-mail: skk_koszalin@interia.pl, www.skkkoszalin.pl

Nakład 150 egz. Wersja elektroniczna czasopisma jest wersją pierwotną.
Pełne teksty artykułów są dostępne na www.skkkoszalin.pl

Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowych bazach danych:

The Central European Journal of Social Science and Humanities (CEJSH, cejsh.icm.edu.pl), Central and Eastern European Online Library (CEEOL, ceeol.com), ICI Journals Master List (indexcopernicus.com), BazHum (bazhum.pl), Polska Bibliografia Naukowa (PBN, pbn.nauka.gov.pl), EBSCO (ebSCO.com), ERIHPlus (dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus), DOAJ (doaj.org), Baza polityk wydawniczych polskich czasopism naukowych „Most Wiedzy” (mostwiedzy.pl), Dziedziny Repozytorium Cyfrowe „Theo-Logos”, Crossref (crossref.org) oraz Biblioteka Nauki (bibliotekanauki.pl).

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Koszalinie i Uniwersytet Szczeciński, 2026
ISSN (print): 1230-0780 | ISSN (online): 2719-4337

Wydawca: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego

SPIS TREŚCI

BIBLIA | THE BIBLE

Janusz Lemański

- „Dom Izaaka” (Am 7,16). Prorok Amos i pytanie o źródła tradycji o Izaaku
w Pięcioksięgu | “The house of Isaac” (Amos 7:16). The prophet Amos
and the question of the sources of the tradition about Isaac in the Pentateuch..... 9

TEOLOGIA | THEOLOGY

Arkadiusz Drzycimski

- Muzyka liturgiczna w twórczości teologiczno-pastoralnej ks. prof. Romualda Raka
(1920–2003) | Liturgical music in the theological and pastoral works of Rev.
Prof. Romuald Rak (1920–2003)..... 27

Janusz Królikowski

- Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg. Drogi prowadzące do Credo nicejskiego |
Jesus Christ – True God. Paths leading to the Nicene Creed 43

Sławomir Zatwardnicki

- Josepha Ratzingera zasada chrystologiczno-pneumatologiczna w hermeneutyce
biblijnej | Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Principle
in Biblical Hermeneutics..... 67

FILOZOFIA | PHILOSOPHY

Paweł Mielnik

- Istota związku przyczynowo-skutkowego w *Sporze o istnienie świata*
Romana Ingardena | The essence of cause and effect in Roman Ingarden’s
The Dispute over the Existence of the World 99

KATECHETYKA | CATECHETICS

Noemi Bravená

- The constructivist approach in religious education in the Czech Republic |
Konstruktywistyczne podejście w nauczaniu religii w Czechach 117

Mariusz G. Kuźniar

- Rola i znaczenie edukacji religijnej w Czechach. Między sekularyzacją a edukacją |
The role and importance of religious education in the Czech Republic.
Between secularization and education..... 133

Tibor Reimer

Perspectives of competence-oriented religious education in school.

Developing religious competence of pupils (the example of Slovakia) |

Perspektywy kompetencyjnej edukacji religijnej w szkole.

Rozwijanie kompetencji religijnych uczniów (przykład Słowacji) 157

Kamila Veverková

Religious education in the Czechoslovak Church between the period of 1920–1931:

a reflection on its historical development | Wychowanie religijne w Kościele

czechosłowackim w latach 1920–1931: refleksja epokowa i rozwój historyczny 171

HISTORIA | HISTORY

Viktoria Bilyk

Łucki grecko-unicki konsystorz kościelny pod koniec XVIII i w latach 20. XIX wieku:

skład i podstawy prawne funkcjonowania | Луцкая греко-униатская духовная

консистория в конце XVIII – 20-х гг. XIX в.: состав и правовые основы

функционирования | Lutsk Greek-Uniat Ecclesiastical Consistory at the end

of the XVIII and the 20-ies of the XIX century: composition and legal basis

of its functioning 187

Ewa Jaszewska

„Przyszli aby scalać” – duszpasterze Słupska w latach 1945–1948 |

“They came to unite” – pastors of Słupsk (Słupsk) in the years 1945–1948 203

Jan Marcin Mazur

Lovanium i Stolica Mądrości (1425–2025) – jubileuszowe wspomnienia i refleksje |

Lovanium and the Capital of Wisdom (1425–2025) – jubilee memories

and reflections 235

RECENZJE I SPRAWOZDANIA | REVIEWS AND REPORTS

Radosław Mazur

Wioletta Szymczak, *Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2025, ss. 273 |

Wioletta Szymczak, *Absence from religious education classes at school from the perspective of young people's experiences. A sociological analysis*,

KUL Publishing House, Lublin 2025, pp. 273 247

Janusz Bujak

Sprawozdanie z drugiej edycji spotkań nad myślą św. Jana Pawła II

(rok akademicki 2024/2025) | Report on the second edition of meetings

on the thought of St. John Paul II (academic year 2024/2025) 251

Noty o autorach | Notes about authors 257

Biblia

The Bible

Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin, Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0002-1512-997X, e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl

„DOM IZAAKA” (Am 7,16). PROROK AMOS I PYTANIE O ŹRÓDŁA TRADYCJI O IZAAKU W PIĘCIOKSIĘGU

Streszczenie

Celem autora artykułu jest analiza wypowiedzi z Księgi Amosa zakazujących Izraelitom pielgrzymowania do Betel (Am 5,5; 8,14) oraz wyjątkowych zwrotów użytych w tej księdze: „wyżyny Izaaka” (Am 7,9) i „dom Izaaka” (Am 7,16) stosowanych tu paralelnie do „sanktuarium Izraela” i „Izrael”. Analiza diachroniczna pozwala wnioskować, że potencjalnie historyczne wspomnienie o pielgrzymowaniu Izraelitów do tego miejsca zawarte może być jedynie w Am 5,5 (*vide* Kunttilä ‘Ajrud), o ile wzmianki o Beer Szebie nie uznaje się za późniejszą glossę. Podobnie w dwóch kolejnych przypadkach. Wypowiedź z Am 7,9 uznać należy za późniejsze (deuteronomistyczne lub postdeuteronomistyczne) uzupełnienie redakcyjne. W Am 7,16 natomiast, o ile nie podziela się hipotezy (*vide* Adrianus van Selms) o reinterpretacji tradycji z Rdz 31–33 na rzecz Izaaka, „dom Izaaka” zrozumieć można jako „potomstwo” i najstarszą (przedwygnaniową) sekwencję: Izaak praojciec (stąd „dom”) Jakuba – Izraela (*vide* Rdz 46,1–4). O jej historycznych źródłach na podstawie tej wypowiedzi nie można jednak powiedzieć nic pewnego.

Słowa kluczowe: Amos, Beer Szeba, wyżyny Izaaka, „dom Izaaka”

Abstract

“THE HOUSE OF ISAAC” (AMOS 7:16). THE PROPHET AMOS
AND THE QUESTION OF THE SOURCES OF THE TRADITION
ABOUT ISAAC IN THE PENTATEUCH

The aim of the article is to analyze the statements from the Book of Amos advising the Israelites against pilgrimage to Bethel (Am 5,5; 8,14) and the unique phrases used in this book: “the high places of Isaac” (Am 7,9) and the “house of Isaac” (Am 7,16). Here the expression appears

in parallel with “the sanctuary of Israel” and, in the corresponding passage, with “Israel”. Diachronic analysis allows us to conclude that a potential historical memory of a pilgrimage to this place can only be found in Am 5,5 (*vide* Kuntillet ‘Ajrud), unless the mention of Beersheba is considered a later gloss. Similarly, in the next two cases. The statement from Am 7,9 should be considered a later (Deuteronomistic or post-Deuteronomistic) editorial addition. However, in Am 7,16, unless one shares the hypothesis of reinterpreting the tradition from Gen 31–33 in favor of Isaac (*vide* Adrianus van Selms), the “house of Isaac” can be understood as the “offspring” and the oldest (pre-exilic) sequence: Isaac the forefather (hence “the house”) of Jacob – Israel (*vide* Gen 46,1–4). However, nothing certain can be said about its historical sources based on this statement.

Keywords: Amos, Beersheba, the High Places of Isaac, “House of Isaac”

Wstęp

Nietrudno zauważyć, że w gronie trzech patriarchów (Abraham, Izaak, Jakub), Izaak jawi się jako „ubogi krewny” w relacji do dwóch pozostałych postaci. Pojawia się jedynie w tle opowieści o Abrahamie (obiecany potomek) i Jakubie (udzielający błogosławieństwa). Nieco więcej uwagi autorzy biblijni poświęcają mu w Rdz 26, ale też struktura i treść tego rozdziału sprawiają wrażenie reminiscencji z poprzedzającej go opowieści o Abrahamie¹. W konsekwencji, o ile w tzw. cyklach o Abrahamie i Jakubie można wyróżnić z pomocą metod diachronicznych rdzeń pierwotnej tradycji i zaobserwować proces ich redakcyjnego wzrostu, o tyle w przypadku Izaaka taka procedura badawcza jest już raczej mało skuteczna². Skąd wzięła się zatem postać tego patriarchy? Oryginalna lokalizacja poszczególnych patriarchów pozwala zauważyć, że o ile postać Abrahama należy łączyć z okolicami Hebronu, zaś Jakuba z położonym w Transjordanii Gileadem, o tyle źródła tradycji o Izaaku szukać należy w okolicach Beer Szeby (por. Rdz 26,23–25)³. To jedyne miejsce w tradycji patriarchalnej, do którego docierają wszyscy trzej ojcowie narodu⁴, choć tylko w przypadku Izaaka wydaje się ono być kolebką związanej z nim tradycji. Mamy zatem w tej sytuacji do czynienia z zabiegiem redakcyjnym, a sama Beer Szeba jawi się jako miejsce pozwalające powiązać wszystkie trzy postaci. W tym miejscu nasuwa się kolejne pytanie: dlaczego akurat ona? Czy miejsce to ma jakiś związek z tajemniczym i unikatowym określeniem Boga Izraela – „przerażenie (*paḥad*) Izaaka” (Rdz 31,42)⁵?

1 Janusz Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,2–36,43* (Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014), 638–639.

2 Janusz Lemański, *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021), 169–250.

3 Janusz Lemański, „W poszukiwaniu tradycji o Izaaku”, *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2013): 63–76; Thomas Römer, „Issac (patriarch) I. Hebrew Bible/Old Testament”, w: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, t. 13, red. C.M. Furey i in. (Berlin–Boston: de Gruyter, 2016), 260–266.

4 Abraham: Rdz 21,25–33; Izaak: Rdz 26,23–33; Jakub: Rdz 28,10; 46,1–5.

5 Na ten temat szerzej zobacz: Janusz Lemański, *Księga Rodzaju*, 814–815.

Chodzi bowiem o boskie określenie uznawane za bardzo starożytne⁶. Może wyrażać doświadczenie teofanijne (*tremendum*; por. Rdz 31,53), choć pojawiła się też hipoteza sugerująca jego bardziej „rodzinny” charakter („krewny Izaaka”)⁷. Przekonanie o antyczności tego boskiego tytułu (łączonego często z tradycjami o Efraime i Manassesie) wynika z tego, że część plemienia Manasses (pięć miast) odwołuje się do bycia potomkami *Šel-Paḥad* (według wokalizacji opartej na LXX; Lb 26,33; 27,1.7)⁸. W „czasach Saula”, mieszkańcy Jabesz w Gileadzie również są chronieni przed Ammonitami przez *paḥad jhwḥ* (por. 1 Sm 11,7)⁹.

Na podstawie analizy samych tylko skąpych danych z Księgi Rodzaju trudno znaleźć odpowiedzi na postawione powyżej pytania. Z tego powodu badacze często przywołują w swoich analizach jedyne poza tą księgą nawiązania do tradycji o Izaaku, jakie znajdujemy w Księdze Amosa. Prorok ten wspomina obok świątyń Izraela również wyżyny Izaaka (Am 7,9), a obok Izraela „dom Izaaka” (Am 7,16). W tej samej księdze interesujące jest również wspomnienie o pielgrzymkach odbywanych przez Izraelitów do Beer Szeby (Am 5,5) oraz składanie ślubów przed czczonym tam Bogiem (Am 8,14). Czy te skąpe wzmianki, łączące jednak wyraźnie Izaaka i Beer Szebę z religią praktykowaną w Izraelu, mogą wnieść coś istotnego do badań nad pochodzeniem tradycji o Izaaku? Czy zawierają klucz pozwalający wyjaśnić, że postać Izaaka posłużyła połączeniu dwóch regionalnych i początkowo całkowicie od siebie niezależnych tradycji patriarchalnych z południa (Abraham) i północy (Jakub–Izrael) w jedną linię patriarchalną? Odpowiedzi na te pytania chcemy poszukać, przyglądając się bliżej tym prorockim wypowiedziom. Kluczowe jest w przypadku każdej z nich ocenienie, na ile łączą się one z aktywnością historycznego proroka Amosa (połowa VIII w. przed Chr.), a na ile są efektem znacznie późniejszej redakcji księgi noszącej jego imię.

1. Historyczny Amos i kwestia redakcji związanych z nim tradycji

Amos to najstarszy ze znanych biblijnych proroków, po których pozostało dziedzictwo literackie w postaci opatrzonej jego imieniem księgi. Wspomniane w niej imiona królów pozwalają datować okres jego aktywności na połowę VIII wieku przed Chrystusem

6 Gianantonio Borgonovo, *Genesis*, I libri biblici. Primo Testamento (Milano: Paoline, 2025), 641.

7 Porównaj język aramejski z Palmiry (*paḥdā*) i język arabski (*faḥīd*). Ta dawna propozycja W.F. Albrighta poddana została jednak dużej krytyce, co sprawiło, że dziś nie jest już zbyt popularna; Janusz Lemański, *Księga Rodzaju*, 814.

8 Imię Selofchad (Lb 27,1.7; 36,8; Joz 17,38; 1 Krn 7,15) wywodzi się prawdopodobnie od hebrajskiego *šēl* – „cień, ochrona” + *paḥad* – „strach, przerażenie” i odzwierciedla w swej etymologii doświadczenie boskiej mocy (Rdz 32,41.53). Rozumieć je należy zatem w sensie: „ktoś chroniony boską mocą”; Baruch A. Levine, *Numbers* 21–36, AB 4A (New York: Doubleday, 2000), 322.

9 Miles V. Van Pelt, Walter C. Kaiser, „phd”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 3, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 597–598: „appear to function as descriptive-technical terminology” (*New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 3, 598).

(Jeroboam II, król Izraela – 786–747 przed Chr.; por. Am 1,1; 7,9.10.11 i Ozjasz, król Judy – 786–736 przed Chr.; por. Am 1,1; 7,12). W samej księdze można znaleźć dwa wyróżniające się zbiory: kolekcję wyroczni (Am 3–6) i pięć ściśle powiązanych ze sobą wizji (Am 7,1–3.4–6.7–9; 8,1–3; 9,1–6), spośród których tylko ostatnia posiada cechy pozwalające na uznanie jej za późniejszy, redakcyjny dopisek¹⁰. Niemniej podobieństwa strukturalne pomiędzy tym ostatnim zbiorem i tekstem Am 1–2 pozwalają domniemywać, że te fragmenty księgi wyszły spod ręki tych samych redaktorów¹¹. Od czasów publikacji w roku 1969 komentarza Hansa Waltera Wolffa¹² uczeni z różnymi drobnymi wariantami skłaniają się za uznaniem tej części księgi za nieco późniejsze redakcyjne uzupełnienie do związanej bardziej z historycznym prorokiem części zawartej w Am 3–6. Kolejność i datowanie różnych sugerowanych redakcji (m.in. tzw. deuteronomistycznej, związanej z Am 7,10–17¹³) jest już jednak w aktualnej literaturze tematu dość spekulatywna, a wszystkiemu przyświeca chęć wydobywania z aktualnej, kanonicznej wersji księgi tego, co chce się uznać za „oryginalne przesłanie” historycznego proroka Amosa¹⁴. Ten stan dyskusji należy uwzględnić, jeśli chce się prawidłowo ocenić to, z jakiego okresu pochodzą interesujące nas wypowiedzi dotyczące Beer Szeby i Izaaka.

2. Beer Szeba (Am 5,5; 8,14)

Miasto Beer Szeba („siedem studni” lub „studnia przysięgi”) identyfikowane jest dziś z Tell es-Seba'/Bīr es-Seba' i wspomina się je na ostrakonie z Arad nr 3 (*b' ršb*)¹⁵. W tradycji o Abrahamie i Izaaku opisywane jest jako miejsce znajdujące się w suchym regionie na obrzeżach pustyni, w którym znaleźć można było niezbędną do przeżycia wodę. W 2 Sm 24,7 lokalizuje się je w obrębie „Negebu judzkiego”¹⁶. Wykopaliska archeologiczne¹⁷

10 Walter Dietrich, „Amos”, w: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in., Theologische Wissenschaft 1 (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 425 ze wskazaniem na Ernst Joahim Waschke, „Die Fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – eine Nachinterpretation”, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994): 434–445.

11 Janusz Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012), 69–70.

12 Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2: Joel/Amos*, BK XIV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1985), 129–138. Różne modele redakcyjnego wzrostu oparte na tej opinii prezentują potem Aaron Scharf, Tschavdar S. Hadjiev czy Jason Radine. Odwrotną kolejność (wizje powstały przed zbiorem wyroczni) zakłada z kolei Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, ATD 24/2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; 2013) XIX–XXII.

13 Zobacz m.in.: Hadjiev, *The Composition*, 78–88.

14 Zobacz szczegółowe omówienie tych kwestii w: Lemański, „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (*Am 5,14a*). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*, t. 2: *Dwunastu proroków mniejszych. Księga Barucha. List Jeremiasza*, 69–75; Dietrich, „Amos”, 424–429.

15 Johannes Renz, Wolfgang Röhl, *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, t. 1: *Text und Kommentar* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995), 360–363.

16 Detlef Jericke, *Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*, FRLANT 248 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 148–150.

17 Ze'ev Herzog, „Beersheba (Tel Beersheba)”, w: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. Efraim Stern, t. 1 (New York: Simon & Schuster, 1993), 167–173. Porównaj też: Hans M. Barstad,

potwierdziły istnienie w tym rejonie murów z wczesnej (XI/X w. przed Chr.) i późniejszej epoki żelaza (VIII/VII w. przed Chr.). Blisko nich znajdują się ślady licznych osiedli z epoki chalkolitu (4 tys. lat przed Chr.). Biblijna Beer Szeba jest lokalizowana około 4 km dalej na wschód (*Tell es-Seba*). Archeolodzy znaleźli tam pozostałości nieobwarowanego osiedla z początku epoki żelaza (X/IX w. przed Chr.) i instalację (ok. 120×110 m) o charakterze militarnym z IX–VII wieku przed Chrystusem. Zidentyfikowano tu też pozostałości bramy miejskiej, placu, budynków publicznych, dużych domów z kolumnami pełniących prawdopodobnie funkcję magazynów oraz rozbudowany system wodny. Miasto było więc w tym czasie ważnym i złożonym kompleksem urbanistycznym. Opisy z Księgi Rodzaju sugerują z kolei, że Beer Szeba była nieobwarowanym obozem i miejscem kultu. W Rdz 26,33 określa się ją mimo wszystko jako „miasto” (*hā'ir*), a w Joz 15,28 wspomina się ją wraz z siostrzanymi miastami jako regionalne centrum¹⁸. Biblijny zwrot „od Dan do Beer Szeby” wskazuje na geograficzną rozpiętość tzw. zjednoczonej monarchii. Dan leżało daleko na północy, zaś Beer Szeba głęboko na południu. Ta formuła pojawi się tylko wtedy, gdy mowa jest o początkach monarchii¹⁹.

Nietrudno zauważyć, że dwie wzmianki o Beer Szebie (Am 5,5; 8,14) znajdują się we wspomnianych, oddzielnych tematycznie i formalnie zbiorach (wyrocznie vs. wizje). Am 5,1–17 to perykopa zbudowana koncentrycznie (a: 1–3; b: 4–6; c: 7–13; b': 14–15; a': 16–17)²⁰. Jej tematem jest relacja pomiędzy dwoma możliwościami: śmiercią lub życiem²¹. Interesująca autora wypowiedź znajduje się zatem w drugiej części pierwszego panelu (ww. 4–6) i ma swój odpowiednik w drugim panelu (ww. 14–15). Fragment do zbadania brzmi w następujący sposób:

Tak mówi JHWH do domu Izraela: „Szukajcie mnie i życie (w. 4).

Nie szukajcie Bet-El i nie wchodźcie do Gilgal i do **Beer Szeby** nie kroczcie, ponieważ Gilgal z pewnością pójdzie na wygnanie, a Betel będzie na nic (w. 5).

Szukajcie JHWH i życie, dzięki czemu nie wkroczy On jak ogień do domu Józefa i strawi go, i nie będzie nikogo, kto go ugasi” – dotyczy Betel (w. 6).

W perykopie Am 5,1–17 znajdują się wypowiedzi, które mogą mieć swoje źródło w przepowiadaniu prorockim historycznego Amosa. Należą do nich: krytyka społeczna (ww. 7.10.12), wyzysk ubogich (w. 11), wezwanie „szukajcie JHWH” i motyw skargi żałobnej nad Izraelem (ww. 4.6.12). Stwierdzenie o „reszcie Józefa” (w. 15) może sugerować natomiast,

The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6,4–7; 8,14, SVT 34 (Leiden: Brill, 1984), 198–201.

18 Jericke, *Die Ortsangaben*, 149–150.

19 Walter Dietrich, *Samuel*, BK VIII.1.3 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006), 187.

20 Jan de Waard, „The Chiasmic Structure of Amos V 1–17”, *Vetus Testamentum* 27 (1977): 170–177; Pietro Bovati, Roland Meynet, *Il libro del profeta Amos* (Roma: Edizioni Dehoniane, 1995), 21–24.175; Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, 62–63; Shalom Paul, *Amos. A Commentary on the Book of Amos* (Heremencia) (Minneapolis: Fortres Press, 1991), 158–159; Göran Eidevall, *Amos*, AB 24G (New Haven–London: Yale University Press, 2017).

21 Jörg Jeremias, „Tod und Leben im Am 5,1–17”, w: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, red. Jörg Jeremias, FAT 13 (Tübingen: Mohr & Siebeck, 1996), 214–230; Rainer Kessler, *Amos IEKAT* (Stuttgart: Kohlhammer, 2021), 163–164.

że autor tego tekstu żył nieco później niż historyczny Amos. Hymniczne elementy zawarte w perykopie (ww. 8–9.13) uważane są za późniejszy dodatek i pozwalają sądzić, że kolejny redaktor miał już nie tylko wiedzę o upadku Izraela, ale i Judy/Jeruzalem²². W zacytowanym fragmencie nietrudno zauważyć, że Beer Szeba również wydaje się być czymś dodanym w jego kontekście²³, gdyż wyrocznia dotyczy zasadniczo pielgrzymowania do Betel i Gilgal (por. Am 4,4–5) i tylko o losie tych dwóch miejsc mowa jest w dalszej wypowiedzi. Ponadto w tekście hebrajskim znajdujemy swoistą grę słów związaną z nazwami obu tych sanktuariów²⁴ – trudną do oddania w polskim tłumaczeniu. W przypadku Beer Szeby brak takiego zabiegu. Zastanawia jednak użycie w stosunku do tego miejsca (sanktuarium?) czasownika *‘ābar*, wyrażającego ideę przejścia przez/obok czegoś lub kroczenia przez coś²⁵. W wersecie 17b podmiotem dla niego jest JHWH i zapowiada się w nim Jego „przejście” celem ukarania grzesznego narodu.

Samo wspomnienie o Beer Szebie, jak zauważono, powróci potem raz jeszcze w Am 8,14. W obecnym kontekście idea może być taka, by nie przekraczać granicy Judy (1 Sm 14,1; 2 Krl 8,21; Am 6,2)²⁶ w poszukiwaniu ocalenia przed groźącym nieszczęściem. Nawet jeśli o Beer Szebie nie było wzmianki w „ustnym” przepowiadaniu Amosa, to mogła pojawić się w procesie jego literackiego opracowania – uważa Jörg Jeremias²⁷. Zatem, mimo że prawdopodobnie nie mamy do czynienia ze wspomnieniem o tym miejscu związanym z oryginalnym przepowiadaniem proroka, to samo wymienienie na liście Beer Szeby nie musi być wiązane ze zbyt odległą od jego czasów redakcją. Idea może być taka, że krytyka wobec sanktuariów z północy mogła skłaniać do szukania pomocy na południu. Pielgrzymowanie do miejsca położonego na terenie Judy też nie musi być aż tak zaskakujące z uwagi na odkrycia dokonane w Kuntillet ‘Ajrud²⁸. Judea mogła być w czasach współistnienia królestw Izraela i Judy w jakimś stopniu państwem zależnym od swojego sąsiada z północy (por. 2 Krl 14)²⁹. Wezwanie do szukania JHWH (zwrot określający pielgrzymowanie do sanktuarium celem otrzymania wyroczni; por. Rdz 25,22; Pwt 12,5; 1 Sm 9,9)³⁰ idzie tu jednak w parze z zakazem nawiedzania konkretnych sanktuariów. Betel to królewskie sanktuarium związane z tradycją o Jakubie. Gilgal zaś łączone jest z tradycją o podboju kraju. Beer Szeba tymczasem łączy się tylko z tradycją o Izaaku. Jakie znaczenie mogła ona mieć dla tradycji religijno-historycznej Izraelitów?

22 Kessler, *Amos*, 166–167.

23 Wolff, *Dodekapropheton*, 269.

24 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 66.

25 KBL, t. 1, 729–731.

26 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 66; Paul, *Amos*, 163; Kessler, *Amos*, 150.

27 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 67.

28 Ze’ev Meshel, *Kuntillet ‘Ajrud (Ḥorvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012), 65–69.

29 Na ten temat zobacz: Janusz Lemański, „Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?”, *Rocznik Teologiczny* 65, 2 (2023): 187–197.

30 Wilhelm Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, KAT XIII/2 (Gütersloh: Gütersloher, 1971), 190.

Jak zauważa Rainer Kessler³¹, do pomyślenia jest również taka sytuacja, że wcześniejsza prorocka krytyka sanktuariów z północy mogła być poszerzona znacznie później w Judzie o krytykę „nielegalnego” sanktuarium na jej terenie. Być może związane to było z reformą deuteronomistyczną i tendencją do centralizacji kultu w Jerozolimie. Autor/redaktor chciał w ten sposób wyrazić swoją krytyczną ocenę kultu sprawowanego w złym miejscu (por. Pwt 12,5). Logicznym jest zatem przyjąć – uważa Goran Eidevall³² – że w Am 5,5 wyrażone jest przekonanie, iż JHWH opuścił te miejsca i daremne jest poszukiwanie w nich sposobu na odwrócenie grożącej katastrofy. W obecnym kontekście, komentuje dalej ten sam badacz, to ostrzeżenie skierowane raczej do społeczności Judei: „Nie idźcie tam!”. Podsumowując przeprowadzoną analizę, można stwierdzić, że dominuje dziś przekonanie o wtórnym charakterze wzmianki o Beer Szebie, z akcentem położonym na judzką, często definiowaną jako deuteronomistyczną, redakcję tego dodatku.

Kolejne wspomnienie Beer Szeby pojawia się w Am 8,14. Chodzi o fragment perykopy z Am 8,4–14, czyli IV wizji. Kontekst bliższy tworzy zapowiedź głodu słowa Bożego i zbliżającej się kary (Am 8,11–14). Zauważalne są tu „fuzja terminologii deuteronomistycznej i kapłańskiej”³³ oraz liczne aluzje do innych tekstów³⁴. W tym kontekście wersety 13–14 zawierają niuanse uważane za dodane do wcześniejszej wizji końca Izraela (Am 8,1–3.8–12). Werset 14 formalnie związany jest z wersem 13, co nie musi jednak oznaczać, że oba były ze sobą połączone od początku. W wersecie 14 nie skoncentrowano uwagi na młodych ludziach, jak ma to miejsce w poprzednim wersecie. Zapowiedź upadku (w. 14b) nie zawiera żadnego ograniczenia wieku i odnosi się raczej ogólnie do składających przysięgi, wspomnianych w wersecie 14a. Podjęta tu zostaje religijna krytyka pielgrzymek do Beer Szeby z Am 5,5, ale też wyraźnie zostaje ona poszerzona, stąd opina, że występuje w tym wypadku późniejsza reinterpretacja wyroczni z Am 3–6³⁵:

Ci, którzy przysięgają na winę Samarii i mówią: „Na życie twego Boga Danie! Na życie drogi (boga?) Beer Szebo!” – upadną i już nie powstaną (w. 14).

Obraz mdlejących z pragnienia dziewic i młodzieńców w dniu kary Bożej (w. 13) to zaledwie preludium do jej głównej zapowiedzi z wersetu 14: upadek tych, którzy przysięgają na „winę Samarii” i na „życie boga” w Dan i Beer Szebie. Jak już zauważono, dwa ostatnie miejsca to punkty ekstremalne wyznaczające rozciągłość zjednoczonej monarchii (Sdz 20,1; 1 Sm 3,20; 2 Sm 3,10). Samaria to stolica królestwa Izraela. Brakuje tu konkretnego imienia jakiegokolwiek boga. Można jednak zapytać: kto składa przysięgi, kiedy jest winny, a tym bardziej przysięga na „winę”? Niektórzy, zmieniając interpunkcję masorecką, odczytują słowo „wina” (*ašmā*^b) jako imię konkretnej bogini:

31 Kessler, *Amos*, 150; Eidevall, *Amos*, 156.

32 Eidevall, *Amos*, 156.

33 Hadijev, *The Composition*, 108.

34 Kessler, *Amos*, 249.

35 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 114–115; Hadijev, *The Composition*, 96–108; Eidevall, *Amos*, 22.

Aszima (2 Krl 17,30)³⁶ lub sugerują korektę na Aszera (BHS: *b'e'ašmat* → *ba'āšērat*)³⁷. Jeśli już jednak o jakiejś bogini należałoby tu myśleć, to jedynie w formie aluzji dźwiękowej do pierwszej z tych bogiń. Problem stanowi jednak to, że w źródłach pozabiblijnych brak dowodów na istnienie i kult bogini o takim imieniu³⁸. Bardziej oczywiste jest wskazanie, na czym konkretnie ta „wina Samarii” polega. Na składaniu przysięgi w dwóch konkretnych miejscach: Dan i Beer Szebie. Na jakiego Boga przysięga (się w) Dan? Być może chodzi o umieszczony tam wizerunek cielca (1 Krl 12,28–30; 2 Krl 10,29) określanego wprost jako „wina” w 1 Krl 12,30 lub jakąś lokalną hipostazę opiekującego się miastem Baala³⁹.

O wiele więcej uwagi przyciąga jednak zwrot *derek b'e'ēr-šāba'* – „droga Beer Szeby”. Kto składa przysięgę na drogę (w drodze do) Beer Szeby? Zestawienie z bogiem z Dan i tłumaczenie LXX (*theos sou Bērsabee* – „twój bóg, o Beer Szebo”) sugerują, by doszukiwać się tu jakiegoś określenia Boga z Beer Szeby. Jeśli przyjąć interpretację Hansa Barstada⁴⁰, można tu widzieć, z odniesieniem do ugaryckiego *drkt* – „dominacja”, aluzję do bóstwa określanego przez niego mianem „Might of Beersheba”. To jednak dość spekulatywna interpretacja, brak jej paraleli w Biblii hebrajskiej i wymaga korekty spółgłosek⁴¹. Autorowi biblijnemu bliżej tu raczej do czynienia aluzji do pielgrzymek do Beer Szeby (por. Am 5,5)⁴². Nie zmienia to jednak wrażenia, że o „drodze” mówi się tu tak, jakby była żywym stworzeniem. Z tego względu proponowano wiele różnych korekt⁴³. Pośród nich najciekawsza wydaje się propozycja odczytania słowa *derek* jako *dōrēk*, imiesłowu mającego sens „ten, który stąpa/kroczy” i zastosowanego do JHWH w Am 4,13⁴⁴ lub uznanie *derek* za przykład częstego błędu polegającego na pomyleniu liter *resz* i *dalet*. Wtedy mielibyśmy do czynienia z epitetem *dōdēkā*⁴⁵ przynależnym bogu czczonemu w Beer Szebie. Ostatecznie są to jednak propozycje dość spekulatywne. Przesłanie jest jednak jasne. Jakiegokolwiek pielgrzymki do Beer Szeby i składane tam przysięgi są bezcelowe. Nie pomogą uniknąć upadku.

Podsumowując, druga wzmianka o Beer Szebie jest raczej jeszcze późniejsza niż pierwsza i także w tym wypadku negatywna ocena pielgrzymek do Beer Szeby skierowana jest raczej do czytelnika z Judy, a nie z Izraela.

36 Na ten temat zobacz: J. Alberto Soggin, *Il profeta Amos*, SB 61 (Brescia: Paideia, 1982), 182; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 121; Kessler, *Amos*, 243 + przypis 15.

37 Wolff, *Dodekapropheton*, 372; Paul, *Amos*, 269 przypis 15.

38 Analizę potencjalnej informacji na temat jej męskiego odpowiednika (Aszim-Betel) w aramejskim liście z Elefantyny (ArPap 22,124) zobacz: Barstad, *The Religious*, 167–168). Jako zbyt spekulatywną uznaje ją Eidevall, *Amos*, 264 przypis 101.

39 Barstad, *The Religious*, 185–187.

40 Barstad, *The Religious*, 191–195.

41 Eidevall, *Amos*, 223.

42 Paul, *Amos*, 272; Eidevall, *Amos*, 223.

43 Wolff, *Dodekapropheton*, 372; Saul M. Olyan, „The Oaths in Amos 8,14”, w: *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, red. G.A. Anderson, S.M. Olyan, JSOTS 125 (Sheffield: Academic Press, 1991), 122–135.

44 James R. Linville, *Amos and the Cosmic Imagination*, SOTSMS (Burlington, VT: Ashgate, 2008), 156–157; za: Göran Eidevall.

45 Tej propozycji broni cytowany powyżej Saul M. Olyan; zobacz też: Rainhard G. Lehmann, Marcus Reichel, „DOD und ASIMA in Tell Dan”, *Biblische Notizen* 77 (1995): 29–31.

3. Wyżyny Izaaka (Am 7,9)

Interesująca autora wypowiedź stanowi zwieńczenie trzeciej wizji (Am 7,7–9). W odróżnieniu od dwóch poprzednich, tym razem prorok nie próbuje wstawiać się za Izraelem (por. Am 7,2.5), a JHWH deklaruje: „już mu więcej nie przepuszczę” (Am 7,8b; por. Am 7,3.6). W samym tekście nikt i nic nie wyjaśnia powodów tej zmiany⁴⁶. W praktyce jest to jednak wyraźna zmiana perspektywy oznaczająca przejście od ochrony do zapowiedzi sądu nad Izraelem⁴⁷. W konsekwencji prorok mówi, co następuje:

Pustkowień staną się wyżyny Izaaka (*bāmôt jiśhāk*)⁴⁸
a sanktuaria Izraela (*ūmiqddēšē jiśrā’ēl*) zamienią się w ruiny.
Zaatakuję dom Jeroboama mieczem (Am 7,9).

Zauważalna jest tu zmiana w sposobie komunikacji, gdyż następuje przejście od pierwszej (w. 8b) do trzeciej osoby (w. 9). Kontekst pozwala jednak nadal widzieć tu przemawiającego Boga. Sama kara wydaje się być teraz – mimo wszystko – opisana (w. 9) konkretniej niż w wersetach 7–8. Możliwe więc, że ta część wyroczni została dodana po upadku królestwa Izraela⁴⁹. Obecne usytuowanie wersetu 9 czyni z niego pomost łączący czwartą wizję (ww. 7–8) z dysputą z Am 7,10–17⁵⁰. W istocie pod względem słownictwa wersetowi 9 bliżej do tej dysputy niż do poprzedzającej go wizji (por. ww. 11.16)⁵¹. Zdania w kwestii tego, czy werset 9 był od początku integralnie powiązany z dysputą⁵², czy też został raczej dodany później, by powiązać ją z cyklem wizji⁵³, są podzielone⁵⁴.

Wskazane są w wersecie 9 trzy zasadnicze cele, będące konsekwencją sądu nad Izraelem: spustoszenie „wyżyn Izaaka”⁵⁵, zrujnowanie „sanktuariów Izraela” i atak mieczem na „dom Jeroboama”. „Wyżyny” to ołtarze (por. 1 Krl 14,23; 2 Krl 17,10; por. Rdz 26,23–25)

46 Francis I. Andersen, David Noel Freedman, *Amos*, AB 24A (New York: Doubleday, 1989), 615.

47 Jan-Dirk Döhling, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*, HSB 63 (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2009), 412.

48 Forma imienia z pisownią *szin* (š) pojawia się rzadko (Jr 33,26; Am 7,9.16; Ps 105,9 – razem z Abrahamem). Jako forma werbalna „śmiać się, robić sobie żarty” porównaj z: Sdz 16,25; Hi 39,7.22; 41,21; Ps 2,4; 37,13; Ab 1.10. Częściej stosowana jest natomiast forma pisowni z *šade* (zwłaszcza w Księdze Rodzaju); Horacio Simian Yofre, *Amos*, I libri Primo Testamento (Milano: Paoline, 2002), 147.

49 Eidevall, *Amos*, 201.

50 Andersen, Freedman, *Amos*, 754–755; Christo Lombard, „What is Isaac doing in Amos 7?”, *Old Testament Essays* 17, 3 (2004): 435–442; Georg Steins, *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*, SBS 221 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010), 96: „Brückenwerse”.

51 Helmut Utzschneider, „Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie”, *Biblische Notizen* 41 (1988): 81–83; Steins, *Gericht*, 96–97; Eidevall, *Amos*, 201.

52 Tak: Hugh G.M. Williamson, „The Prophet and the Plumbline: A Redaction-Critical Study of Amos vii”, w: *In Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism*, red. A.S. van der Woude, OTS 26 (Leiden: Brill, 1990), 113.

53 Tak: Steins, *Gericht*, 99.

54 W tym temacie, poza podanymi przykładami, porównaj też: Christoph Levin, „Amos und Jeroboam I”, *Vetus Testamentum* 45 (1995): 309–310; Jürgen Werlitz, „Amos und seine Biograph: Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung”, *Biblische Zeitschrift* 44 (2000): 238–239.

55 LXX: *bōmoi tou gelōtos* – „ołtarze szyderstwa/drwiny/śmiechu” – tłumaczenie nawiązujące do etymologii imienia Izaaka.

budowane często na wzniesieniach (por. Jr 7,31; 2 Krl 17,9), nieopodal osiedli (por. 1 Sm 9,12. 14.19.25; 10,5) w formie tzw. otwartych sanktuariów⁵⁶. Od świątyn różniły się tym, że nie było w nich żadnego budynku. Te pierwsze często wspomniane są bez negatywnej oceny (por. 1 Sm 9,12; 1 Krl 3,4), choć traktuje się je zarazem jako dziedzictwo po dawnych mieszkańcach Kanaanu (Pwt 12,2; por. też Iz 15,2; 6,12; 50,3). Kiedy pojawia się jednak ich krytyka, to zawsze wskazane są związane z nimi grzechy (por. Oz 10,8; Mi 1,5). Negatywny stosunek do „wyżyn” cechuje przede wszystkim wypowiedzi związane z tradycją deuteronomistyczną, wraz z którą pojawiły się tendencje do centralizacji kultu (1 Krl 12,31–32; 13,2)⁵⁷. Co lub kogo czczono jednak w tych „wyżynach” i czemu akurat te związane z imieniem Izaaka stoją w paralelnym układzie z sanktuariami Izraela i w kontekście kary, która dotknie panujący w nim „dom Jeroboama”? Usytuowanie kontekstualne sugeruje, że prorok traktuje te miejsca jako integralną część królestwa Izraela⁵⁸. To zaskakujące, gdyż w Księdze Rodzaju terytorium Izaaka (okolice Beer Szeby; pr. Rdz 26,23–30) traktowane jest raczej jako część królestwa południowego. Analizowane przez autora odniesienia do Beer Szeby jako miejsca, do którego pielgrzymowali Izraelici (Am 5,5; 8,14), może sugerować, że i tym razem prorok myśli o sanktuarium znajdującym się w tym miejscu⁵⁹. Taka opinia pozostaje jednak wyłącznie w sferze spekulacji – co słusznie zauważa Rainer Kessler⁶⁰ – i potraktowanie „Izaaka” jako synonimu Izraela jest nie tylko wyjątkiem w Biblii hebrajskiej, ale i kwestią trudną do wyjaśnienia⁶¹.

Mimo że zazwyczaj kojarzy się tradycję o Izaaku z południem, a nie z północą, to można równie dobrze zakładać, że chodzi o jakąś starą tradycję z królestwa północnego, która została zagubiona. W tym kierunku poszedł w swoim czasie Adrianus van Selms⁶². Jeśli przyjąć jego propozycję, to w jakiejś mierze dałoby się wyjaśnić analizowane tu wspomnienie o wyżynach Izaaka jako aluzję do miejsc kultu znajdujących się naprzeciwko

56 W. Boyd Barrick, „High Place”, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 3, red. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 196–200; Martin J. Selman, „bāmā”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 1, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle: Paternoster Press, 1997), 670.

57 Yofre, *Amos*, 147; Kessler, *Amos*, 219.

58 Andersen, Freedman, *Amos*, 634.637.

59 Wolff, *Dodekapropheton*, 348; M. Daniel Carroll, *The Book of Amos*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 414.

60 Kessler, *Amos*, 220.

61 Poza Kesslerem porównaj też różne propozycje analizowane przez Rudolpha, *Joel – Amos – Obadja*, 237 przypis 3 oraz opinię Jörg Jeremias, *Amos* 111 przypis 13; Andersen, Freedman, *Amos*, 761. Ci ostatni wskazują dodatkowo na to, że LXX w Am 7,16 zastępuje słowo „Izaak” imieniem „Jakub”, co potwierdza, że już w II wieku przed Chrystusem tłumacze mieli kłopot z tym zaskakującym faktem.

62 Adrianus van Selms, „Issac in Amos”, w: *Papers Read at 7th and 8th Meetings of Die. Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 7/8 (Potchefshoorn: Pro Rege, 1966), 157–165. Van Selms sądzi, że historie opowiedziane w Rdz 31–33 pierwotnie mogły być związane z Izaakiem, a nie z Jakubem. Jako argumenty wskazuje (van Selms, 162–163) m.in. odniesienie do określenia Boga mianem „przerażenie Izaaka” (Rdz 31,53) i zbieżność użytej tu dłuższej formy imienia patriarchy z formą zastosowaną przez Amosa (van Selms, 157–159.164). W konsekwencji badacz ten interpretuje „wyżyny Izaaka” jako odniesienia do sanktuariów w Mahanaim, Peniel oraz Sukkot i łączy je z kultem czczonego tam Boga, określanego mianem *šēbā’ōth* (ze wskazaniem na Rdz 35,8: oderwane od kontekstu wspomnienie Debory, piastunki Rebeki i miejsca jej pochówku).

Sychem, po wschodniej stronie Jordanu (nad rzeką Jabbok). Nie uciekając się z kolei do tak spekulatywnej, choć interesującej hipotezy, można spojrzeć na to z perspektywy deuteronomistycznej (od Dan = sanktuarium Izraela – do Beer Szeby = wyżyny Izaaka + centralizacja kultu; koniec królestwa Izraela utożsamiany z końcem dynastii Jeroboama⁶³) lub postdeuteronomistycznej, gdy Juda doświadczyła podobnego losu, jak wcześniej Izrael, a samo określenie „Izrael” nabrało szerszego sensu. Faktem jest jednak, że żadna z tych propozycji do końca nie wyjaśnia, czym były „wyżyny Izaaka” w zamyśle (judzkiego!) redaktora uzupełniającego wcześniejszy tekst.

4. Dom Izaaka (Am 7,16)

Zdaniem większości badaczy⁶⁴ dysputa (Am 7,10–17), której częścią jest interesujący autora fragment, stanowi późniejsze, redakcyjne uzupełnienie sekwencji wizji. Być może to „opowiadanie”, które wyszło z ręki ucznia – uważa Jörg Jeremias⁶⁵. W opinii Görana Eidevalla⁶⁶ została ona jednak dodana krótko po edycji tychże wizji, w okresie wygnania lub krótko po nim. Podobnie jak w poprzednio analizowanej wypowiedzi (wyżyny/sanktuarium) paralelnie do siebie występują teraz „Izrael” i „dom Izaaka”. W obu wypadkach chodzi o prorockie przepowiadanie „przeciwko” (*al*) nim:

A teraz posłuchaj słowa JHWH: Tyś mówił: „Nie prorokuj przeciwko Izraelowi i nie przepowiadaj przeciwko domowi Izaaka” (w. 16).

W powyższej wypowiedzi odwracają się role i to Amos odpowiada na słowa Amazjasza (por. Am 7,10–14 vs. 7,15–17). Zakaz głoszenia słów JHWH w królewskim sanktuarium w Betel, sformułowany przez tego ostatniego, w praktyce oznacza ich odrzucenie. Prorok odtwarza teraz słowa swojego adwersarza (w. 16b), stosując jednak w drugiej części „poetycką wariację”⁶⁷, przy której nasuwa się pytanie o to, czemu „dom Izaaka” zastąpił tu Izraela? To niewątpliwie łącznik z wersetu 9. W najbliższym kontekście tylko Am 7,9.16.17 i 8,3 mają charakter poetycki i zawierają paralelizmy synonimiczne oraz syntetyczne

63 Formuła „dom Jeroboama” łączy postać Jeroboama II z Jeroboamem I, jakby obaj pochodzili z jednej dynastii. Ostatni władcy Izraela pochodzili jednak z dynastii Jehu, a nie Omriego. To, co według proroka/redaktora jego wypowiedzi łączy jednak wszystkich władców Izraela, to tzw. grzech Jeroboama (2 Krl 14,23–24); Eidevall, *Amos*, 201.

64 Dietrich, „Amos”, 428. Dietrich wskazuje na trzy przykłady: Wolff: uczeń Amosa żyjący w Judzie (Am 7,9–17); Schart: tzw. Tradenten – Am 7,10–17 jako element redakcyjny łączący cykl wyroczni i wizji w jeden kompleks; Hadjiev: Am 7–9 datuje ogólnie na lata 733–722 (tzw. polemical scroll), zaś Am 7,9 jako poszerzenie z okresu wygnania babilońskiego. Za „obcy” w kontekście wizji uważali ten fragment również inni badacze, porównaj: Rudolpha, *Joel – Amos – Obadja*, 249–260; Soggin, *Amos*, 164–174; Andersen, Freedman, *Amos*, 762; Paul, *Amos*, 238; Bovati, Meynet, *Il libro*, 343. Różnicę tę zauważa również Douglas Stuart (Douglas Stuart, *Hosea – Jonah*, WBC 31 (Waco: Word Books, Publisher, 1987), 369–370), ale jest bardziej powściągliwy w ocenie pierwotnej przynależności tej perykopy do cyklu wizji.

65 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 106.

66 Eidevall, *Amos*, 202.

67 Eidevall, *Amos*, 211.

o charakterze reprezentatywnym⁶⁸. Izaak wspomniany w wersecie 9, jest jednak – jak już zauważono – raczej redakcyjnym dopowiedzeniem w obecnym kontekście. Ponadto odrzeczownikowy czasownik *nb'* – „prorokować” zostaje w tej części wypowiedzi zastąpiony rzadszym wariantem – rdzeniem *nṭp*, którego podstawowy sens to: „kapać, kropić, ociekać” (*qal*), „zrosić, pozwolić płynąć” (*hiṣil*) i dopiero w metaforycznym zastosowaniu przyjmujący sens „ślinić się, pienieć się na ustach”, wskazuje na ekstazytyczne fenomeny związane z prorokowaniem (por. Ez 20,46; 21,2,7; Mi 2,6a; 2,6b.11)⁶⁹. Trudno stwierdzić jednoznacznie, czy prorok używa go w pejoratywnym sensie⁷⁰, przedrzeżniając nieco zarzuty Amazjasza, czy też chce jedynie wyrazić pełne spektrum profetycznych aktywności. Przykład zastosowania w Księdze Ezechiela (Ez 21,2,7) pozwala jednak sądzić, że Amos/redaktor mówi tu najzupełniej poważnie i metaforycznie porównuje jedynie słowa prorockie do ożywczych kropel wody (por. Hi 29,22: *nṭp* Qal + Pwt 32,2 z nieco odmienną terminologią)⁷¹.

O ile „Izrael” może oznaczać w tym wypadku zarówno „cały Izrael” (Izrael + Juda), jak i wyłącznie północne królestwo, o tyle zwrot „dom Izaaka” wydaje się włączać w ten kontekst również Judę – uważa Douglas Stuart⁷². W konsekwencji Amazjasz zakazywałby Amosowi nie tylko przepowiadania w Izraelu, ale i w Judzie, co stoi jednak w sprzeczności ze słowami kapłana z werse 12⁷³. Trzeba jednak zauważyć, że wspomniany zwrot, to *hapax legomenon* bez paraleli w Biblii. Podobnie jak w wersecie 9 (Izaak – Izrael), mamy tu układ chiastyczny (Izrael – dom Izaaka), a sama formuła „dom Izaaka” nie doczekała się zadowalającego wyjaśnienia⁷⁴. Leksem „dom x” pozwala na wiele spekulacji. Dom (*bajit*), to przede wszystkim miejsce czyjegoś zamieszkania lub świątynia. Potem jednak wyraża się tym słowem także relacje rodzinne (Pwt 25,9), zależności klanowe (2 Sm 3,6), potomstwo bliższe lub dalsze w czasie (1 Sm 3,14), a w końcu określa się w ten sposób dynastię (2 Krl 17,21; Iz 7,2)⁷⁵. Które z tych znaczeń należy zastosować w obecnym miejscu? Intencjonalny paralelizm Izrael – dom Izaaka jest jasny. Cytowany powyżej Wilson optuje za sensem „potomstwo”. Harry A. Hoffner⁷⁶ nie wymienia jednak Am 7,16 w żadnej z propozycji znaczeniowych. Zatem, choć w obecnym kontekście chodzi o paralelę, to nie mamy żadnej

68 Stuart, *Hosea – Jonah*, 369.

69 KBL t. 1, 653; Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, 251; Jeremias, *Der Prophet Amos*, 111 przypis 13.

70 Tak: Luis Alonso Schökel, Jose Luis Sicre Diaz, *I Profeti* (Roma: Borla, 1989): „potrebbe essere burlesca”.

71 Eidevall, *Amos*, 212. Porównaj też: Hans Madl, „nāṭap”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9 (Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998), 399–400.

72 Stuart, *Hosea – Jonah*, 377.

73 Słusznie zauważa to M. Daniel Carroll, *The Book of Amos*, 431.

74 Jeremias, *Der Prophet Amos*, 111 przypis 13. Ta opinia, po lekturze młodszych opracowań, wydaje się nadal aktualna. Różne wcześniejsze próby rozwiązania tej zagadki: Rudolph, *Joel – Amos – Obadja*, 237 przypis 3.

75 Gerald H. Wilson, „bajit”, w: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, t. 1, red. Willem A. VanGemeren (Carlisle Paternoster Press, 1997), 655–657.

76 Harry A. Hoffner, „Bajit”, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 2, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren (Grand Rapids: Eerdmans, 1977; reprint 1988), 107–116, zwłaszcza 113–115. Podobnie Ernst Jenni, „bajit Haus”, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann (Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1971; reprint 1994), 308–313.

jasności skąd i dlaczego się ona tu pojawiła i dlaczego „dom Izaaka” wydaje się stanowić synonim Izraela. Jeśli przez „dom” zrozumie się jednak więzy rodzinne, a w słowie Izrael doszukuje się reminiscencji związku Jakub – Izrael (por. Rdz 32,28–29), to można myśleć o aluzji do sekwencji znanej z Księgi Rodzaju: Izaak ojciec Jakuba i praojciec Izraela, tj. jego potomstwa. W istocie w opowieści o Józefie i jego braciach Jakuba określa się mianem Izraela wtedy, gdy podejmowane przez niego decyzje wpłyną na losy jego potomstwa (por. Rdz 46,1)⁷⁷. Takie rozumienie na dziś wydaje się najbardziej przekonujące, jednak rodzi pytanie o czas, z którego pochodzi. Ostatnia część sagi o potomkach Jakuba (Rdz 46–50) pisana była w celu połączenia tradycji patriarchalnych z tradycją o *Exodusie*, a więc w okresie, kiedy tworzone Szeście/Pięcioksiąg. Perykopa Rdz 46,1–4 stanowi w tym wypadku jednak „ciało obce” różniące się wyraźnie stylem i treścią od reszty opowiadania z Rdz 37–50⁷⁸. Możliwe więc, że odzwierciedla w sobie jakąś niezależną tradycję łączącą dom Izaaka z tradycją o Jakubie – Izraelu. Jej reminiscencją mogłaby być również analizowana przez autora wypowiedź z Księgi Amosa. W takim wypadku można mówić o przedwygnaniowych korzeniach tej części sekwencji patriarchalnej.

Zakończenie

Czy zatem wypowiedzi Amosa o pielgrzymowaniu do Beer Szeby (Am 5,5; 8,14), „wyżynach Izaaka” (Am 7,9) i „domu Izaaka” (Am 7,16), w połączeniu z losami Izraela rozumianego jako królestwo/ludność Izraela, dają nam jakąś wiedzę o korzeniach tradycji o Izaaku? W pierwszym wypadku jedynie wzmianka o Beer Szebie w Am 5,5 pozostawia pewną dozę wątpliwości. Choć miejsce to wspomniane jest nieco inaczej niż dwa pozostałe sanktuaria (Betel i Gilgal), co rodzi podejrzenia o to, że stanowi późniejszą (deuteronomistyczną?) głosę, to jednocześnie (*vide* Kunttillet ‘Ajrud) nie można definitywnie wykluczyć, że może też odzwierciedlać jakieś wspomnienie o pielgrzymkach mieszkańców Izraela do tego miejsca. Na tym etapie nie można jednak powiedzieć nic więcej o powodach, dla których takie pielgrzymki były praktykowane. W dwóch pozostałych przypadkach raczej pewnym jest to, że wypowiedź o „wyżynach Izaaka” (Am 7,9) jest elementem późniejszej redakcji (deuteronomistycznej lub nawet postdeuteronomistycznej) i może oznaczać bardziej przesłanie skierowane do mieszkańców Judy niż Izraela na temat nielegalności i tym samym bezzasadności pielgrzymowania do miejsc kultu związanych z imieniem tego patriarchy. „Dom Izraela”, wspominany z kolei w Am 7,16, jest natomiast trudną do rozwiązania zagadką egzegetyczną. Jeśli odrzuci się dość spekulatywną, choć – warto to podkreślić – ciekawą propozycję reinterpretacji części tradycji o Jakubie (Rdz 31–33 *vide* Adrianus van Selms) na rzecz Izaaka, to jedyną sensowną drogą jej rozwiązania jest odczytanie tego zwrotu jako preludium do rozwiniętej w trakcie redagowania Pięcioksięgu sekwencji: Izaak jako ojciec

⁷⁷ Janusz Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, NKB.ST I/3 (Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2015), 347.352.

⁷⁸ Lemański, *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*, 348–351.

(stąd „dom”) Jakuba – Izraela (*vide* Rdz 46,1–4). Takie wnioski nie upoważniają do jakiegokolwiek definitywnego stwierdzenia czegośkolwiek o pierwotnych, tj. historycznych korzeniach tej części sekwencji patriarchalnej. Można jedynie domyślać się, że zrodziła się ona jeszcze przed upadkiem królestwa południowego. Kwestia tego, czy istniało dla niej jakieś uzasadnienie w tradycjach dawnego królestwa Izraela musi pozostać otwarta, gdyż nie ma, póki co, wystarczających danych na temat powodów, dla których Izraelici mogli czuć się spadkobiercami tradycji o Izaaku i dla których pielgrzymowali do związanego z nimi miejsca kultu znajdującego się w Beer Szebie.

Bibliografia

- Andersen, Francis I., David Noel Freedman. *Amos*. AB 24A. New York: Doubleday, 1989.
- Barrick, W. Boyd. „High Place”. W: *The Anchor Bible Dictionary*. T. 3, red. David Noel Freedman, 196–200. New York: Doubleday, 1992.
- Barstad, Hans M. *The Religious Polemics of Amos. Studies in the Preaching of Am 2,7b–8; 4,1–13; 5,1–27; 6,4–7; 8,14*. SVT 34. Leiden: Brill, 1984.
- Borgonovo, Gianantonio. *Genesis*. I libri biblici. Primo Testamento. Milano: Paoline, 2025.
- Bovati, Pietro, Roland Meynet. *Il libro del profeta Amos*. Roma: Edizioni Dehoniane, 1995.
- Carroll, M. Daniel. *The Book of Amos*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 2020.
- Döhling, Jan-Dirk. *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motives der Reue Gottes in der Hebräischen Bibel*. HSB 63. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2009.
- Dietrich, Walter. *Samuel*. BK VIII.1.3. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2006.
- Dietrich, Walter. „Amos”. W: *Die Entstehung des Alten Testaments*, red. Walter Dietrich i in. Theologische Wissenschaft 1, 420–430. Stuttgart: Kohlhammer, 2014.
- Eidevall, Göran. *Amos*. AB 24G. New Haven–London: Yale University Press, 2017.
- Hadžiev, Tchavdar S. *The Composition and Redaction of the Book of Amos*. BZAW 393. Berlin–New York: de Gruyter, 2009. Dostęp 13.12.2025. https://www.academia.edu/1636644/The_Composition_and_Redaction_of_the_Book_of_Amos.
- Herzog, Ze’ev. „Beersheba (Tel Beersheba)”. W: *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, red. Efraim Stern. T. 1, 167–173. New York: Simon & Schuster, 1993.
- Hoffner, Harry A. „Bajit”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 2, red. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, 107–116. Grand Rapids: Eerdmans 1977; reprint 1988.
- Jenni, Ernst. „bājīt Haus”. W: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*. T. 1, red. Ernst Jenni, Claus Westermann, 308–313. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus, 1971; reprint ⁵1994.
- Jeremias, Jörg. *Der Prophet Amos*. ATD 24/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; ³2013.
- Jeremias, Jörg. „Tod und Leben im Am 5,1–17”. W: *Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, red. Jörg Jeremias. FAT 13, 214–230. Tübingen: Mohr & Siebeck, 1996.

- Jericke, Detlef. *Die Ortsangaben im Buch Genesis. Ein historisch-topographischer und literarisch-topographischer Kommentar*. FRLANT 248. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Kessler, Rainer. *Amos*. IEKAT. Stuttgart: Kohlhammer, 2021.
- Koehler, Ludwig, Walter Baumgartner, Johann Jakob Stamm. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*. T. 1–2. Warszawa: Votatio, 2008 = KBL.
- Lehmann, Rainard G., Marcus Reichel. „DOD und ASIMA in Tell Dan”. *Biblische Notizen* 77 (1995): 29–31.
- Lemański, Janusz. „Szukajcie dobra, a nie zła, abyście żyli” (Am 5,14a). *Wprowadzenie do profetyzmu starotestamentalnego*. T. 2: Dwunastu proroków mniejszych. *Księga Barucha. List Jeremiasza*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2012.
- Lemański, Janusz. „W poszukiwaniu tradycji o Izaaku”. *Colloquia Theologica Ottoniana* 2 (2013): 63–76.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju. Rozdziały 11,27–36,43*. Częstochowa: Edycja św. Pawła, 2014.
- Lemański, Janusz. *Księga Rodzaju. Rozdziały 37–50*. NKB.ST I/3. Częstochowa: Wydawnictwo św. Pawła, 2015.
- Lemański, Janusz. *Narodziny Izraela. Szkice historyczno-biblijne*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe US, 2021.
- Lemański, Janusz. „Kuntillet ‘Ajrud – punkt zwrotny w interpretacji historii Izraela i Judy?”. *Rocznik Teologiczny* 65, 2 (2023): 187–197.
- Levin, Christoph. „Amos und Jeroboam I”. *Vetus Testamentum* 45 (1995): 307–317.
- Levine, Baruch A. *Numbers 21–36*. AB 4A. New York: Doubleday, 2000.
- Linville, James R. *Amos and the Cosmic Imagination*. SOTSMS. Burlington, VT: Ashgate, 2008.
- Lombard, Christo. „What is Isaac doing in Amos 7?”. *Old Testament Essays* 17, 3 (2004): 435–442.
- Madl, Hans. „nāṭap”. W: *Theological Dictionary of the Old Testament*. T. 9, 395–402. Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans, 1998.
- Meshel, Ze’ev. *Kuntillet ‘Ajrud (Horvat Teman). An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012.
- Olyan, Saul M. „The Oaths in Amos 8,14”. W: *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, red. G.A. Anderson, S.M. Olyan. JSOTS 125, 121–149. Sheffield: Academic Press, 1991.
- Paul, Shalom. *Amos. A Commentary on the Book of Amos*, Heremeneia. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Radine, Jason. *The Book of Amos in Emergent Judah*. FAT 2/45. Tübingen: Mohr & Siebeck, 2009.
- Renz, Johannes, Wolfgang Rölfig. *Handbuch der althebräischen Epigraphik*. T. 1: *Text und Kommentar*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Römer, Thomas. „Issac (patriarch) I. Hebrew Bible/Old Testament”. W: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*. T. 13, red. C.M. Furey i in., 260–266. Berlin–Boston: de Gruyter, 2016.
- Schart, Aaron. *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs. Neubearbeitungen von Amos im Rahmen schriftenübergreifender Redaktionsprozesse*. BZAW 260. Berlin–New York: de Gruyter, 1998.
- Schökel, Luis Alonso, Jose Luis Sicre Diaz. *I Profeti*. Roma: Borla, 1989.

- Selman, Martin J. „bāmâ”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 1, red. Willem A. VanGemeren, 670. Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- Selms, Adrianus van. „Issac in Amos”. W: *Papers Read at 7th and 8th Meetings of Die. Ou Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika* 7/8, 157–165. Potchefshoom: Pro Rege, 1966. Dostęp 10.12.2025. <https://journals.co.za/doi/pdf/10.10520>.
- Simian, Yofre Horacio. *Amos*. I libri Primo Testamento. Milano: Paoline, 2002.
- Soggin, Alberto J. *Il profeta Amos*. SB 61. Brescia: Paideia, 1982.
- Steins, Georg. *Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch*. SBS 221. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2010.
- Stuart, Douglas. *Hosea – Jonah*. WBC 31. Waco: Word Books, Publisher, 1987.
- Utzschneider, Helmut. „Die Amazjaerzählung (Am 7,10–17) zwischen Literatur und Historie”. *Biblische Notizen* 41 (1988): 76–101.
- Van Pelt, Miles V., Walter C. Kaiser. „phd”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 3, red. Willem A. VanGemeren, 597–598. Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- Waard, Jan de. „The Chiastic Structure of Amos V 1–17”. *Vetus Testamentum* 27 (1977): 170–177.
- Waschke, Ernst Joahim. „Die Fünfte Vision des Amosbuches (9,1–4) – eine Nachinterpretation”. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 106 (1994): 434–445.
- Werlitz, Jürgen. „Amos und seine Biograph: Zur Entstehung und Intention der Prophetenerzählung”. *Biblische Zeitschrift* 44 (2000): 233–251.
- Williamson, Hugh G.M. „The Prophet and the Plumbline: A Redaction–Critical Study Of Amos vii”. W: *In Quest of the Past: Studies on Israelite Religion, Literature and Prophetism*, red. A.S. van der Woude. OTS 26, 101–121. Leiden: Brill, 1990.
- Wilson, Gerald H. „bajit”. W: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*. T. 1, red. Willem A. VanGemeren, 655–657. Carlisle: Paternoster Press, 1997.
- Wolff, Hans Walter. *Dodekapropheten 2: Joel/Amos*. BK XIV/2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ³1985.

Cytowanie chicagowskie:

- Lemański, Janusz. „«Dom Izaaka» (Am 7,16). Prorok Amos i pytanie o źródła tradycji o Izaaku w Pięcioksięgu”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 9–24. DOI: 10.18276/skk.2026.33-01.

Cytowanie oksfordzkie:

- Lemański J. „Dom Izaaka” (Am 7,16). Prorok Amos i pytanie o źródła tradycji o Izaaku w Pięcioksięgu. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 9–24. DOI: 10.18276/skk.2026.33-01.

Teologia

Theology

Arkadiusz Drzycimski

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń
ORCID: 0000-0002-7043-5814, e-mail: adrzycimski@icloud.com

MUZYKA LITURGICZNA W TWÓRCZOŚCI TEOLOGICZNOPASTORALNEJ KS. PROF. ROMUALDA RAKA (1920–2003)

Streszczenie

Artykuł stanowi analizę dorobku naukowego ks. prof. Romualda Raka, który koncentrował się na roli i ewolucji muzyki w liturgii Kościoła. Przybliżona została również historia śpiewu sakralnego, od jego źródeł synagogałnych po reformy wprowadzone przez Sobór Watykański II. Przedstawiono krytyczne spojrzenie profesora na muzykę beatową oraz nowoczesne trendy, które jego zdaniem mogą zakłócać modlitewny charakter celebracji. Ważnym elementem opracowania są badania teologicznopastoralne dotyczące bierności wiernych oraz kondycji edukacji muzycznej wśród duchowieństwa i organistów. Ks. Rak postulował, aby muzyka zawsze pełniła funkcję służebną wobec słowa, sprzyjając głębszemu i bardziej świadomemu uczestnictwu w Eucharystii. W artykule podkreślono potrzebę systematycznej formacji oraz dbałości o wysoką jakość artystyczną śpiewu w parafiach.

Słowa kluczowe: muzyka liturgiczna, duszpasterstwo, śpiew liturgiczny, liturgia, ks. Romuald Rak

Abstract

LITURGICAL MUSIC IN THE THEOLOGICAL AND PASTORAL WORKS OF REV. PROF. ROMUALD RAK (1920–2003)

This article analyses the academic work of Rev. Prof. Romuald Rak, who focused on the role and evolution of music in the Church's liturgy. The author traces the history of sacred music, from its synagogue origins to the reforms introduced by the Second Vatican Council. The professor's critical view of beat music and modern trends, which in his opinion may disrupt the prayerful

nature of the celebration, is presented. An important element of the study is the theological and pastoral research concerning the passivity of the faithful and the state of musical education among the clergy and organists. Fr. Rak argued that music should always serve the word, fostering a deeper and more conscious participation in the Eucharist. The whole work emphasises the need for systematic formation and attention to the high artistic quality of singing in parishes.

Keywords: liturgical music, pastoral ministry, liturgical singing, liturgy, Fr. Romuald Rak

Wstęp

W swoich badaniach Romuald Rak sporo miejsca poświęcił muzyce liturgicznej¹. Jako ceniony specjalista w zakresie muzyki liturgicznej był członkiem Komisji Episkopatu Polski do spraw Nauki Kościelnej, do spraw Duszpasterstwa Ogólnego i Rady Naukowej, a w latach 1946–1953 Ogólnopolskiej Komisji do spraw Muzyki Sakralnej, natomiast w latach 1977–1984 był członkiem Komisji Muzycznej Episkopatu Polski. Brał też czynny udział w pracach Diecezjalnej Komisji do spraw Muzyki Sakralnej oraz Diecezjalnej Komisji Liturgicznej w Katowicach.

Prezentowany tekst stanowi próbę historyczno-pastoralnego przypomnienia dorobku naukowego ks. prof. Romualda Raka. Profesor Rak, pochodzący z diecezji katowickiej duchowny, przez wiele lat był związany naukowo z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Swoje badania w obszarze duszpasterstwa i liturgii prowadził przez prawie 40 lat. Mimo że po śmierci ks. Raka pojawiło się sporo opracowań dotyczących twórczości lubelskiego profesora, to jednak oprócz pracy ks. Antoniego Reginka, zagadnienie badań nad muzyką liturgiczną w ujęciu ks. Raka nie zostało jeszcze wystarczająco zgłębione. Prawdą jest, że z dzisiejszej perspektywy niektóre wskazania ks. R. Raka spisane wiele lat temu będą wydawać się nieaktualne. Niemniej jednak całościowe spojrzenie na ówczesny stan zastosowania muzyki liturgicznej okresu posoborowego w Polsce w badaniach ks. R. Raka w perspektywie teologiczno-pastoralnej ma swoją wartość i zasługuje na uwagę.

Ważną publikacją na temat muzyki liturgicznej po Soborze Watykańskim II jest opracowanie autorstwa ks. prof. Irenusza Pawlaka². Opracowanie to m.in. porządkuje terminologię, która odnosi się do omawianego zagadnienia, a nie zawsze jest zbieżna. Chodzi o pojęcia, które wydają się znaczeniowo bliskie muzyce liturgicznej³, a mianowicie: muzyka religijna⁴, muzyka kościelna⁵ i muzyka sakralna⁶.

1 Antoni Reginek, „Działalność muzyczna ks. prof. Romualda Raka w archidiecezji katowickiej”, *Ateneum Kapłańskie* 162, 3 (2014): 504–510.

2 Ireneusz Pawlak, „Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła” (Lublin: Polihymnia, 2001), 53–60.

3 Pawlak, „Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła”, 58–60.

4 Pawlak, „Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła”, 53–55.

5 Pawlak, „Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła”, 55–56.

6 Pawlak, „Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła”, 56–58.

Dla ks. R. Raka muzyka liturgiczna jest szczególnym rodzajem twórczości muzycznej i pełni w Kościele funkcję służebną wobec liturgii. Muzyka ta nigdy nie jest celem samym w sobie, ale ma służyć rozważaniu słowa Bożego, uświetniać celebrację oraz pomagać wiernym w głębszym i bardziej świadomym przeżywaniu misterium.

1. Geneza muzyki liturgicznej w badaniach ks. Romualda Raka

Badania w obszarze muzyki liturgicznej są ściśle związane z pasjami i naukowymi zainteresowaniami ks. Raka. Na tym polu sformułował wiele uwag oraz wskazań, które powinny być uwzględniane w duszpasterstwie. Śpiew w liturgii obecny jest od pierwszych wieków Kościoła (zob. Ef 5,18). Swoją genezę ma w śpiewie synagogałnym, który był używany „w służbie prawdziwego Boga”⁷. Śpiew jest środkiem zmanifestowania jedności i jednomysłności wiernych uczestniczących w liturgii. Człowiek może wypowiadać słowa w sposób prosty lub doniosły. Formą podniosłego wypowiedziania słowa jest śpiew.

Po zesłaniu Ducha Świętego wyznawcy Chrystusa śpiewali psalmy oraz inne fragmenty Starego Testamentu. Gdy nastąpiło odłączenie od synagogi, śpiewy chrześcijan, na wzór śpiewów synagogałnych, polegały na melodyjnej recytacji. Ówczesni chrześcijanie, ludzie prości (rybacy, rzemieślnicy, niewolnicy, kupcy) wykonywali nieskomplikowane śpiewy polegające na powtarzaniu krótkich fragmentów Pisma Świętego. Były to załączki śpiewu responsorialnego. W późniejszym czasie sięgano do Ksiąg tworzących kanon Nowego Testamentu. Wówczas śpiewano np. *Magnificat* (Łk 1,47–55), *Benedictus* (Łk 1,68–79) czy *Pieśń Symeona* (Łk 2,29–32). Najprawdopodobniej teksty te były wykonywane na wzór psalmodii, czyli śpiewanej recytacji⁸.

Wśród chrześcijan pierwszych wieków panował żywy entuzjizm wyznawanej wiary. Ich modlitwa była spontaniczna, odmawiana pod natchnieniem Ducha Świętego (por. 1 Kor 12–14). W śpiewie na żywo obecna była również improwizacja, wykonywana głośno i entuzjastycznie. Ten sposób śpiewu należy uważać za początki hymnów chrześcijańskich, które wspólnota Kościoła z biegiem czasu ulepszała i porządkowała (Ef 5,14.18–19; Tm 3,16)⁹. Paweł przestrzegał przed zbyt daleko idącą improwizacją, czyniąc aluzję do beładnego używania instrumentów muzycznych: fletu, cytry czy harfy (zob. 1 Kor 14,7–8)¹⁰.

7 Romuald Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, w: *Wprowadzenie do liturgii*, red. Franciszek Blachnicki (Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1967), 469.

8 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 470.

9 Alfred Colling, *Die religiöse Musik* (Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1957), 11.

10 Romuald Rak, „Muzyka w Piśmie Świętym”, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2 (M–Z), red. Eugeniusz Dąbrowski (Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1959), 121–126; Romuald Rak, „Muzyczne instrumenty w Piśmie Świętym”, w: *Podręczna encyklopedia biblijna*, t. 2 (M–Z), red. Eugeniusz Dąbrowski (Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1959), 116–121.

Z czasem w Kościele powstały dwie różne tradycje wykonywania śpiewu w liturgii. Inaczej przebiegał rozwój muzyki sakralnej w Kościele wschodnim¹¹, a inaczej w Kościele zachodnim. Ukształtowały się dwie odmienne tradycje muzyczne, dlatego rozwój śpiewu w tych Kościołach należy analizować osobno.

Najstarszy sposób uczestnictwa w liturgii chrześcijańskiej przybył do Rzymu z Palestyny wraz z wyznawcami Chrystusa. W efekcie jednak wykształcił się model celebracji, który znany jest z przekazów Hipolita Rzymskiego (†235). Wiadomo, że aklamacje wiernych i psalmodia były jedyną formą śpiewów. Powszechnie panował responsorialny sposób śpiewu. Zdaniem Raka „śpiewaną recytację synagogałną można było łatwo dostosować do śpiewów każdego tekstu”¹². Nie bez znaczenia były wpływy greckie, które sprawiły, że śpiewana recytacja, dająca możliwość improwizacji, stała u podstaw melodycznego ukształtowania śpiewów.

2. Rozwój śpiewu liturgicznego w twórczości ks. Romualda Raka

Jak wskazał R. Rak, najważniejszą epoką w dziejach śpiewu liturgicznego był okres od 313 roku, który to czas zakończył się wraz z działalnością św. Grzegorza Wielkiego (†604). Obok dotychczasowego śpiewu solowego pojawił się śpiew antyfonalny oraz tzw. nieprzerywany śpiew wiernych (*cantus directaneus* lub *cantus in directum*). W tym czasie za sprawą papieża Grzegorza Wielkiego (590–604) powstała na Zachodzie nowa forma śpiewu kościelnego nazwanego śpiewem gregoriańskim.

Profesor Rak pisał o św. Grzegorzu Wielkim, że był „on niewątpliwie człowiekiem wielkim, który muzyce nadał piętno swego geniuszu, tkwiącego w porządku, pewnej równowadze i w zmyśle wielkiego piękna, wpływającego z głębokiej wiary”¹³. Grzegorz Wielki będąc pod wpływem śpiewów greckich, poświęcał dużo czasu wykształceniu śpiewaków oraz angażował się w rozwój śpiewów łacińskich, wprowadzając jednocześnie sporo zmian i poprawek.

Na rozwój śpiewu gregoriańskiego oddziaływały różne tradycje, między innymi śpiew gallikański oraz pochodzące z Jerozolimy śpiewy związane z adoracją krzyża. Powstawały również tzw. *sequentia cum prosa*, tzn. sekwencje z prozą. Romuald Rak za najważniejsze utwory, które powstały w wyniku reformy gregoriańskiej i późniejszego jej rozwoju, uznał: sekwencję na Wielkanoc *Victime paschali laudes*, której autorem był Wipo z Burgundii (†1039); *Veni Sancte Spiritus* na Zesłanie Ducha Świętego, przypisywane arcybiskupowi Stefanowi Langtonowi z Canterbury (†1228); hymn na Boże Ciało *Lauda Sion Salvatorem*, autorstwa św. Tomasza z Akwinu (†1274); *Stabat Mater dolorosa* ku czci Siedmiu Boleści Maryi oraz *Dies irae* z mszy żałobnej¹⁴.

11 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 471–473.

12 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 474.

13 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 476.

14 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 478; porównaj: Otto Ursprung, *Die Katholische Kirchenmusik* (Potsdam: Athenaion Verlag, 1931), 67–75.

Ważną postacią dla rozwoju muzyki liturgicznej był Gwidon z Arezzo, który w 1028 roku udoskonalił zapis nutowy. Od tego czasu zauważa się właściwe kształtowanie zachodniej pisowni nut, która została uzupełniona w XII wieku notacją menzuralną, tzn. notacją określającą wartość nut, natomiast XI i XII wiek to czas dynamicznego rozwoju i dalszego rozpowszechniania śpiewu gregoriańskiego. Wybitnymi kompozytorami i twórcami tamtego okresu byli m.in. Abelard (†1142) i Adam od św. Wiktora (†1192). Jako przykłady ks. Rak wskazuje oryginalne kompozycje tamtego czasu: *Gloria* i *Agnus Dei* z *Missa de Angelis* oraz *Credo III*.

Od późnego średniowiecza obserwuje się jednak odwrót od śpiewu gregoriańskiego na rzecz muzyki polifonicznej. Początki tych śpiewów sięgają X wieku. Śpiewowi gregoriańskiemu towarzyszył *vox organalis*, będący drugim głosem wykonywanym równolegle w kwartach, a z czasem w niektórych ośrodkach również w tercjach i kwintach. „Surowa równoległość głosów przemieniła się wkrótce w tzw. *discantus* (dyskant), czyli technikę prowadzenia głosów rozchodzących się, zbliżających i krzyżujących nawzajem. Z dyskantów łatwo było już przejść do innych form motetów i konduktów”¹⁵, których rozwój nastąpił w XII i XIII wieku i które używane były w liturgii.

Analizując rozwój muzyki stosowanej w liturgii, kolejnym ważnym okresem jest wiek XVI. Profesor Rak wskazał na trzy podstawowe, jego zdaniem, przesłanki, które wpłynęły wówczas na kształt muzyki w Kościele. Pierwszą było wystąpienie Marcina Lutera (†1546). Tłumaczenie Pisma Świętego na języki narodowe sprawiło, że zaczęto śpiewać psalmy w języku narodowym w czasie nabożeństw. Luter tworzył też pieśni, wykorzystując do nich łacińskie hymny, utwory ludowe lub dodając własne melodie¹⁶.

Drugą przesłanką była całkowita zapaść śpiewu gregoriańskiego. W związku z reformą nowej sztuki muzycznej usunięto z niego wszelkie ozdobne figury. Pojawiły się takie dzieła, jak *Editio Medicea* (1614–1615), które ze śpiewu gregoriańskiego uczyniły karykaturę, będącą zniekształconą formą chorałową.

Trzecią przesłanką była zmiana dokonana w obrębie celebracji nabożeństw. Pod koniec XVI wieku organy przestały służyć tylko do podtrzymywania śpiewu. Zaczęły powstawać szkoły organistowskie, co wywarło ogromny wpływ na późniejsze kształtowanie się muzyki liturgicznej.

Jak zaznaczył R. Rak, XVII wiek „przyniósł już tylko konsekwencje tego, co było zaczęte”¹⁷. W tym czasie powstają msze i części oficjów, w których wykorzystano instrumenty muzyczne. Pojawiają się nowe formy muzyczne, np. sonaty kościelne. Zagospodarowywano także każdą część Mszy Świętej, co pozbawiało liturgię momentów ciszy.

Wiek XVIII i XIX to okres muzyki religijnej, w której przeważały oratoria, kantaty, pasje i msze wykonywane przez chóry i orkiestry symfoniczne. W tym czasie powstające na użytek liturgii utwory coraz częściej prezentowano w salach koncertowych niż w kościołach.

15 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 480.

16 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 482.

17 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 483.

Te tendencje Rak oceniał negatywie, ponieważ taka muzyka coraz częściej zagłuszała istotę celebracji liturgicznej¹⁸.

Twórczość np. Wolfganga Amadeusza Mozarta (†1791) czy Josepha Haydna (†1809) miała znaczący wpływ na muzykę w ogóle, ale w liturgii powodowała wiele zamieszania, zamieniając jej istotę w koncert. Utwory tamtego czasu powstające z inspiracji religijnych nie miały ducha liturgicznego, ponieważ zdaniem R. Raka wierni byli skazani na całkowicie bierny udział w liturgii.

W 1884 roku na I Kongresie Muzyki Gregoriańskiej ważny wykład na temat śpiewu gregoriańskiego wygłosił ks. Józef Sarto, późniejszy patriarcha Wenecji i papież Pius X. Po latach pierwszy swój dokument motu proprio *Tra le sollecitudini* Pius X poświęcił muzyce kościelnej i śpiewowi gregoriańskiemu. Był to swego rodzaju przełom na drodze do przywrócenia właściwego miejsca muzyce w liturgii. Wreszcie Sobór Watykański II określił, że śpiew gregoriański to własny śpiew liturgii rzymskiej, dlatego należy mu się podczas sprawowanych celebracji liturgicznych pierwsze miejsce wśród innych rodzajów śpiewu (zob. KL 116).

W soborowej trosce Kościoła o śpiew i muzykę liturgiczną nie chodziło o ustanowienie prawideł estetycznych ani techniczno-kompozytorskich. Bardziej zależało tu na uchronieniu muzyki liturgicznej od tego, co mogłoby ją pozbawić cech szlachetności. Muzyka w liturgii zawsze spełniała ważną funkcję, którą jest *munus ministeriale*, tzn. funkcję służebną na rzecz liturgii. Muzyka nie była też celem samym w sobie, ale jak pisał Rak, miała służyć świętej liturgii. Stosując w niej określoną muzykę, zawsze chodziło o podniesienie, uświetnienie, głębsze, intensywniejsze oraz serdeczniejsze wyrażenie modlitwy zgromadzenia wiernych (zob. KL 112).

W swoich pastoralnych refleksjach R. Rak zaznaczał, że istnieje wiele trudności w propagowaniu właściwie dobranej muzyki liturgicznej oraz śpiewu gregoriańskiego. Współcześnie, zdaniem ks. Raka, śpiew gregoriański stał się śpiewem obcym. Człowiek, nawet głęboko wierzący, jest wychowywany na zupełnie innych zasadach muzycznych. Trzeba brać pod uwagę wpływ mediów: radia, telewizji, kina oraz koncertów i festiwali z muzyką współczesną, np. jazzowych. Aby ten trend został odwrócony, Kościół musiałby podjąć działanie promocyjne na wielką skalę, by upowszechnić śpiew gregoriański¹⁹.

Dla R. Raka zagadnienie śpiewu gregoriańskiego nie ograniczało się tylko do braku jego zrozumienia. Jego perspektywa, mając charakter teologicznopastoralny, koncentrowała się szczególnie intensywnie na sposobie uczestnictwa we Mszy Świętej²⁰.

18 Rak, „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”, 483.

19 „Gdyby wierni od młodości swojej słyszeli tylko śpiew gregoriański, byłby ten śpiew dla nich śpiewem masowym, powszechnym i nietrudno byłoby odczuć przeciętnemu człowiekowi jego piękno, podczas gdy dzisiejsi ludzie tego piękna wcale nie odczuwają”. Romuald Rak, „Śpiew gregoriański a przeżycie liturgiczne”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11, 6 (1958): 550.

20 Romuald Rak, *Msza Święta recytowana i śpiewana. Wskazania praktyczne* (Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1965), 9–11.

Realizacja postulatów Soboru Watykańskiego II odnośnie do promocji śpiewu gregoriańskiego (por. KL 116–117) kryje się w znalezieniu form pośrednich między „czystym” śpiewem gregoriańskim we Mszy Świętej a muzyką kościelną z elementami tego śpiewu, z zachowaniem zasad liturgicznych²¹. Ostatecznie zawsze chodzić będzie nie o sam śpiew, ale o doskonalsze uczestnictwo we Mszy Świętej.

Spśród zagadnień szczegółowych R. Rak wskazywał na potrzebę zwrócenia uwagi na śpiew *Credo* we Mszy Świętej. „Wyznanie wiary nicejsko-konstantynopolikańskie, z którym spotykamy się we Mszy Świętej, jest trudne do zrozumienia, zwłaszcza w swej części pierwszej; wymaga więc zastanowienia się i objaśnienia. Nie jest ono również łatwe do śpiewania. Stąd kapłani nie śpieszą się z wyćwiczeniem tego tekstu i chętnie zastopują go przez domówienie Składu Apostolskiego (...) lub też przez śpiew innych pieśni mniej lub więcej dostosowanych do wyznania wiary”²². Romuald Rak uważał, że w obecnej postaci tekst nasuwa spore trudności, ponieważ brakuje mu odpowiedniego podziału tematycznego, ułatwiającego zrozumienie wyznania wiary i jego śpiew.

W trosce o kształt muzyki kościelnej należy zwrócić uwagę na staranniejszy dobór śpiewów w liturgii. Zdaniem Raka ważne jest, aby wierni mieli dostęp do śpiewników i modlitewników²³. Ta uwaga wynika ze zwyczajów praktykowanych w diecezjach śląskich, gdzie większość kościołów miała dostateczną liczbę śpiewników przeznaczonych dla wiernych.

Innym wskazaniem jest potrzeba celebrowania Mszy Świętej ze śpiewem. Rak dostrzegał, że w uczestnictwie we Mszy Świętej widoczny był brak zaangażowania wiernych w śpiew²⁴. „Gdyby każda parafia знаła ich [pieśni] tylko tyle, ile zawiera «Śpiewnik Siedleckiego», byłoby dobrze”²⁵. Trzeba by systematycznie zająć się nauką śpiewu wiernych. Sposobności dostarczyć mogą nabożeństwa majowe lub październikowe i uczenie dzieci śpiewów liturgicznych. Dodatkowo alumni seminarium powinni je znać i powinni umieć wyćwiczyć je z wiernymi²⁶.

21 Romuald Rak ukazał szerzej problem polegający na wpływie muzyki świeckiej na współczesnego człowieka. Problem ten nie dotyczy tylko osób świeckich żyjących w świecie. „Kto spotyka się z alumnami dzisiejszych seminariów duchownych, ten wie, jaką muzykę przynieśli do seminariów, jakie piosenki śpiewają, jak trudno ich wychować do muzyki poważnej, nie mówiąc już o muzyce *par excellence* świętej – kościelnej. A co dopiero świeccy, którzy śpiew gregoriański słyszą rzadko. Jeżeli my każemy w kościele wiernym śpiewać melodie gregoriańskie, gdy oni co dopiero zamknęli, wychodząc z domu do kościoła, odbiornik radiowy z melodią jazzową, to nie ma mowy o tym, by muzyka kościelna ich pociągała i podobała się im. Bo sam śpiew to jeszcze nie wszystko. Trzeba, by znali liturgię, by znali teksty liturgiczne, najpierw w języku polskim, by sobie je dobrze przyswoili...”. Rak, „Śpiew gregoriański a przeżycie liturgiczne”, 551.

22 Romuald Rak, „Polski śpiew «Credo» we Mszy Świętej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 20, 2 (1967): 110–112.

23 Romuald Rak, „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12, 5 (1959): 515.

24 Ksiądz Rak swoje obserwacje dokonywał również na zachodzie Europy – w Niemczech, Francji, Rzymie czy Austrii. W niektórych parafiach wykonywano śpiew gregoriański. Badacz pisał: „Śpiewają naprawdę ślicznie. Ale lud milczy. To milczenie jest straszne. Ludzie milczą w czasie Mszy Świętej, milczą podczas procesji. Nieszporów w ogóle nie ma i nawet na pogrzebach wszystko odbywa się bez śpiewu”. Rak, „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”, 516.

25 Rak, „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”, 516.

26 Rak, „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”, 516.

Po upowszechnieniu śpiewu polskich pieśni można próbować wprowadzać pieśni łacińskie, ale do tego potrzeba odpowiednio wykształconych duchownych. Edukacja ta powinna odbywać się już na poziomie seminaryjnym i być kontynuowana w ramach tzw. formacji permanentnej osób duchownych²⁷. Należy również w tym zagadnieniu ująć odpowiednią formację i edukację organistów, którzy na co dzień kształtują muzyczną wrażliwość wiernych.

3. Muzyka beatowa a liturgia

Profesor Rak w swoich badaniach analizował również możliwości użycia muzyki beatowej w liturgii²⁸. Jego zdaniem taka muzyka w pewnym sensie szokuje przez jej rytm i instrumenty (perkusję i gitary)²⁹. Jak zaznaczył, „duże zróżnicowanie napięć i ekspresji może łatwo doprowadzić do większego czy intensywniejszego wzruszenia”³⁰. Z jednej strony udział w takiej liturgii z muzyką beatową wiąże się z silnymi emocjami, które ta muzyka potęguje, z drugiej jednak warto zadać pytanie: czy pomaga to w lepszym uczestnictwie w liturgii? Zdaniem ks. Raka muzyka beatowa nie spełnia takiej funkcji³¹.

Uzasadniając swoją tezę, R. Rak odwoływał się do roli i funkcji muzyki liturgicznej, która powinna cechować się świętością i doskonałością formy. Te cechy, zdaniem Raka, w muzyce liturgicznej dotyczą dzieł trwałych i poważnych, wykluczających banalność. Kościół tę muzykę uważa za własną i dopuszcza do liturgii świętej. „Nie wszystko więc co sakralne i nie wszystko co religijne nadaje się do kultu, tylko to [nadaje się do kultu], co Kościół uznał za liturgiczne”³².

Należy zwrócić uwagę, że Rak nie odrzucał muzyki, którą określić można mianem muzyki religijnej. W swoich badaniach analizował ówczesne nowe sposoby wyrażania wiary. W twórczości tej, napisał badacz, „zauważamy na pewno jakiś autentyzm, cechujący dzisiejszą młodzież, ale słowa te nadają się właśnie doskonale do muzyki religijnej, nigdy zaś liturgicznej”³³. Muzyka liturgiczna nie jest nigdy celem samym w sobie,

27 Romuald Rak wyjaśniał, że jeżeli duchowni „nie będą umieli nauczyć wiernych polskiej pieśni mszalnej, to jak wyćwiczą z nimi *Kyrie* czy *Gloria* gregoriańskie? Otwiera się wielkie pole pracy dla profesorów śpiewu w seminariach”. Rak, „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”, 516.

28 Romuald Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 22, 4–5 (1969): 249–262.

29 Muzyka beatowa lub bigbeatowa powstała jako muzyka taneczna w Liverpoolu. Ksiądz Rak pisał, że „tam powstał beat. Może jako protest. Młodzież chce w nim wyrazić całą swoją nudę czy beznadziejność, czy rozdarcie wewnętrzne, w jakim się znajduje. Muzycznie beat jest pewnym stylem z prostymi i stale powtarzającymi się figurami harmonicznymi z rytmicznym dodatkiem innych elementów rytmicznych (...), co w sumie tworzy specjalną rytmikę, charakterystyczną dla beatu. W tych figurach młodzież się wyraża, zwłaszcza jeżeli podstawi się pod nie głębokie i przejmujące teksty”. Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 261.

30 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 249.

31 „To wszystko wciąga całego człowieka. To ma coś wspólnego z ekstazą. I muszę powiedzieć, że melodie, śpiewy i wykonanie nie były złe. Niektóre mi się nawet podobały. A jednak miałem wrażenie, że tu jest coś nie w porządku. Natychmiast powstały pewne wątpliwości...”. Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 249.

32 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 252.

33 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 253.

ma natomiast funkcję służebną (zob. KL 112). „Jest tylko tłem i to bardzo delikatnym. Kościół może się w ogóle obyć bez muzyki, bez akompaniamentu” (sic!)³⁴. Rak zaznaczał, że jeżeli dopuszcza się muzykę, np. organową, to czyni się to dla podtrzymania śpiewu, który ma funkcję służebną wobec słowa, natomiast we współczesnej muzyce religijnej, np. beatowej, dźwięk instrumentów oraz rytm wychodzą na pierwszy plan – zdaniem Raka melodia również pełni funkcję służebną wobec słowa. W przypadku muzyki beatowej jest odwrotnie. Pisał: „dlatego teologicznie rzecz biorąc, muzyka beatowa i wszelka inna taneczna lub rytmiczna, która będzie jej kontynuacją, nie jest i nie może być muzyką liturgiczną, gdyż uzurpuje sobie supremację nad słowem”³⁵.

Poniekąd na marginesie, omawiając argumenty teologiczno-liturgiczne braku zasadności zastosowania muzyki beatowej w liturgii, Profesor Rak w swoim artykule *Muzyka „beatowa” w Kościele?* zwrócił również uwagę na kwestię stosowania kolęd i ich miejsca w liturgii. Pisał, że ich adaptacja w liturgii w znacznej mierze była możliwa, ponieważ w polskich uwarunkowaniach zrezygnowano z tanecznego charakteru tych utworów, przenosząc je do liturgii. Ich wykonywanie nabrało, zdaniem ks. Raka, poważnego charakteru. Profesor Rak uważał, że na przełomie lat 60. i 70. XX wieku w Polsce dosyć jasno ukształtowało się rozróżnienie na kolędy i pastorałki, czego efektem było niestosowanie w liturgii tych drugich. W doborze kolęd podczas celebracji liturgicznych ks. Rak zalecał ostrożność. Pisał bowiem, że „słowa niepoważnych kolęd wychowały naszych wiernych przez długie dziesiątki lat, a nawet wieki w pewnym infantylizmie religijnym”³⁶. Zdaniem Raka tylko nieliczni wierzący potrafili dostrzec misterium wcielenia w celebrowanej liturgii. „Gdyby wierni tę refleksję mieli, nie opuściliby nigdy Komunii Świętej, a tym bardziej Mszy Świętej”³⁷. W ten sposób Rak postulował także rewizję dotychczasowego duszpasterstwa eucharystycznego³⁸. Mniejszy nacisk powinien spoczywać na tradycji i zwyczajach, większy natomiast na przeżyciu religijnym i osobistym doświadczeniu

34 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 254.

35 Dla Raka było jasne, że tej łączności muzyka beatowa nie zbuduje ani też żadna inna współczesna muzyka religijna użyta do celów liturgicznych. Wynika to z tego, że nie zwraca ona uwagi na to, co w liturgii istotne, lecz kieruje uwagę na rytm, na perkusję lub inne instrumenty tworzące hałas. Romuald Rak uważał, że to właśnie przeszkadza liturgicznej postawie wewnętrznej. „Muzyka beatowa przedstawia sama w sobie pewnego rodzaju rozdarcie i powoduje je u człowieka (...). Nie ma w niej skupienia, ciszy i harmonii wewnętrznej. Bóg to porządek. Zewnętrzny udział człowieka w liturgii to również porządek. Wierni, którzy uczestniczą we Mszy Świętej, w której grano utwory beatowe, znajdują się w pewnym nieporządku. Nie mogą np. określić tego, co było istotne. Pytani, co sądzą o całości Mszy Świętej, nie mogli nic powiedzieć o głoszonem Słowie Bożym, o tekstach liturgicznych, mówili natomiast tylko o beacie. To zauważali i to przeżyli. Reszty nie. Bo są wewnętrznie rozdarci”. Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 257.

36 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 255.

37 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 255.

38 Profesor uważając, że należy przeprowadzić reformę całego duszpasterstwa, ostrymi słowami ujmował swoje postulaty, które miałyby skłonić środowiska kościelne do reformy. „Kolędy przyciągają do kościoła i na Msze Święte tych katolików, którzy przez cały rok nie przychodzą. Właśnie. Cóż nam z tego, że na Boże Narodzenie przyjdą, a potem przez cały rok nie przychodzą i tkwią w grzechu? Radość (...) kapłanów w czasie Bożego Narodzenia powinna zamienić się w smutek, bo powinni pytać, dlaczego ci ludzie nie przychodzą w późniejszym okresie? Gdzie leży błąd? Błąd leży w tym, że ludzie ci przychodzą sobie «pośpiewać», a nie mają pojęcia, co się dzieje na ołtarzu”. Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 256.

obecności Boga w liturgii i życiu codziennym. Z powyższych analiz wynika jednoznacznie, że współczesna muzyka zawierająca treści religijne, w tym muzyka beatowa, nie jest tożsama z muzyką liturgiczną, a zatem nie nadaje się do kultu liturgicznego. Romuald Rak napisał wprost, że „wszelkie dotychczasowe eksperymenty powinny być natychmiast zakazane”³⁹.

Ważnym aspektem badań nad stosowaniem muzyki w liturgii są analizy socjologiczne, które prowadził R. Rak⁴⁰. Były to badania pionierskie. W opracowaniach tych chodziło o ukazanie społecznych uwarunkowań muzyki. Księdza Raka interesowały dwie kwestie natury socjologicznej, które zawarł w dwóch pytaniach: „Od jakich czynników zależy stan muzyki kościelnej w Polsce?” oraz „Na ile muzyka i śpiew wiążą wiernych między sobą, przez co czują się oni wspólnotą?”⁴¹.

Szukając odpowiedzi na pierwsze pytanie, profesor Rak napisał, że muzyka liturgiczna oraz jej stan zależą najpierw od odbiorców, tzn. wiernych uczestniczących w sprawowanej liturgii. Po drugie, stan muzyki w Kościele zależy w dużym stopniu od przedstawicieli hierarchii, głównie biskupów i prezbiterów. A ostatecznie stan muzyki liturgicznej uzależniony jest od finansowania jej twórców, wykonawców oraz kompozytorów⁴².

4. Problem biernej postawy liturgicznej

Profesor Romuald Rak obserwował pogłębiającą się tendencję do biernej postawy wśród uczestników zgromadzeń liturgicznych. Badacz dostrzegał korelację między wykształceniem a bierną postawą w liturgii. „Im bardziej ktoś jest wykształcony, tym mniej śpiewa”⁴³. Poza tym można też dostrzec postawę odrzucającą jakikolwiek element emocjonalny w liturgii, np. w śpiewie⁴⁴. Z analiz R. Raka wynikało, że opisywany stan był wyzwaniem dla ówczesnego duszpasterstwa, zwłaszcza eucharystycznego.

39 Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 260. Przytoczony cytat ks. Rak wyjaśniał następująco: „Wiernym, a zwłaszcza młodzieży, która do tego się już «zdążyła» przyzwyczaić, należy to spokojnie wytłumaczyć, chociaż wydaje się, że młodzież wyżej podane argumenty łatwiej zrozumie aniżeli niektórzy kapłani, którym brakuje dokształcania się teologicznego i liturgicznego”. Rak, „Muzyka «beatowa» w Kościele?”, 256.

40 Nauka ta zajmuje się badaniem sztuki muzycznej w perspektywie roli, jaką może pełnić w różnych społecznościach oraz grupach, warstwach i klasach społecznych. Przedmiotem zainteresowania socjologii muzyki jest również sztuka muzyczna rozumiana jako zjawisko społeczne. Chodzi o te aspekty muzyki, które decydują o jej społecznym charakterze. Ivo Supićić, *Wstęp do socjologii muzyki*, tłum. Stefan Zalewski (Warszawa: PWN, 1969), 28.

41 Romuald Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 31, 3 (1978): 129–141.

42 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 130–135.

43 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 130.

44 Ksiądz Rak podjął próbę zebrania poglądów, które wpływają na brak zaangażowania w śpiew podczas liturgii. „Wielu z nich [współczesnych badaczy muzyki liturgicznej] stawia potrzebę śpiewu pod znakiem zapytania, a nawet śpiew całkowicie odrzucają. Twierdzą przy tym, że liturgia musi wyrażać prawdziwie ludzkie działania, do których m.in. należy mówienie. Śpiew jest dodatkowym językiem dla mówienia i wypacza sens słowa (...). Dodają też, że jeżeli Kościół zrezygnował z obcego języka, jakim była łacina, a uczynił to po to, by słowo było bardziej zrozumiałe, tak też powinien zrezygnować ze śpiewu, jako dodatkowego języka. Twierdzą oni też, że człowiek dzisiejszy ukierunkowany jest nie emocjonalnie, lecz racjonalnie, że człowiek stał się bardziej rzeczowym i trzeźwym. Śpiew tymczasem jest czymś powierzchownym i teatralnym, a nawet stał się środkiem

Bierność w śpiewie ma swoje źródło również w przekazie medialnym, który daje możliwość słuchania muzyki dobrze skomponowanej i wykonywanej. Natomiast słabym punktem duszpasterstwa na poziomie parafii była niska jakość proponowanej muzyki liturgicznej. „Wykonywanie muzyki w kościołach jest niekiedy poniżej wszelkiej krytyki”⁴⁵, napisał ks. Rak, stąd też coraz większe zainteresowanie mszami świętymi, które były przez celebransów recytowane. Problem ten dotyczył szczególnie ośrodki wielkomiejskie, gdzie mieszkało wiele osób z wykształceniem wyższym, stąd zmiany te zachodziły w sposób dynamiczny. Małe zainteresowanie śpiewem na poziomie parafii powodowało dalsze konsekwencje, np. zanik chórów kościelnych oraz brak wiedzy na temat muzyki liturgicznej.

Wykonywana podczas celebracji liturgicznych muzyka zależała również od pewnego „smaku muzycznego”, który dotyczył wrażliwości estetycznej i wyczucia muzycznego na poziomie liturgii. Liczne zmiany zachodzące w świadomości ludzi sprawiły, że śpiew gregoriański lub muzyka polifoniczna stały się dla wielu zupełnie obce.

Stan muzyki w Kościele zależy także od hierarchów Kościoła. Biskupi i prezbiterzy powinni czuć się zobligowani do dbania w pierwszej kolejności o muzyczne wykształcenie duchowieństwa. Ksiądz Rak pisał, że potrzeba „zasygnalizować pewną obojętność, gdy chodzi o sztukę muzyczną i śpiewy w Kościele”⁴⁶. Problem ten widać było zarówno w poszczególnych diecezjach, jak i w ramach Konferencji Episkopatu Polski. „Nie czyni się w ogóle niczego, by wychowywać do właściwego przyjęcia muzyki kościelnej i do zaangażowania się w nią (...). Podkomisja Episkopatu dla spraw Muzyki Sakralnej mało zajmuje się muzyką, praca jej ogranicza się właściwie do oceny i zatwierdzenia melodii dla tekstów w języku polskim. Nikt też nie jest zainteresowany [spośród hierarchów kościelnych] zamówieniami na muzykę kościelną”⁴⁷. Na poziomie diecezji Rak dostrzegał braki w wykształceniu organistów ze względu na likwidowane szkoły organistowskie. „Wielu biskupów nie zrobiło nic w tym kierunku. Podobnie jest z pracami diecezjalnych komisji do spraw muzyki sakralnej”⁴⁸.

Dla dobrego rozwoju muzyki potrzebne są właściwe warunki ekonomiczne. Troska o muzykę liturgiczną wiąże się z określonymi wydatkami, które trzeba ponieść, aby działalność muzyczna była pielęgnowana i rozwijana, np. przez zapewnienie odpowiedniego przygotowania muzycznego kadry nauczycielskiej⁴⁹. Romuald Rak postulował również

oszukiwania człowieka czy środkiem manipulacji, stąd konieczna będzie pewna desakralizacja liturgii, którą trzeba ściągnąć na ziemię, bo buja w niebiosach. Kto nie śpiewa w domu lub w innych okolicznościach życia – tak powiadają – ten nie powinien śpiewać w kościele”. Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 130–131.

45 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 131.

46 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 132.

47 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 132.

48 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 132.

49 Ksiądz Rak wyrażał się wręcz z pewną rozpaczą o obecnym finansowaniu śpiewu i nakładach, jakie Kościół przeznacza na tę dziedzinę życia duszpasterskiego. „Aż zazdrość człowieka bierze, gdy czyta, jak w ciemnym średniowieczu muzycy byli opłacani. Dziś sprawa wynagradzania muzyków jest swoistym skandalem. Weźmy dla przykładu wynagrodzenie naszych organistów. Nie udaje się zresztą ustalić dla nich poborów. Na przeszkodzie stają tutaj: brak odpowiednich studiów wśród organistów oraz skąpstwo niektórych pracodawców, którzy twierdzą, że za godzinę gry na organach w ciągu dnia nie można ich opłacać tak, jak opłaca się pracownika za 8 godzin pracy.

utworzenie kościelnych wydawnictw muzycznych. Chodziło mu o takie instytucje, które działając w sposób niekomercyjny, dbałyby o dobro muzyki kościelnej, drukując np. śpiewniki, modlitewniki lub produkując płyty.

Jakość muzyki liturgicznej zależy również od tych, którzy ją komponują i tworzą. Zdaniem Raka należy położyć nacisk na uświadamianie twórców muzycznych, aby nie ulegali presji współczesnych trendów, ale tworzyli w myśl przyjętych i wypracowanych przez Kościół kanonów.

W swoich badaniach R. Rak wskazał również na pozytywne strony w postawie kapłanów i osób świeckich. Podkreślał starania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie oraz Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, których działania stanowiły próbę umacniania pozycji muzyki liturgicznej. Profesor Rak również prace niektórych komisji do spraw muzyki sakralnej w wielu diecezjach przyjmował z uznaniem. Poza tym byli także profesorowie muzyki kościelnej w niektórych seminariach, którzy w opinii ks. Raka żywo angażowali się w proces formacji muzycznej alumnów. Godna uznania była również praca wielu organistów na rzecz upowszechniania aktywnej postawy w śpiewie liturgicznym. Romuald Rak pisał: „Jak bardzo chcielibyśmy, by, tak jak oni, wszyscy inni w Polsce pracowali i by muzyka i śpiew kościelny rozwijały się tak jak dawniej, gdzie punktem honoru było należenie do chóru kościelnego czy komponowanie utworów kościelnych, czy mecenat ze strony biskupów”⁵⁰.

5. Rola muzyki liturgicznej w twórczości ks. Romualda Raka

Muzyka w społeczności od zawsze pełni ważną funkcję integracyjną, odgrywa rolę wspólnototwórczą oraz służy psychosocjologicznej unifikacji jednostek. Muzyka liturgiczna pozwala wspólnocie tworzyć postawę jedności (łac. *unanimitas*). Zdaniem ks. Raka również dzięki wspólnemu śpiewowi lepiej uwidacznia się charakter hierarchiczny i społeczny liturgii⁵¹.

Muzyka liturgiczna ma także charakter funkcjonalny, którego fundamentem jest służebność wobec liturgii. Towarzyszy ona słowu Bożemu, otwierając na nie wiernych i umożliwiając prowadzenie dialogu. W przypadku muzyki liturgicznej istnieje ścisła zależność między muzyką a słowem w sprawowanej liturgii.

Źródłem funkcji wspólnototwórczej muzyki liturgicznej jest pierwiastek emocjonalny i racjonalny. „Brak jednego pierwiastka będzie powodować wykoślawienie istoty śpiewu i muzyki kościelnej. Obydwa pierwiastki stanowią równowagę i gwarantują, że śpiew kościelny i muzyka będą na pewno miały charakter wspólnotowy i wspólnototwórczy”⁵².

Tego rodzaju nastawienie nie wpłynie korzystnie na rozwój gry organistów, którzy szukać będą zawsze dodatkowej pracy, nie będzie też dyrygentów chórów kościelnych. Tu najlepiej widać, jak muzyka kościelna zależna jest od warunków ekonomicznych”. Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 133.

50 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 134–135.

51 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 135.

52 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 136–137.

Ks. Rak powołując się na badania w zakresie socjologii muzyki, wskazywał, że wyróżniano wśród ludzkich przeżyć emocje przynoszące uspokojenie, ulgę oraz związane z zadowoleniem. Muzyka liturgiczna emocji artystycznych „nie dostarcza albo dostarcza ich w rzadkich przypadkach”⁵³. Jednak zgromadzeniu liturgicznemu od wieków towarzyszą emocje wtórne związane z ulgą i uspokojeniem. Mimo iż sama muzyka nie zawsze przynosi emocje słuchaczowi, to czynnikiem, który je wzmaga, jest wiara człowieka. Emocje związane z zadowoleniem mogą również, zdaniem Raka, być rezultatem wspólnego śpiewu całego zgromadzenia: „potężnego śpiewu tysięcy uczestników”⁵⁴. Paradoksalnie zadowolenie wiernych może być spotęgowane różnymi granicznymi doświadczeniami egzystencjalnymi. W takim wypadku stanowi ono pewnego rodzaju przeciwwagę do negatywnych emocji rodzących się poza zgromadzeniem liturgicznym. Ksiądz Rak uważał także, że śpiew jest konieczny w celu wzmocnienia przekazu liturgicznego, zatem powinien być stosowany w posłudze duszpasterskiej jak najczęściej.

Czynnik racjonalny, z którym R. Rak utożsamiał surowy chorał ewangelicki, kojarzył się badaczowi z melodiami doryckimi, hipodoryckimi oraz frygijskimi. W liturgii katolickiej również istnieje potrzeba pierwiastka racjonalnego, tzn. zrozumiałej, poprawnej teologicznie, uporządkowanej treści, która angażuje intelekt człowieka, a nie tylko jego emocje czy zmysły. Chodzi o pełniejsze, bardziej świadome i zbiorowe w niej uczestnictwo. Jednak emocje tkwią, zdaniem ks. Raka, bardzo głęboko w naturze człowieka, dlatego należałoby większy nacisk w kolejnych badaniach położyć na ich aspekt religijny związany ze śpiewem i muzyką kościelną oraz dynamiką procesów emocjonalnych, by lepiej zrozumieć, jaką rolę odgrywają emocje w celebrowanej liturgii. To jest zadanie dla przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, tj. pastoralistów, liturgistów, ale również muzykologów i socjologów zainteresowanych problematyką muzyki liturgicznej.

Zakończenie

Wśród kluczowych wątków zawartych w twórczości ks. R. Raka należy wskazać badania nad ewolucją muzyki liturgicznej na przestrzeni wieków, podkreślanie służebnej roli muzyki względem liturgii, krytyczne podejście do nowoczesnych trendów muzycznych stosowanych w liturgii oraz pionierskie analizy z zakresu socjologii muzyki.

Twórczość Profesora bogata jest we wskazania edukacyjne i formacyjne. Ksiądz Rak kładł duży nacisk na potrzebę systematycznej formacji muzycznej alumnów w seminariach, organistów oraz dbałość o poziom artystyczny schol parafialnych.

Z przytoczonych analiz płynie kilka wniosków. Muzyka liturgiczna stanowi w twórczości ks. R. Raka narzędzie jedności. Wspólny śpiew jest czynnikiem budującym wspólnotę i podkreśla społeczny charakter liturgii. Ważnym postulatem jest konieczność reform duszpasterstwa w obszarze muzyki liturgicznej. Stan tej muzyki w dużej mierze zależy

53 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 137.

54 Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 137.

od przełożonych kościelnych. Ksiądz Rak postulował m.in. regularne spotkania wszystkich przewodniczących diecezjalnych komisji do spraw muzyki sakralnej dla lepszej koordynacji działań⁵⁵. W trosce o jakość muzyki liturgicznej, zdaniem R. Raka, należy zadbać o zapewnienie odpowiednich środków finansowych dla twórców i wykonawców, w tym godziwego wynagrodzenia organistów.

Priorytetem dla Kościoła powinna być jakość nad nowoczesnością. Adaptacja świeckich trendów muzycznych w liturgii jest szkodliwa dla *sacrum*. Należy dążyć do popularyzacji śpiewu gregoriańskiego.

Autor analizy publikacji księdza Romualda Raka napotykał na różne trudności. Dużym wyzwaniem okazał się język stosowany w publikacjach, które miały różny charakter. Część z tekstów miała charakter typowo naukowy, inne miały charakter popularyzujący tematykę muzyki liturgicznej. Niektóre fragmenty charakteryzowały się dużą emocjonalnością, szczególnie dotyczące problemu nadużyć w stosowaniu muzyki w liturgii. Niemniej jednak niektóre diagnozy i postulaty R. Raka mimo upływu lat wydają się cały czas aktualnym wyzwaniem dla współczesnego Kościoła w Polsce.

Bibliografia

- Colling, Alfred. *Die religiöse Musik*. Aschaffenburg: Paul Pattloch Verlag, 1957.
- Drzycimski, Arkadiusz. „Odnova wychowania eucharystycznego w ujęciu ks. Romualda Raka (1920–2003). Ujęcie historyczno-pastoralne”. W: *Wychowanie i katecheza w służbie Polakom w kraju i na emigracji*, red. Paweł Mąkosa, 106–130. Lublin: Pronoia, 2018.
- Pawlak, Ireneusz. *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*. Lublin: Polihymnia, 2001.
- Rak, Romuald. *Msza Święta recytowana i śpiewana. Wskazania praktyczne*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1965.
- Rak, Romuald. „Muzyczne instrumenty w Piśmie Świętym”. W: *Podręczna encyklopedia biblijna*. T. 2 (M–Z), red. Eugeniusz Dąbrowski, 121–126. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1959.
- Rak, Romuald. „Muzyka «beatowa» w Kościele?”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 22, 4–5 (1969): 249–262.
- Rak, Romuald. „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 31, 3 (1978): 129–141.
- Rak, Romuald. „Muzyka w Piśmie Świętym”. W: *Podręczna encyklopedia biblijna*. T. 2 (M–Z), red. Eugeniusz Dąbrowski, 121–126. Poznań–Warszawa–Lublin: Księgarnia św. Wojciecha, 1959.
- Rak, Romuald. „Polski śpiew «Credo» we Mszy Świętej”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 20, 2 (1967): 110–112.

55 „Od biskupów trzeba żądać, by przewodniczącymi mianowali ludzi poważanych i piastujących swoje stanowisko stale, a nie zmieniać ich co roku”. Rak, „Muzyka kościelna w Polsce w aspekcie socjologicznym”, 140.

- Rak, Romuald. „Śpiew gregoriański a przeżycie liturgiczne”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 11, 6 (1958): 550–552.
- Rak, Romuald. „Śpiew ludowy na mszy śpiewanej”. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 12, 5 (1959): 515–516.
- Rak, Romuald. „Zarys dziejów śpiewu i muzyki w liturgii Kościoła”. W: *Wprowadzenie do liturgii*, red. Franciszek Blachnicki, 469–487. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1967.
- Reginek, Antoni. „Działalność muzyczna ks. prof. Romualda Raka w archidiecezji katowickiej”. *Ateneum Kapłańskie* 162, 3 (2014): 504–510.
- Supićić, Ivo. *Wstęp do socjologii muzyki*. Tłum. Stefan Zalewski. Warszawa: PWN, 1969.
- Ursprung, Otto. *Die Katholische Kirchenmusik*. Potsdam: Athenaion Verlag, 1931.

Cytowanie chicagowskie:

- Drzycimski, Arkadiusz. „Muzyka liturgiczna w twórczości teologicznopastoralnej ks. prof. Romualda Raka (1920–2003)”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 33 (2026): 27–41. DOI: 10.18276/skk.2026.33-02.

Cytowanie oksfordzkie:

- Drzycimski A. *Muzyka liturgiczna w twórczości teologicznopastoralnej ks. prof. Romualda Raka (1920–2003)*. „*Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie*” 33 (2026), s. 27–41. DOI: 10.18276/skk.2026.33-02.

Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków | Wydział Teologiczny – Sekcja w Tarnowie
ORCID: 0000-0003-3929-6008, e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl

JEZUS CHRYSZTUS – PRAWDZIWY BÓG. DROGI PROWADZĄCE DO CREDO NICEJSKIEGO

Streszczenie

Sobór Nicejski (325) zdefiniował raz na zawsze doktrynę Kościoła dotyczącą bóstwa Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Do tego aktu doszło w rezultacie długiej i złożonej dyskusji teologicznej, która trwała prawie dwa wieki. Obrońcy ortodoksji musieli zmierzyć się głównie z grecką tradycją filozoficzną, która w obliczu tajemnicy wcielenia musiała zgodzić się na rezygnację z niektórych swoich utrwalonych zasad metafizycznych i przekonań, jak na przykład dotyczących postaci *deuterostheos*. Nie jest historycznie poprawne twierdzenie, że dla kultury helleńskiej była czymś naturalnym wiara, że Bóg stał się człowiekiem i że Jezus Chrystus posiada naturę boską. Dogmat boskości Chrystusa, wyrażony pojęciem *homoousios*, na pewno nie jest rezultatem mentalności greckiej, a zatem nie potrzebuje demitologizacji, jak postulowano w XX wieku. Wprawdzie pojęcie *homoousios* zaczerpnięto z tradycji filozoficznej, ale jego wykorzystanie ma charakter teologiczny, służąc uwypukleniu i umocnieniu czystej wiary biblijnej.

Słowa kluczowe: Jezus Chrystus, Bóg, bóstwo, *homoousios*, arianizm, *deuterostheos*, platonizm średni

Abstract

JESUS CHRIST – TRUE GOD. PATHS LEADING TO THE NICENE CREED

The Council of Nicaea (325) defined once and for all the Church's doctrine concerning the divinity of Jesus Christ, the incarnate Son of God. This act came about as a result of a long and complex theological discussion that lasted almost two centuries. The defenders of orthodoxy had to deal mainly with the Greek philosophical tradition, which, in the face of the mystery of the Incarnation, had to agree to give up some of its established metaphysical principles

and beliefs, such as those concerning the figure of the *deuteros theos*. It is not historically correct to claim that it was natural for Hellenic culture to believe that God became man and that Jesus Christ had a divine nature. The dogma of the divinity of Christ, expressed by the concept of *homoousios*, is certainly not the result of Greek mentality and therefore does not need to be demythologized, as has been postulated in the 20th century. Although the concept of *homoousios* is taken from the philosophical tradition, its use is theological in nature, serving to emphasize and strengthen the pure biblical faith.

Keywords: Jesus Christ, God, divinity, *homoousios*, Arianism, *deuteros theos*, Middle Platonism

Wstęp

W pierwotnym procesie recepcji doktryny potwierdzonej przez I Sobór Nicejski w jego Credo zostało z biegiem czasu uznane za oczywiste to, że pierwszorzędnie broni ono bóstwa Jezusa Chrystusa. Nie oznacza to jednak, że problem bóstwa pojawia się dopiero w okresie kontrowersji ariańskiej. W chwili, gdy wiara chrześcijańska spotyka się z hel-lenizmem i filozofią grecką, co ma miejsce w połowie II wieku, wiara w bóstwo Jezusa Chrystusa jest spokojnie przyjmowana we wspólnocie chrześcijańskiej i kształtuje jej świadomość doktrynalną i obyczajową. Dochodzi się do niej drogą pewnej ewolucji, która ma miejsce w samym Nowym Testamencie¹. Gdy ta wiara utrwala się, stając się punktem odniesienia dla życia chrześcijańskiego i będąc konkretnie wyrażana w praktyce, szybko spotyka się z wrogą reakcją ze strony świata pogańskiego. Ta reakcja staje się dowodem historycznym, że Kościół w tym czasie już powszechnie wyznaje swoją wiarę w Jezusa Chrystusa jako Boga. Nie jest to jakieś ogólnikowe przekonanie, ani nie dochodzi się do niego drogą dedukcji. *Wykład prawdziwy* Celsusa jest bardzo ważnym świadectwem tej wiary chrześcijan; co więcej, nie ukrywa on także swojego zażenowania wobec tej wiary: „Wyznawcy Chrystusa zarzucają Żydom, iż oni nie uwierzyli w Jezusa jak w Boga”².

Ta wiara, chociaż nie była jeszcze sprecyzowana doktrynalnie (reguła wiary), miała swoje żywe centrum w doświadczeniu zbawienia i w kulcie chrześcijańskim. Uznaje to nawet Pliniusz w podstawowym pozachrześcijańskim świadectwie o Jezusie, które wywodzi się ze świata rzymskiego, w którym mówi, że chrześcijanie w swoim kulcie „śpiewają hymny ku czci Chrystusa jako Boga”³. Hipolit Rzymski potwierdza to w piśmie zatytułowanym

1 Giuseppe Segalla, *La cristologia del Nuovo Testamento* (Bologna: Paideia, 1985).

2 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 8; wersja w języku polskim: Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, tłum. Stanisław Kalinkowski (Warszawa: ATK, 1986), 92; Orygenes, *Contra Celsum* 2, 44; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 116–117.

3 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 3, 33, 3; wersja w języku polskim: Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. Agnieszka Caba na podst. tłum. Arkadiusza Lisickiego, *Źródła Myśli Teologicznej* 70 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 203; Pliniusz Młodszy, *Epistula* 10, 96, 7; Plinius Minor, *Epistularum Libri Novem. Epistularum ad Traianum Liber. Panegyricus*, ed. Mauritius Schuster (Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1992).

Mały labirynt skierowanym przeciw Artemonowi, zwolennikowi monarchianizmu⁴. Narodził się nawet specjalny gatunek literacki: *aretologia*, by w ramach liturgii głosić bóstwo Chrystusa i dokonane przez Niego dzieło odkupienia⁵. Euzebiusz z Cezarei, niejako podsumowując, podkreśla, że „wszystkie” pisma sprzed papieża Wiktora (zm. 199) mówią o „boskości Chrystusa”⁶. Jak więc przebiegało kształtowanie się doktryny boskości Jezusa Chrystusa przed Soborem Nicejskim?

1. Pierwotna wiara w bóstwo Jezusa Chrystusa

Przywołany wyżej fakt wyraźnie pokazuje, że dogmat bóstwa Chrystusa nie wyłonił się pod wpływem spotkania chrześcijaństwa z hellenizmem, ale jest znacznie wcześniejszy. Nie jest wynikiem jakiejś „czystej” spekulacji intelektualnej, ale najbardziej bezpośrednim wyrażeniem wiary i kultu Kościoła. Takie jest jego najbardziej właściwe tło, które stanowi kryterium formacyjne Kościoła i punkt odniesienia dla jego działalności ewangelizacyjnej. Poświadcza to już św. Justyn, który mówi o Chrystusie jako „Bogu adorowanym” (*Theos proskyneos*) przez chrześcijan, starając się uzasadnić to teologicznie na podstawie danych biblijnych⁷. Dopiero później te uzasadnienia zostaną bardziej rozbudowane, gdy pojawi się potrzeba apologii, czyli obrony tej wiary.

Gdy analizujemy pierwsze zastrzeżenia, z jakimi spotyka się wiara chrześcijańska, to zauważamy, że mają one przede wszystkim charakter *metafizyczny* i koncentrują się wokół faktu *narodzin – wcielenia*, odzwierciedlając „zgorszenie intelektualne” hellenizmu wobec wiary chrześcijańskiej⁸. Jest to główne zastrzeżenie, z którym spotkała się boskość

4 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 5, 28, 1–3; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 371.

5 Raniero Cantalamessa, *L'Omelia in ss. Pascha dello Ps. Ippolito di Roma* (Milano: Vita e pensiero, 1967), 161–168.

6 Euzebiusz z Cezarei, *Historia ecclesiastica* 5, 28, 4; Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, 373.

7 Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 38, 4; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012), 200; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 63, 5; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 231; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 68, 3.9; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 237–238; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 76, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 246; Justyn Męczennik, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 126, 1; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 302.

8 Obok zastrzeżeń metafizycznych, miały miejsce także zastrzeżenia etyczne, wynikające z „pokory Chrystusa” ukazanej zwłaszcza w przyjęciu krzyża i z odrzucenia „mądrości Greków”. Zwraca na nie uwagę już św. Paweł w 1 Kor 1,22–23. Nawiązanie do tego zagadnienia powraca u wielu ojców pisarzy starochrześcijańskich: Tertulian, „De carne Christi”, 5, 4, w: Tertulian, *Tertulliani Opera*, pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers (Turnhout: Brepols Editores Pontificii, 1954), 871–917; *Corpus Christianorum. Series Latina* (Turnhout: Brepols, 1954) (dalej CCL) 2, 876: „Crucifixus est Dei Filius: non pudet quia pudendum est”; Orygenes, *Contra Celsum* 3, 44; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 164; Orygenes, *Contra Celsum* 4, 47; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 214–215; Orygenes, *Contra Celsum* 6, 12; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 295–296; Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione* 53; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, tłum. Michał Wojciechowski, *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* 61 (Warszawa: ATK, 1998) 72; Augustyn, *Confessiones* 7, 18; wersja w języku polskim: Augustyn, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak (Warszawa: Wydawnictwo Znak, 1992), 205–206.

Chrystusa w świecie greckim. W *Credo* nicejskim wyraża się ten fakt w sposób wyjątkowo widoczny, jeśli spojrzy się na jego poszczególne sformułowania, opisujące postać Chrystusa. Zastrzeżenie metafizyczne w stosunku do bóstwa Chrystusa zrodziło się w hellenizmie przede wszystkim w kontekście rozumienia transcendencji Boga i przygodności historycznej Jezusa Chrystusa⁹.

1.1. Transcendencja Boga

W jaki sposób helleńska wizja transcendencji Boga wpłynęła na zakwestionowanie bóstwa Chrystusa, dobrze jest widoczne w zastrzeżeniach pod adresem chrześcijan sformułowanych przez Celsusa. Podstawowe przekonanie, które tutaj wchodzi w grę, dotyczy uznania niemożliwości rzeczywistej i osobistej interwencji Boga w świecie i w dziejach. Celsus stara się wykazać, że taką interwencję należy wykluczyć zarówno „od strony Boga”, jak i „od strony świata”. Wykazuje to w oparciu na pryncypiach filozofii greckiej, pomijając nawet rywalizację i głębokie różnice zachodzące między stoikami i platonikami. W świetle platonizmu Bóg nie może rzeczywiście i bezpośrednio interweniować w świecie; w świetle stoicyzmu świat nie może przyjąć takiej interwencji z zewnątrz. Argumentacja Celsusa jest następująca: jeśli „Bóg osobiście zstępuje do ludzi”, jak utrzymują chrześcijanie, to – jego zdaniem – zakłada to dokonanie się zmiany w świecie, a przecież „jeślibyś zmienił tu jakiś najdrobniejszy szczegół, wstrząśniesz i zniszczysz wszystko”¹⁰.

Wykorzystując stoicką koncepcję wszechświata zamkniętego w sobie i niezmiennego w swoim porządku, który nie dopuszcza interwencji z zewnątrz, ponieważ nic poza nim nie istnieje, Celsus zauważył ze szczególną jasnością jedno z najgłębszych przejawów specyfiki chrześcijaństwa i głębokiej rewolucji, jaką zakłada i jaka rzeczywiście później dokona się w rozumieniu świata i dziejów. Wiara chrześcijańska oprze się na przekonaniu, wyraźnie obecnym już w Starym Testamencie, że Bóg może działać i rzeczywiście działa w dziejach, a w konsekwencji także w życiu ludzkim, co jest oznaką Jego panowania nad światem i jego wydarzeniami¹¹.

Świat grecki jest poniekąd światem bez dziejów; jest wiecznym porządkiem, w którym czas nie ma praktycznie żadnego znaczenia, zarówno w przypadku, gdy zawsze zostawia taki sam porządek w sobie, czy też wtedy, gdy rodzi następstwo wydarzeń, które zawsze powracają do punktu wyjścia, zgodnie z ich cyklicznym nawrotem. Idea przeciwna, to znaczy, że w rzeczywistości są możliwe zmiany radykalne, absolutne inicjatywy, prawdziwe inwencje – jednym słowem – że są dzieje i dokonuje się postęp w sensie ogólnym,

9 Raniero Cantalamessa, „La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio In Cristo”, *Teologia* 1 (1976): 338–354; Enrico Norelli, „Gesù nel cristianesimo delle origini (I–II) secolo. Dall’annuncio al canone”, w: *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14–17 novembre 2000* (Pisa: Edizioni Plus, Università di Pisa, 2001), 79–105.

10 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 8; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 92.

11 Louis Bouyer, *La Bible et l’Évangile. Le sens de l’Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme* (Paris: Editions du Cerf, 1958), 39–56.

jest nie do przyjęcia przed wejściem chrześcijaństwa w świat starożytny. Stąd też jest zrozumiałe, że jego wejście w ten świat dokonało głębokiego przewrotu w mentalności hellenńskiej odnośnie do rozumienia świata i dziejów¹².

Wśród inicjatyw Bożych, które wywołują radykalne zmiany i tworzą nowość, dając światu dramatyczne oblicze, wcielenie – wraz ze stworzeniem i paruzją – stanowi jeden z zasadniczych momentów. Celsus, wierny przede wszystkim platonizmowi, większe znaczenie nadał drugiemu aspektowi zagadnienia, a mianowicie niemożliwości ze strony Boga dokonania osobistej interwencji w świecie z powodu Jego transcendencji. Na tej podstawie boskość Chrystusa zostaje zakwestionowana jako związana z faktem wcielenia. Człowieczeństwo Chrystusa uniemożliwia – z filozoficznego punktu widzenia – uznanie Jego boskości. Wychodząc od znanego pryncypium platońskiego: „Nullus deus miscetur hominibus” – Bóg się z człowiekiem nie wdaje¹³, Celsus uznaje nawet za gorszące stwierdzenie, że jakiś Bóg (Syn Boży) zstąpił na ziemię¹⁴. Świadczy o tym także Apolinary z Laodycei, gdy mówi: „Grecy i Żydzi nie chcą słyszeć mówienia o bogu zrodzonym z kobiety”¹⁵. Wcielenie niszczy boską prerogatywę niezmienności i zakłada rozkład¹⁶, degraduje transcendencję, ponieważ jeśli „Bóg osobiście zstąpił między ludzi”, to „jakoby porzucił swój tron”¹⁷.

Zgodnie z tym przekonaniem Celsus staje się rzecznikiem całej najbardziej autentycznej tradycji grecko-platońskiej, a tym samym także dezaprobaty w stosunku do chrześcijaństwa, która towarzyszy mu w całej jego fazie hellenńskiej. Tacjan odpowiada: „My jednak nie jesteśmy szaleńcami, takie są raczej wasze mity. Gdy bowiem mówicie o pochodzeniu bogów, jednocześnie głosicie, że są śmiertelni”¹⁸.

Rzeczywistym motywem tego wielkiego zgorszenia był platoński dualizm materii i ducha, który – połączony z nieobecnością idei stworzenia *ex nihilo* – prowadził do traktowania każdego kontaktu z rzeczywistością cielesną człowieka zawsze i koniecznie niepokojącą dla Boga. Według Celsusa – nawet jeśli Chrystus byłby Bogiem – po zmartwychwstaniu nie mógłby już ponownie zająć swojego miejsca obok Ojca, „albowiem Bóg nie przyjąłby

12 Ilaria Ramelli, *Tempo ed eternità in età antica e patristica. Grecità, Ebraismo e Cristianesimo* (Assisi: Cittadella editrice, 2015), 23–48.

13 Platon, *Uczta* [203a], tłum. Władysław Witwicki (Warszawa: PWN, 1992), 76. Pryncypium platońskie upowszechnił Apulejusz z: Apulejusz z Madaury, „De deo Socratis” 4, w: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. Kazimierz Pawłowski, Biblioteka Klasyków Filozofii (Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2002), 3–40; Ilaria Ramelli, „Accuse anticristiane riflesse nelle opere di Apuleio (II secolo)”, w: Ennio Innocenti, Ilaria Ramelli, *Gesù a Roma* (Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007), 333–350.

14 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 2; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 185.

15 Apolinary z Laodycei, frag. 49, w: Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904), 216.

16 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 14; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 192.

17 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 5; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 188.

18 Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos* 21, 4; wersja w języku polskim: Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, w: *Pierwsi apologeti greccy*, tłum. Leszek Misiarczyk, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004), 335.

na powrót Ducha, którego wydał z siebie, gdyby ten był splamiony naturą ciała”¹⁹. Skrajnie negatywne spojrzenie na ludzkie narodziny, będące konsekwencją egzystencjalną dualizmu metafizycznego, pojawia się za każdym razem, gdy filozof pogański ma mówić o wcieleniu. Celsus mówił z oburzeniem: „Ciało Boże nie mogłoby zostać spółdzone tak, jak ty zostałeś spółdzony”²⁰. A w innym miejscu tak rozumuje: „Jeżeli Bóg chciał zesłać swego Ducha, czyż miał tchnąć Go w łono kobiety? Potrafił przecież stworzyć ludzi, mógł zatem i dla swego Ducha ulepić ciało i nie umieszczać go w tak nieczystym miejscu”²¹.

To negatywne spojrzenie było tak silne i powszechne, że zostali nim zarażeni również sami chrześcijanie, a tym samym została otwarta droga prowadząca do gnostycyzmu. Podczas gdy w świecie pogańskim zgorszenie jest rozwiązywane przez zanegowanie boskości Chrystusa, to w świecie chrześcijańskim zostało rozwiązane przez gnostyków za pośrednictwem zanegowania Jego prawdziwego człowieczeństwa (doketyzm).

1.2. Przygodność historyczna Chrystusa

Inne zastrzeżenie odnośnie do boskości Jezusa Chrystusa jest związane z Jego przygodnością, czyli po prostu Jego historycznością.

Gdy Celsus dokonuje ataku na chrześcijaństwo, Justyn doprowadził już do końca wielkie przedsięwzięcie intelektualne, którym było utożsamienie Jezusa historycznego z uniwersalną i metafizyczną zasadą Logosu. Adolf von Harnack tak podsumował to dokonanie, wskazując na jego przełomowe znaczenie: „Najważniejszy fakt, jaki kiedykolwiek dokonał się w historii doktryn chrześcijańskich, sytuuje się na początku drugiego wieku, tego dnia, w którym apologetyci chrześcijańscy odkryli tę równoważność: Jezus Chrystus jest Słowem. (...) Zupełnie niezrozumiałe pojęcie «Mesjasz» zostało jednym posunięciem zastąpione pojęciem zrozumiałym; nieutralona i zmienna w swoim wyrazie chrystologia, znajdowała stały punkt oparcia, uniwersalna wartość Chrystusa zyskiwała solidnie uzasadnienie, a równocześnie rozjaśniała się jej tajemnicza relacja z boskością; świat, rozum, etyka zostały sprowadzone do jedności. Rzeczywiście przedziwna formuła!”²².

Celsus prawdopodobnie znał już ten zabieg, co jednak nie wystarczy do obalenia podniesionej przez niego krytyki. Orygenes zauważa: „Oskarża z kolei Celsus chrześcijan, jakoby «posługiwali się sofizmatami twierdząc, że Syn Boży jest własnym Słowem Boga»; uważa przy tym, że wspiera swój atak stwierdzając, iż «głosimy, że Słowo jest Synem Bożym, a nie przeciwstawiamy czystego i świętego Słowa, lecz nędznego człowieka, ubiczowanego i przybitego do krzyża»”²³.

19 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 72; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 333. Porównaj także: Tertulian, *Adversus Marcionem* 3, 11, 7; wersja w języku polskim: Tertulian, *Przeciw Marcyonowi*, tłum. Stefan Ryznar, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58 (Warszawa: ATK, 1994), 117; Tertulian, „De carne Christi” 4, 1, w: Tertulian, *Tertulliani Opera*, pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers (Turnhout: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954), 871–917: CCL 2, 878.

20 Orygenes, *Contra Celsum* 1, 69; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 85.

21 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 73; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 333.

22 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrichs, 1901), 127.

23 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 31; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 110.

Przytoczona wypowiedź streszcza całe zgorszenie intelektualne Greka, który widzi naruszoną najbardziej nienaruszalną i świętą z barier istniejących w świecie – barierę między światem tu i ponad, między światem idealnym, uniwersalnym i wiecznym a światem przygodnym i stającym się, między światem Absolutu i światem historycznym. Logos, będący uniwersalną zasadą rozumienia świata, staje się człowiekiem, który się narodził, żył i umarł w pewnej chwili dziejów i w pewnym miejscu na ziemi. Tutaj w najwyższym stopniu wyraża się nikłe znaczenie religijne i ontologiczne dziejów dla Greka, niemożność historycznego rozumienia objawienia, a zatem i samego Słowa. Bóg i dzieje są nie do pomyślenia razem – tworzą związek nienaturalny. Z tego wynika trudność uznania za Słowo i za Boga człowieka zanurzonego całkowicie w dzieje, a więc wpisanego w określone współrzędne geograficzne, chronologiczne i kulturowe. Celsus stwierdza ironicznie: „On (...) przed kilku laty zaczął głosić tę naukę, a chrześcijanie uznali go za Syna Bożego”²⁴. W końcu zaś pyta: „Jak to? Dopiero teraz, po tylu wiekach, Bóg przypomniał sobie o naprawieniu ludzkiego życia, przedtem zaś wcale się o to nie troszczył”²⁵. Celsusa w najwyższym stopniu niepokoi więc upływ dziejów.

Aby zrozumieć zasadniczy problem, z którego rodzi się ta reakcja wykształconego pogaństwa, trzeba wyjść od zauważenia czegoś w rodzaju zabezpieczenia transcendencji Boga, które wypracowała filozofia religijna tamtych czasów, a czym była „teologia negatywna”. Bóg jest niepojęty, niewidzialny, niecierpieliwy; nie ma początku, imienia i formy. Jak zatem uzasadnić boskość osoby, która ze swoją „pozytywnością” historyczną i ludzką sytuuje się dokładnie na antypodach tego obrazu Boga otrzymanego za pośrednictwem oczyszczenia osiąganego za pośrednictwem *via negationis*? Cała ówczesna teologia negatywna w Jezusie stawiała się teologią pozytywną. On był widzialny, cierpieliwy, miał imię, początek, czas, miejsce, formę, co więcej – jak zaznacza Celsus – formę małą, brzydką i potoczną. Chrześcijanie dobrze zdawali sobie sprawę z problemu i nieświadomie starali się go rozwiązać – zanim jeszcze pojawiła się idea dwóch natur w Chrystusie – tworząc język alternatywny w stosunku do języka teologii negatywnej. Język ten zbliżał do siebie dwa rodzaje wiary; grecką i chrześcijańską, niewidzialność i widzialność Boga, a czynił to za pośrednictwem słowa (*actus est*), które wyrażało zbawcze wydarzenie wcielenia (*propter nos*): „Niewidzialny (...) dla nas stał się widzialny, niedotykalny, nie znający cierpienia (...) dla nas cierpienie poznał (...) dla nas zniósł wszystko na wszelki sposób”²⁶.

W zarysie jest to zastrzeżenie, które kultura grecka podniosła przeciw boskości Chrystusa w imię swojej metafizyki. Trzeba oczywiście przyznać przedstawicielom kultury greckiej, że zauważyli istotę zagadnienia. Analizując zagadnienie, zauważa się, że podniesione zastrzeżenie jest motywowane przez całkowicie nowe i poruszające głoszenie Boga,

24 Orygenes, *Contra Celsum* 1, 26; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 54.

25 Orygenes, *Contra Celsum* 4, 7; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 189; Orygenes, *Contra Celsum* 6, 10; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 293–294.

26 Ignacy Antiocheński, *Ad Polycarpi* 3, 2; wersja w języku polskim: Ignacy Antiocheński, *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. Anna Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10 (Kraków: Wydawnictwo M, 1998), 141.

który przez wcielenie dokonał swoistego „pogodzenia przeciwieństw” na samym szczycie bytu, to znaczy transcendencji i immanencji. W Chrystusie łączą się te dwa poziomy, które w myśli greckiej były rozdzielone i przeciwstawiały się sobie – poziom transcendencji i poziom immanencji (pierwszy został dowartościowany przez platonizm, a drugi przez stoicyzm). Greckie pojęcie przestrzeni jako czegoś w rodzaju „zbiornika” (*medium in quo*) uległo całkowitej zmianie, tak że w nowym znaczeniu (tzn. w sensie relacyjnym) to sam Chrystus jawi się jako przestrzeń, czyli miejsce (*topos*) spotkania i wymiany między Bogiem i człowiekiem, punkt przecięcia się transcendencji i immanencji lub – jak zostanie powiedziane w bardziej rozwiniętym języku – Pośrednik *totus in suis, totus in nobis*, jak powie św. Leon Wielki²⁷. Bardziej widoczną konsekwencją jest to, że idea transcendencji z kategorii wyłącznie „teologicznej” staje się także kategorią „chrystologiczną”. Zamierza ona nie tylko stwierdzić nieskończoną transcendencję Boga w stosunku do człowieka, ale także transcendencję Chrystusa (Boga i człowieka) w stosunku do całej ludzkości, kosmosu i dziejów.

Wszystko to jednak nie ukaże się jasno w teologii chrześcijańskiej, która wyrazi się w Credo nicejskim, za którym w znacznej mierze stoi postać św. Atanazego. W międzyczasie tym, co myśliciele pogańscy odkrywają w chrześcijaństwie, jest paradoks transcendencji immanentnej i immanencji transcendentnej, w którym odnajdują zarazem główną przeszkodę intelektualną w stosunku do wiary w Chrystusa. Platonizm wychodzi od immanencji Jezusa z Nazaretu w świecie i w dziejach, by zanegować Jego transcendencję Bożą; stoicyzm, na ile zostaje zaangażowany w ten problem, wychodzi od założonej transcendencji Chrystusa, by zanegować możliwość Jego immanencji, to znaczy Jego wcielenia.

Z historycznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że kultura hellenistyczna postawiła przed chrześcijaństwem potrzebę podjęcia wysiłku intelektualnego, mającego na celu uzasadnienie boskiej natury Jezusa Chrystusa. Nie jest prawdą – jak powierzchownie twierdzą niektórzy teologowie – że wiara w Jego boskość była dla kultury hellenistycznej czymś naturalnym i wolnym od trudności. Kultura grecka w swojej składowej filozoficznej nie przyjęła bezkrytycznie i łatwo tego dogmatu – trzeba było podjąć nad nim wielką dyskusję i dojść do licznych kompromisów. Grecka koncepcja świata wykluczała ideę wcielenia Boga, z którą hellenizm walczył, odwołując się do wspomnianych już dwóch nurtów interpretacji filozoficznej, to znaczy platonizmu i stoicyzmu.

2. Odpowiedź chrześcijańska

Analizując dzieje chrystologii patrystycznej, niejednokrotnie zwraca się uwagę, że Sobór Nicejski wyznacza granicę przejścia od chrystologii historycznej do chrystologii ontologicznej. Jest to pogląd częściowo słuszny, gdyż po tym wydarzeniu chrystologia

27 Leon Wielki, *Ad Flavianum* 3; wersja w języku polskim: Leon Wielki, „List papieża Leona do Flawiana”, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1: (325–787), układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, Źródła Myśli Teologicznej 24 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001), 200.

historyczna nie została wprawdzie odrzucona, ale usytuowana w nowej perspektywie, która budziła pewne wątpliwości już u samych ojców, którzy potrzebowali dłuższego czasu, by oswoić się na przykład z niebiblijnym językiem zastosowanym do wypowiedzenia tajemnicy Jezusa Chrystusa²⁸. Widać to przejście w samym Credo nicejskim, gdy w części chryzologicznej najpierw stosuje się wypowiedzi ontologiczne, a dopiero potem historyczne; co więcej, wypowiedzi historyczne zdają się być tylko pewnym dodatkiem do wypowiedzi ontologicznych. Aby uchwycić istotę zagadnienia i jego znaczenie, trzeba sięgnąć do okresu przednicejskiego i tego, co się w nim dokonało, a zwłaszcza do najbardziej zasadniczych trudności, z którymi spotkało się zagadnienie bóstwa Chrystusa oraz sposobu, w jaki autorzy chrześcijańscy bronili tej prawdy.

2.1. Wkład Justyna Męczennika

Justyn, który kulturowo należał do platońskiego nurtu myślenia, którym inspirował się Celsus, bardzo szybko zrozumiał, jaka – na poziomie filozoficznym – mogła być przeszkoda dla wiary w Chrystusa u Greków. Chodziło o Jego zrodzenie z Maryi półtora wieku wcześniej. Podjął więc próbę nadania postaci Chrystusa – także na poziomie spekulatywnym i przy pomocy kategorii zrozumiałych dla Greków – perspektywy uniwersalnej i absolutnej, którą przyznała Mu już wiara wspólnoty chrześcijańskiej i którą święci Paweł i Jan wyrazili przy pomocy kategorii żydowskich i starotestamentowych lub przynajmniej w ich perspektywie. Jest to dokładnie to, co uczynił Justyn, gdy utożsamiał Jezusa zrodzonego z Maryi z uniwersalną zasadą Logosu i na pozycji jeszcze podporządkowanej z zasadą Ducha: „Logos, Pierworodny Boga, nasz Nauczyciel, Jezus Chrystus, który bez połączenia cielesnego został zrodzony, ukrzyżowany umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba”²⁹. Jak bardzo to utożsamienie było prowokujące dla Greków, można wywnioskować z przywołanej już wyżej reakcji Celsusa³⁰.

Logos, o którym tutaj mowa, nie jest tylko Logosem literatury mądrościowej lub Logosem Ewangelii św. Jana, ale jest to Logos, o który chodziło także filozofom i mędrcom greckim, choć zachodzi znacząca różnica między sposobami rozumienia tych pojęć. Potwierdza to Tertulian, idący ściśle za Justynem, gdy pisze: „Także u waszych mędrków uchodzi za rzecz pewną, że *logos*, tj. słowo i myśl zdaje się być twórcą wszechświata. Logos bowiem Zeno określa jako twórcę, który wszystko ułożył i formował”³¹.

28 Alois Grillmeier, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven* (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1975), 283–300 (rozdział: „Piscatorie” – „aristotelice”. Zur Bedeutung der Formel in den seit Chalkedon getrennten Kirchen).

29 Justyn Męczennik, *1 apologia* 21, 1; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. Leszek Misiarczyk (Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012), 56. W odniesieniu do Ducha o takim utożsamieniu mówi Justyn w *1 apologii* 33, 6 Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 65. Porównaj także: Tacjan Syryjczyk, *Oratio ad Graecos* 7, 1; Tacjan Syryjczyk, „Mowa do Greków”, 317–318.

30 Orygenes, *Contra Celsum* 2, 31; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, porównaj przypis 24.

31 Tertulian, *Apologeticus* 21, 10; wersja w języku polskim: Tertulian, *Apologetyk*, tłum. Jan Sajdak, Pisma Ojców Kościoła 20 (Poznań: Księgarnia Akademicka, 1947), 94–95.

Przedsięwzięcie Justyna ma decydujące znaczenie dla teologii nie tylko w II wieku, ale dla całej teologii chrześcijańskiej. Dokonane przez niego utożsamienie doprowadziło do czegoś w rodzaju „uchrystycznienia” całej rzeczywistości, ponieważ dla Greków cała rzeczywistość stawała się zrozumiała w ścisłej zależności od Logosu. To „uchrystycznienie” rozciągnęło się równocześnie na całe dzieje, dzięki wprowadzonej idei „Słowa rozproszonego” (*Logos spermatikos*), które kierowało do Jezusa Chrystusa całą wędrówkę ludzkości przed Jego przyjściem. Z tym samym dynamizmem, z jakim część zmierza do całości, Logos rozproszony zmierza do Logosu integralnego, którym jest Jezus Chrystus. Gdy Justyn mówi: Logos integralny (*logikon to alon*), chce powiedzieć tyle, co Logos ostateczny, uniwersalny, eschatologiczny. Chrystologia znajduje w ten sposób podstawę absolutną i uniwersalną, stanowiącą warunek i zasadę jej rozwoju, a zarazem także właściwą dla siebie siłę misyjną.

Chrześcijanie zapożyczyli do Greków Logos rozumiany jako uniwersalna i pozaczasowa zasada kosmiczna, a ze swej strony ukazali Logos jako osobę historyczną i Jednorodzonego Syna Bożego. Utożsamienie Jezusa z Logosem – jak u Justyna – spontanicznie prowadziło, pod wpływem tekstów nowotestamentowych, do utożsamienia Logosu z Synem Bożym. Jest to fakt o decydującym znaczeniu, który jest już w znacznej mierze założony w Ewangelii Janowej³², ponieważ dawał podstawy do wyjaśnienia boskości Chrystusa przez pojęcie zrodzenia intelektualnego³³, które stanie się z biegiem czasu podstawą teologii trynitarnej i pozostaje nią do dzisiaj³⁴.

2.2. Subordynacjonizm chrystologiczny

Propozycja Justyna i innych apologetów nie jest wolna od trudności, spotykając się z przerosłem rozmaitych interpretacji, którym została poddana. W konstrukcję chrystologiczną, która zaczęła się zarysowywać, został włączony element hellenistyczny, który – jak się wydaje – opóźnił rozwiązanie problemu chrystologicznego aż do Soboru Nicejskiego. Chodzi o kosmiczne znaczenie Logosu w filozofii greckiej, które doprowadziło do pewnego pomniejszenia kwestii soteriologicznej w orędziu chrześcijańskim, na rzecz jego wymiaru kosmologicznego i objawiającego. W tym miejscu interesuje nas, jak to wszystko wpłynęło na dyskusje dotyczące bóstwa Chrystusa. Zbliżenie między Logosem i stworzeniem – na mocy dokonanego utożsamienia Logosu i Syna Bożego – zmierza do powiązania zrodzenia Syna ze stworzeniem świata, sytuując Go po jego stronie, naruszając w ten sposób Jego konieczny i wieczny charakter. Typowym słowem, które wyraża funkcję Logosu w tym

32 Enrico Mazza, *Il Logos, software della creazione. Come leggere il Prologo di Giovanni* (Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 2018).

33 Justyn, *1 apologia* 22; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 57–58; Justyn, *2 apologia* 6; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia*; Justyn, *Dialogus cum Tryfone Judeo* 61, 1; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 227; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 94–95; Atenagoras z Aten, *Legatio pro Christianis* 10; wersja w języku polskim: Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami*, tłum. Stanisław Kalinkowski (Warszawa: ATK, 1985), 38–39.

34 Ireneusz Korzeniowski, *Il Logos-Verbum mentis in S. Tommaso d'Aquino e in Bernard Lonergan* (Roma: Lateran University Press, 2010).

kontekście jest słowo *kosmein*, które oznacza utworzenie i uporządkowanie kosmosu³⁵. Zdanie z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył jako początek swoich dróg dla swoich dzieł” (8,22), które począwszy od Justyna zaczęło nabierać coraz większego znaczenia³⁶, służyło nadaniu tej doktrynie mocnego autorytetu opartego na Biblii. Grzegorz z Nyssy tak podsumował ten zabieg: „Choćby niektórzy dla obrony własnej przewrotnej nauki przytaczali dosłownie i bez zbadania zagadkowe i niejasne przysłowie z Księgi Przysłów, które w imieniu Mądrości wypowiedział autor księgi, i wykorzystywali stwierdzenie o stworzeniu do zniszczenia prawdy, mówiąc, że słowa *Pan mnie stworzył* są potwierdzeniem, że Pan został stworzony, ponieważ sam Jedyne Syn nie zaprzecza temu w tym stwierdzeniu, nie powinno się przyjmować tego argumentu. W ogóle bowiem nie podają dowodów, że wypowiedź tę trzeba odnosić do Pana, ani nie będą w stanie wykazać, że Biblia hebrajska potwierdza ich interpretację, ponieważ inni tłumacze zamiast «stworzył» dali «nabył» i «ustanowił», a nawet gdyby tak było w oryginale, sens nie mógłby być oczywisty i jasny, bo nauczanie Księgi Przysłów nie ukazuje znaczenia słów w sposób bezpośredni, ale ukrywa go w zagadkowych wyrażeniach”³⁷.

Dla Orygenesu nie ulega wątpliwości, że to, co Grecy powiedzieli o Logosie jako pośredniku stworzenia jest: „zgodne nie tylko z Prawem, lecz również z Ewangeliami”³⁸. Próbe usunięcia trudności, która pojawiła się w tym kontekście pod adresem bóstwa Chrystusa, stanowiło wyeliminowanie dwóch faz jego istnienia, to znaczy jako *logos endiathetos* (logos wewnętrzny) i *logos proforikos* (logos zewnętrzny), jak u Teofila z Antiochii³⁹. Problematiczne w tym ujęciu jest to, że w pierwszej fazie Logos nie jest jeszcze Synem, a w drugiej nie jest już Bogiem. Choć nie można powiedzieć, jak mówi się niekiedy, że mamy w tym przypadku do czynienia z najstarszą wypowiedzią ariańską, to jednak trzeba przyznać, że nie jest ona wolna od przynajmniej pewnej dwuznaczności. Problematiczność osiągnęła punkt krytyczny z powodu wpływów filozofii szeroko rozpowszechnionej w tamtym czasie, która w sytuacji niepewności wewnętrznej oddziaływała zwłaszcza na rozumienie Logosu – Syna Bożego chrześcijan. Chodzi o tak zwanego „drugiego Boga” (*deuteros Theos*). Był to rodzaj nacisku hellenistycznego, od którego musiała się uwolnić myśl chrześcijańska, choć nie było to bynajmniej łatwe.

35 Horst Balz, „κοσμέω”, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. Horst Balz, Gerhard Schneider (Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992), kol. 763–764.

36 Justyn, *Dialogus cum Tryphone Judeo* 6, 3; Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 228.

37 Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* 1, 298–299; wersja w języku polskim: Grzegorz z Nyssy, *Przeciwko Eunomiuszowi. Księga pierwsza i druga*, tłum. Marta Przyszychowska, Fundamenta 3 (Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji, 2021), 107–108.

38 Orygenes, *Homiliae in Genesim* 14, 3; wersja w języku polskim: Orygenes, *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*, tłum. Stanisław Kalinkowski, Źródła Myśli Teologicznej 64 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012), 144; Orygenes, *De principiis* 1, 3, 1; wersja w języku polskim: Orygenes, *O zasadach*, Źródła Myśli Teologicznej 1 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996), 82.

39 Teofil z Antiochii, *Ad Autolycum* 2, 10, 2; wersja w języku polskim: Teofil z Antiochii, „Do Autolika”, w: *Pierwsi apologetyci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Arystos z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Micjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, przekład, wstęp i przypisy ks. Leszek Misiarczyk, oprac. ks. Józef Naumowicz, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (Kraków: Wydawnictwo M, 2004), 406; Teofil z Antiochii, *Ad Autolycum* 2, 22, 4; Teofil z Antiochii, „Do Autolika”, 420.

Doktryna łącząca się z postacią *deuteros Theos* zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ w niej ujawnia się trudność, z jaką spotkał się świat grecki w swojej drodze do uznania bóstwa Jezusa Chrystusa. Wydaje się, że jest to kluczowe zagadnienie dla pytania o hellenizację doktryny chrześcijańskiej, a nade wszystko o to, by jej nie ulec. Najprościej mówiąc, chodzi o zagadnienie subordynacjonizmu, które stale, choć w zmieniających się postaciach, powraca w dziejach Kościoła.

Postać *deuteros Theos*, czyli „drugorzędnego Boga”, pojawia się w już *Timaiosie*, chociaż samo określenie wywodzi się ze źródła platońskiego⁴⁰. Platonizm średni przyjął tę postać, dokonując jej rozbudowania i stopniowego utożsamienia ze „światem poznawalnym” (*kosmos noetos*), z Logosem, z demiurgiem platońskim i z duszą świata. Później stanie się ona „drugą hipostazą” triady platońskiej. Chodzi tutaj o „istotę” metafizyczną, która spełnia funkcję pośredniczącą między Bogiem i światem materialnym, biorąc pod uwagę jego stworzenie lub jego uporządkowanie. Jej funkcją jest oszczędzenie Bogu transcendentnemu degradującego kontaktu ze światem. Filon zna tę istotę, wskazując na jej niższość w stosunku do Ojca wszechświata, stosując do niej określenie *theos* bez rodzajnika, zachowując określenie *ho theos*, czyli z rodzajnikiem, dla Boga najwyższego. To On jest rzeczywiście Bogiem, podczas gdy druga istota jest tylko „boska”⁴¹. Celsus, odwołując się do koncepcji *deuteros Theos*, określa go mianem „jakby–boga” (*hemitheos*) i wprost mówi, że chrześcijanie do niego nawiązują w swoim nauczaniu o „Synu Bożym”⁴². Ostateczna racja niższości tego pośredniego boga w stosunku do Ojca – będzie ona odgrywała ważną rolę w dyskusjach teologicznych – została sformułowana przez Ptolemeusza w *Liście do Flory*: „I ten bóg będzie (...) mniejszy od Niego [Boga] (...), ponieważ nie jest niezrodzony (*agennetos*), lecz zrodzony (*gennetos*)”⁴³.

Autorzy chrześcijańscy wykazali się nieroztropnością – nie wchodzi tutaj w grę ich ortodoksja, która nie ulega wątpliwości, jak zostało to wykazane – gdy powołali się na tę istotę pośrednią, by ukazać greckim rozmówcom osobę Syna Bożego, mając na względzie ułatwienie im wiary w bóstwo Chrystusa. Pierwszym, który dokonał takiego połączenia był Justyn, gdy mówi: „Uznajemy Go za Boga prawdziwego i na drugim miejscu umieszczamy”⁴⁴.

40 Platon, *List 2* [312e–313a], w: Platon, *Listy*, tłum. Maria Maykowska (Warszawa: PWN, 1987), 8–9. Platońskie autorstwo tego listu jest podważane.

41 Filon Aleksandryjski, *De somniis* I, 229; Philon d’Alexandrie, *De somniis I–II*, 228–229, trad. Pierre Savinel (Paris: Éditions du Cerf, 1962); Orygenes, *In Evangelium Sancti Ioannis* 2, 2, 13; wersja w języku polskim: Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, Źródła Myśli Teologicznej 27 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003), 85–86.

42 Orygenes, *Contra Celsum* 6, 47; Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 317–318.

43 Epifaniusz z Salaminy, *Panarion* 33, 7, 6; wersja w języku polskim: Epifaniusz z Salaminy, *Parion. Herezje 1–33*, tłum. Marek Gilski (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2015), 547.

44 Justyn, *1 apologia* 13, 3; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 50; Justyn, *1 apologia* 12, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 49; Justyn, *1 apologia* 13, 4; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 50; Justyn, *1 apologia* 60, 7; Justyn Męczennik, *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*, 81.

Za Justynem idzie Klemens Aleksandryjski, a obydwaj za przywołanym już źródłem pseudo-platońskim⁴⁵. U Orygenesza *deuteros theos* zajmuje szczególne miejsce i wpływa na jego subordynacjonizm chrystologiczny, chociaż przygotowuje on zarazem jego przekroczenie przez wprowadzenie pojęcia „wiecznego zrodzenia” Syna⁴⁶, które będzie potem stanowiło ważną inspirację w sporach z arianizmem.

2.3. Arianizm

Na tle poszukiwań chrystologicznych II i III wieku, na które autor zwrócił uwagę, sytuuje się kryzys ariański, który stanowił próbę przyjęcia filozofii helleńskiej za kryterium interpretowania wiary chrześcijańskiej, to znaczy „Boga drugorzędnego”⁴⁷.

W arianizmie osiągnęło swoje apogeum metafizyczne zastrzeżenie hellenizmu pod adresem bóstwa Chrystusa, gdyż doprowadził on do ostatecznych konsekwencji utożsamienie Syna Bożego z *deuteros theos* platonizmu średniego. Tym, co Ariusz wniósł do dyskusji chrystologicznej, było szerokie wykorzystanie argumentu wziętego z przeciwstawienia między Ojcem *agennetos* i Synem *gennetos*⁴⁸. To ostatnie określenie było używane jako synonim *genetos* – uczyniony, aby wskazać na różnicę dotyczącą *ousia* między Ojcem i Synem, Jezusem Chrystusem. Argument ten dojrzewał w łonie hellenizmu poczynawszy od Platona, ale teraz został użyty wprost jako zastrzeżenie pod adresem bóstwa Chrystusa. Nie wiadomo, jak to się stało, ale św. Hieronim mógł zasadnie powiedzieć: *Ingenuit totus orbis et arianom se esse miratus est*⁴⁹. W każdym jednak razie doprowadził on do tego, co zostało słusznie nazwane: „kryzysem nad kryzysami”⁵⁰.

Na czym polegał ten kryzys? Okazało się, że Ariusz nie był w stanie przekroczyć mitycznej istoty *deuteros theos*, ale utożsamiał się z nią, sytuując się na gruncie właściwego dla platonizmu średniego trójpodziału bytu, który według niego wygląda następująco:

Ojciec
Syn – (Duch Święty)
stworzenia

W odpowiedzi Sobór Nicejski zaproponuje schemat następujący:

Ojciec – Syn – (Duch Święty)
stworzenia

45 Klemens Aleksandryjski, *Stromata* 5, 103, 1; wersja w języku polskim: Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 1–2, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska (Warszawa: PAX, 1994), 81.

46 Orygenes, *De principiis* 1, 2; Orygenes, *O zasadach*, 59–60.

47 Manlio Simonetti, *Studi sull'arianesimo* (Roma: Editrice Studium, 1965).

48 George Leonard Prestige, *Dieu dans la pensée patristique* (Paris: Aubier, 1955), 44–66.

49 Hieronim, „Dialogus contra Luciferianos” 19, w: PL 23, 172.

50 Jean Guitton, *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa* (Milano: Paoline, 1964), 84.

Arianizm przyznaje Synowi tytuł „Bóg” i oddziela Go od innych stworzeń: „nie jak jedno ze stworzeń” oraz uznaje niezmienność Syna (*atreptos kai analloiotos*). Z drugiej strony utrzymuje rozróżnienie między Ojcem jako *ho Theos* (z rodzajnikiem) i Synem jako *Theos* (bez rodzajnika). Sama słynna formuła ariańska: „był czas, kiedy go nie było”⁵¹ została zaczerpnięta z dyskusji w ramach platonizmu średniego, w którym odnosiło się do kosmosu–Syna Bożego w *Timaiosie*, to znaczy właściwie do „drugiego Boga”. Techniczne określenie „drugi Bóg” jest nadal używane w stosunku do Syna przez Euzebiusza z Cezarei, bardzo bliskiego Ariuszowi⁵². Pozostaje ono w zależności wprawdzie od Orygenes, ale także od platonizmu średniego, jak wskazuje jego powoływanie się na teksty Numeniosa z Apamei dotyczące drugiego Boga.

Potwierdzenie, że teologia Ariusza pozostaje w ramach schematu neoplatońskiego, znajdujemy w krytyce, której poddał ją Atanazy. Wiadomo na przykład od niego, że arianie w pełni przyjęli platońską ideę Syna jako pośrednika, który stwarza świat, patrząc na Ojca i od niego czerpie wzory⁵³. Nie odnoszą się w tym do Biblii (J 1,3; Kol 1,16–17; 1 Kor 8,6), ale raczej do motywacji platońskiej, że Bóg nie może bezpośrednio stworzyć świata, ale potrzebuje pośrednika, który pozwoli mu uniknąć degradującego zetknięcia z materią. Atanazy podkreśla: „Nie chrześcijanie mówią takie rzeczy o Logosie Boga, ale Grecy”⁵⁴.

Poglądy Ariusza nie są konsekwentne, gdyż mocne przeciwstawienie między Ojcem *agennetos* i Synem *gennetos* nie pozwala Synowi na utrzymanie pozycji pośrednika, ale przesuwa Go na poziom stworzenia. Jest to sprzeczność związana ze schematem neoplatońskim, którą dobrze uwypuklił w swoich apologiach Atanazy. Ariusz przyjął bezkrytycznie takie stanowisko, nie podejmując się jego weryfikacji. Atanazy dostrzega problem, gdy zauważa niespójność ariańską dotyczącą „dwóch niestworzonych”, przyjmującą równocześnie „dwóch bogów” o różnej naturze, nadal nazywając Syna „Bogiem”, jak Grecy, chociaż nie „prawdziwym Bogiem”⁵⁵.

2.4. *Homoousios*

W ramach swoich założeń arianizm przyjął więc schemat neoplatoński, którego przezwyciężenia dokona Sobór Nicejski. Teologia pojęcia *homoousios* – zrodzony, a nie stworzony – wyeliminowała główną przeszkodę hellenizmu dla uznania pełnej boskości Chrystusa i dla chrześcijańskiego dzieła oczyszczenia metafizycznego świata Greków.

51 Warto zwrócić uwagę, że już Orygenes odrzucał tę formułę: „Albowiem wbrew opinii heretyków nie twierdzimy wcale, że jakaś część substancji Boga przemieniła się w Syna, albo że Syn nie został utworzony przez Ojca z żadnych substancji, to znaczy poza własną substancją, tak jakby istniał czas, w którym nie było Syna” (Orygenes, *De principiis* 4, 4, 1; Orygenes, *O zasadach*, 379).

52 Euzebiusz z Cezarei, „*Demonstratio evangelica*” 4, 7; 5 praef.; 5, 6, w: PG 22, 268; 341 i 344; 380.

53 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 28; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, Źródła Myśli Teologicznej 67 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 114–115.

54 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 28; Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, 115.

55 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 3, 16; Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, 184.

Teologia ta dokonała ścisłego rozróżnienia w ramach bytu, nie oddzielając Syna od Ojca, ale Syna od stworzeń. Euzebiusz z Cezarei wyjaśniał: „Zwrot: «współistotny Ojcu» oznacza, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do stworzeń zrodzonych: że podobny jest we wszystkim do samego tylko Ojca, od którego pochodzi i nie jest z innej osoby czy istoty, jak tylko z Ojca”⁵⁶. Dokonane oddzielenie od stworzeń jest tak jednoznaczne, że trzeba będzie dopiero Soboru Chalcedońskiego, by na nowo wprowadzić równowagę w szerszej wizji, w której Chrystus zostanie pokazany jako „we wszystkim podobny do nas”, oprócz tego, że jest we wszystkim podobny do Ojca. Podwójna współistotność stanie się zrównoważonym zwieńczeniem doktryny chrystologicznej, a zarazem punktem odniesienia dla soteriologii, a więc także dla antropologii⁵⁷.

Odnosnie do Credo nicejskiego Atanazy zostawił ważną informację, a mianowicie pisze, iż formuła *homoousios* budziła opory, w związku z czym na początku ojcowie myśleli o zdefiniowaniu boskości Chrystusa przy pomocy formuły biblijnej: „obraz bez różnic” (*aparallaktos eikon*). Pawłowe określenie: „Obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) od dłuższego czasu odgrywało bardzo ważną rolę w dyskusjach chrystologicznych, szczególnie w związku z Orygenesem, chociaż zasadniczo na znaczenie tego określenia zwrócił uwagę Aleksander z Aleksandrii w ramach debaty przedsoborowej, „jak może być niepodobny co do substancji (*anomoios te ousia*) względem Ojca ten, który jest doskonałym obrazem i odbłaskiem Ojca, ten, który mógł powiedzieć: «Kto widział Mnie, widział Ojca?»”⁵⁸. Przywołana wypowiedź nawiązuje do przynajmniej trzech innych tekstów nowotestamentowych, które począwszy od Orygenesza były związane z Kol 1,15 i zajmowały kluczowe miejsce w dowodzeniu bóstwa Chrystusa: Mdr 7,26; Hbr 1,3; J 14,9. Od Orygenesza wywodziło się również przekonanie o współwieczności obrazu w stosunku do prototypu⁵⁹. Pozostawała do pokonania trudność związana z subordynacjonizmem, który ciążył na pojęciu *eikon* z powodu niektórych wypowiedzi Orygenesza. Do tego dążył Aleksander, stwierdzając mocno, że Syn jest obrazem doskonałym (*teleia*), najpewniejszym (*apekribomene*), bez różnicy (*aparallaktos*)⁶⁰. Określenie *aparallaktos eikon* stało się w ten sposób najdalej idącym wyrażeniem ortodoksji, mogącym zostać wykorzystanym w definicji dogmatycznej jako właściwe potwierdzenie bóstwa Chrystusa.

Sobory jednak nie są wolne od przypadków, jak wymownie okaże się na kolejnych soborach. Takim przypadkiem było w Nicei to, że zdefiniowano wiarę za pośrednictwem pojęcia *homoousios*, a nie za pośrednictwem formuły *aparallaktos eikon*. Atanazy relacjonuje, że w pierwszej chwili ojcowie myśleli rzeczywiście o odwołaniu się do formuły biblijnej *aparallaktos eikon*, ale zrezygnowali z niej, ponieważ jej zwolennicy zdali sobie sprawę,

56 Euzebiusz z Cezarei, „Epistula ad Neocesarenses”, w: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. Stefan Józef Kazikowski (Warszawa: Pax, 1986), 85.

57 Basile Studer, „Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand”, *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 18 (1972): 87–115.

58 Aleksander z Aleksandrii, „Epistula ad Alexandrum” 4, w: PG 18, 576.

59 Orygenes, *De principiis* 1, 2, 5; Orygenes, *O zasadach*, 71.

60 Aleksander z Aleksandrii, „Epistula ad Alexandrum” 12, w: PG 18, 565C.

że przeciwnicy mogli ją rozumieć i przyjąć w sensie heretyckim⁶¹. W związku z tym zdecydowano się na krok o przełomowym znaczeniu dla przyszłej teologii⁶², jakim było zastosowanie pojęcia nieznanego Biblii, a należącego do języka filozoficznego. Trzeba jednak zauważyć, na co już Atanazy zwracał uwagę, a mianowicie, że ojcowie w żadnym wypadku nie zamierzali w ten sposób zastąpić określeń biblijnych definicjami filozoficznymi, ale usiłowali określić w sposób pewny i jednoznaczny za pośrednictwem pojęcia filozoficznego, semantycznie jednoznacznego, jedyny i autentyczny sens wyrażen biblijnych, które pozostawały jedynym i normatywnym kryterium rozumienia wiary. *Homoousios* stanowiło pod pewnym względem „strukturę otwartą”, której treści teologicznej należało szukać nie w filozofii, ale w Biblii. Odniesienie do filozofii stawało się wskazówką, jak należy ściślej rozumieć wypowiedzi biblijne, które mogły być różnie interpretowane i wyjaśniane.

Formuła zastosowana przez Pawła była otwarta na herezję, a zatem nie mogła stać się podstawą definicji dogmatycznej, co potwierdziło się po Soborze Nicejskim, gdy sami arianie zaczęli opowiadać się za formułą *aparallaktos eikon*. Być może racją tego zabiegu było właśnie to, że została ona odrzucona w Nicei przez obrońców ortodoksji. Okaże się wtedy, że Syn mógł być nazwany „obrazem bez różnicy” w stosunku do substancji Ojca, nie będąc przez to uznany za Boga z takiej samej racji jak Ojciec. Z ich punktu widzenia obraz, także poprawny, różni się od prototypu, gdyż jest odzwierciedleniem rzeczywistości, a nie samą rzeczywistością. Obraz nie jest więc „współistotny” rzeczywistości. Z tego powodu teologia obrazu w chrystologii zostanie na dłuższy czas odsunięta na margines, chociaż ma ona podstawy biblijne⁶³.

3. Dla nas i dla naszego zbawienia

W nicejskim opracowaniu doktryny bóstwa Jezusa Chrystusa podkreśla się, że wiodącą rolę odegrało w nim konkretne doświadczenie zbawienia, to znaczy odniesienie do Chrystusa jako Zbawiciela i źródła przebóstwienia. Znajduje to szerokie potwierdzenie w teologii Atanazego. Dokonał on wyraźnego przesunięcia zainteresowań teologicznych z problematyki kosmologicznej na człowieka, przede wszystkim na jego zbawienie, czyli na soteriologię. Nawiązując do przednicejskiej tradycji teologicznej, szczególnie do Ireneusza, Atanazy dowartościowuje rezultaty teologiczne wypracowane w czasie batalii przeciw gnostycyzmowi – batalii, która doprowadziła do wyraźnego skoncentrowania się na ekonomii zbawienia i odkupienia człowieka. Nadaje on całej teologii koloryt soteriologiczny i antropologiczny.

61 Atanazy, *De decretis* 20; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Selekcji*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, Źródła Myśli Teologicznej 60 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011), 20*–21*; Atanazy z Aleksandrii, „Epistula ad africanos episcopos” 5, w: PG 26, 1037C–D.

62 John Henry Newman, *Logika wiary*, tłum. Paweł Bocharczyk (Warszawa: Pax, 1989), 121–128.

63 Raniero Cantalamessa, „Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1,15”, w: *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica* (Brescia: Paideia, 1976), 269–287.

Chrystus nie sytuuje się już – jak w pismach apologetów – między Bogiem i kosmosem, ale przede wszystkim między Bogiem i człowiekiem, co nie oznacza, że jest On „między” w sensie ontologicznym, czyli na pośrednim stopniu bytu, co mogłoby wskazywać na subordynacjonizm, ale że „jednoczy” Boga z człowiekiem. W Nim Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem, to znaczy, by został przebóstwiony: „To ono [Słowo] bowiem się wcieliło, żebyśmy zostali ubóstwieni”⁶⁴. Kosmos nie znika z horyzontu chrystologii Atanazego, co więcej, tylko u niewielu ojców kosmiczny wymiar odkupienia jest tak szeroko rozwinięty jak u niego⁶⁵. Niemniej jednak także ten wymiar kosmiczny pozostaje w relacji do człowieka i jego zbawienia, a nie na odwrót. Nowy schemat rzeczywistości nie będzie już grecki: Bóg – wszechświat – człowiek, ale będzie biblijny: Bóg – człowiek – wszechświat. Wszechświat jest dla człowieka, a nie człowiek dla wszechświata.

Na tym tle staje się jasne zastosowanie przez Atanazego argumentu soteriologicznego w funkcji obrony bóstwa Chrystusa. Jak wiadomo argument ten nie narodził się w ramach kontrowersji ariańskiej, ale jest on obecny we wszystkich starożytnych kontrowersjach chrystologicznych – poczynawszy już od kontrowersji gnostyckiej do antymonoteletycznej – przy oczywistym dostosowaniu go do wymagań chwili. W przypadku Atanazego można go sformułować następująco: *Quod non est assumptum a Deo, non est sanatum*, jak wyrazi to syntetycznie późniejsza teologia⁶⁶. Zbawienie domaga się, aby człowiek nie był przyjęty przez jakąś „istotę pośrednią” lub przez jakiś „eon”, ale by został w pełni przyjęty przez Boga i został z Nim zjednoczony. Pisał Atanazy: „Gdyby więc Syn był stworzeniem, człowiek bez zmian pozostawałby śmiertelny i niezjednoczony z Bogiem”. A dalej: „Człowiek przecież nie zostałby ubóstwiony przez zjednoczenie ze stworzeniem, gdyby nie był prawdziwym Bogiem”⁶⁷.

Wpływ doświadczenia zbawienia na ostateczny kształt dogmatu bóstwa Chrystusa nie ulega zatem wątpliwości. Byłoby jednak błędem rozumieć ten wpływ wyłącznie jednokierunkowo. Jeśli jest prawdą, że doświadczenie Chrystusa jako Zbawiciela i źródła przebóstwienia kształtuje proces teologiczny zmierzający do ukazania prawdy Jego bóstwa, to jest także prawdą, że ten proces wyraźnie przyczynia się do kształtowania i sprecyzowania doświadczenia zbawienia. Innymi słowy, między dwoma aspektami tego procesu zachodzi ścisła współzależność, to znaczy zawdzięczają się sobie nawzajem. Argument soteriologiczny został szeroko rozwinięty przez Atanazego, który pisze już po Soborze Nicejskim, że właściwie jego orzeczenie doprowadziło do rozwoju i uświadomienia doświadczenia i implikacji chrystologicznych zbawienia chrześcijańskiego.

64 Atanazy z Aleksandrii, *De incarnatione* 54; Atanazy z Aleksandrii, *O wcieleniu Słowa*, 73.

65 Janusz Królikowski, „Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna”, *Vox Patrum* 28, 52 (2008): 539–547.

66 Grzegorz z Nazjanzu, *Epistula* 101 (*ad Cledonium*), w: PG 37, 181–183.

67 Atanazy z Aleksandrii, *Contra arianos* 2, 69–70; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. Przemysław Marek Szewczyk, *Źródła Myśli Teologicznej* 67 (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013), 154–155.

Pojęcie *homoousios* ma niewątpliwie znaczenie soteriologiczne. Usytuowanie za jego pośrednictwem Syna w relacji do Ojca oznacza usytuowanie Go na takim poziomie, że absolutnie nic nie może pozostać poza zasięgiem Jego zbawczego oddziaływania. Oznacza nadanie uniwersalnego znaczenia Osobie Jezusa Chrystusa nie tylko na poziomie ontologicznym, a więc poziomie bytu, ale także na poziomie soteriologicznym, czyli znaczenia bytu. Zakłada także związanie znaczenia Jezusa Chrystusa z fundamentem, w którym zakorzenia się Jego byt, czyli w Ojcu. Jezus Chrystus – można powiedzieć – nie stanowi, w dziejach i w kosmosie, drugiej i jakby dodanej obecności do obecności Boga, to znaczy Boga Syna i Boga Zbawiciela w stosunku do Boga Ojca i Boga Stwórcy. Przeciwnie, On jest obecnością i samym znaczeniem Ojca. Atanazy tak to wyjaśniał: „Słowo jest bytującym i niezłożonym, ale jednym i jednorodnym Bogiem dobrym, który z Ojca jako dobrego źródła pochodząc, wszystko uładza i spaja. (...) Wszechmocne i najdoskonalej święte Ojca Słowo, zstępując na wszystko i wszędzie swoją moc rozciągając, oświetlając wszystko, co się jawi, i co niewidzialne, w sobie je skupiając i związując, niczego poza swoją mocą nie pozostawiło, ale wszystko i wszędzie, każde z osobna i łącznie razem w całości, ożywia i strzeże”⁶⁸.

W Chrystusie ukazuje się zatem byt i znaczenie Boga, który uobecnia się wobec człowieka i świata; nie jest kimś innym, ani nie jest jakąś istotą pośredniczącą. Takie jest głębokie znaczenie pojęcia *homoousios* w rozumieniu Soboru Nicejskiego, wypływające z samego objawienia. Jeśli Słowo jest współistotne Ojcu, to Jego objawienie sięga do samego Boga, czyli wykracza poza to wszystko, co o Bogu się mówi. Objawiciel jest równocześnie objawieniem, gdyż podmiot i przedmiot objawienia utożsamiają się ze sobą, należąc do tego samego porządku bytowego. Osiąga się w ten sposób – chociaż na poziomie bardziej rozwiniętym – ten sam wniosek o absolutności i uniwersalności osoby Chrystusa, określony już na początku przez Justyna, który utożsamiał Jezusa ze Słowem⁶⁹.

Zakończenie

Drogi prowadzące do doktrynalnego sformułowania dotyczącego boskości Jezusa Chrystusa, którego dokonał I Sobór Nicejski⁷⁰, były długie, skomplikowane i naznaczone poważnymi konfliktami, które objęły niemal cały Kościół. Chodziło w nich o zmierzenie się

68 Atanazy z Aleksandrii, *Contra gentes* 41–42; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii, *Przeciw poganom*, tłum. Michał Wojciechowski, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 62 (Warszawa: ATK, 2000), 68–69.

69 Oprócz zagadnień, które zostały poruszone w tym artykule, pierwotna myśl chrześcijańska musiała się zmierzyć z jeszcze jedną trudnością, by dojść do dogmatu pełnego bóstwa Chrystusa, a mianowicie z wyłonioną w środowisku żydowskim kwestią Jego preegzystencji, która wyrosła na gruncie modalizmu. W tym miejscu pomijamy to zagadnienie, gdyż zasługuje ono na osobne studium, nie wnosząc zasadniczo nowych treści do tego, co zostało tutaj powiedziane.

70 Henryk Pietras, *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze* (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013); Marek Pyc, „Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa”, *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3 (2011): 241–256.

z wielką tradycją kulturową, zwłaszcza filozoficzną, Greków. Wiara chrześcijańska domagała się od nich przekroczenia ugruntowanego w ich tradycji horyzontu myślowego. Owszem, filozofia grecka zdominowana utrwalonymi zasadami metafizycznymi, posiadała już pewną drogę naturalną, aby postawić problem boskości Chrystusa, ale miała wpisane również w swoją tradycję poważne ograniczenie w postaci *deuteros theos*, które musiało zostać przekroczone, aby dojść do pełnej wiary w Jezusa Chrystusa, wpisanej głęboko i wyraźnie w objawienie biblijne. Grecy byli zainteresowani przede wszystkim Bogiem transcendentnym i gorszyła ich pokorna postać Jezusa z Nazaretu – Boga, którego chrześcijanie widzieli jako Boga „bliskiego” oraz bezpośrednio i osobiście uczestniczącego w dziejach ludzkich.

Nie jest historycznie poprawne często powracające mówienie, że dla kultury helleńskiej było czymś niemal naturalnym i wolnym od trudności wierzenie w to, że Bóg stał się człowiekiem i w to, że Chrystus posiada naturę boską. Z tej samej racji jest również poważnym błędem naznaczona hipoteza, że dogmat boskości Chrystusa jest rezultatem mentalności greckiej. Ta mentalność poddała się temu dogmatowi dopiero pod wpływem długich i trudnych dyskusji. Należy odrzucić wszelkie poglądy, które widzą w nicejskim *homoousios* przejaw mitologizacji dogmatu chrystologicznego, która domagałaby się demitologizacji. Taki postulat był stawiany przez wielu teologów końca XIX wieku, powracając stale w ciągu wieku XX. Tymczasem to Sobór Nicejski, jeśli odczytamy go w kontekście dyskusji chrystologicznych toczonych w II i III wieku, okazuje się właściwą demitologizacją w spojrzeniu na boskość Jezusa Chrystusa. Nawet jeśli w Credo nicejskim odwołano się do pojęcia zaczerpniętego z greckiej tradycji filozoficznej, to jednak jego zastosowanie miało charakter teologiczny, służący uwypukleniu czystej wiary biblijnej.

Przypomnienie dróg prowadzących do dogmatu nicejskiego pozostaje jak najbardziej ważne w kontekście 1700. rocznicy jego ogłoszenia. Jest ono niewątpliwą zachętą do wytrwałej troski o autentyczną doktrynę Kościoła, która powinna się i nam udzielić. Jeszcze ważniejsze jest jednak to, co podkreślił kard. Raniero Cantalamessa w swojej refleksji jubileuszowej dotyczącej I Soboru Nicejskiego: „Nie wystarczy powtórzyć Credo nicejskie; trzeba odnowić poryw wiary, który dotyczył wówczas boskości Chrystusa i który nie miał już sobie równego w ciągu wieków”⁷¹. To jest sprawa zasadnicza dla nas dzisiaj.

71 Raniero Cantalamessa, „Nicea un Concilio di tutti i cristiani”, *L'Osservatore Romano* 4.01.2025, dostęp 15.11.2025, <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-01/quo-003/nicea-un-concilio-di-tutti-i-cristiani.html>.

Bibliografia

- Aleksander z Aleksandrii. „Epistula ad Alexandrum”. W: *Patrologia Graeca*, 18, red. Jacques Paul Migne, 547–572. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866.
- Aleksander z Aleksandrii. „Epistula ad episcopos”. W: *Patrologia Graeca*, 18, red. Jacques Paul Migne, 571–582. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866.
- Apulejusz z Madaury. „De deo Socratis” 4. W: Apulejusz z Madaury, *O Bogu Sokratesa i inne pisma*. Tłum. Kazimierz Pawłowski. Biblioteka Klasyków Filozofii, 3–40. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2002.
- Atanazy z Aleksandrii. „Epistula ad africanos episcopos” 5. W: *Patrologia Graeca*, 26, red. Jacques Paul Migne, 1029–1048. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866.
- Atanazy z Aleksandrii. *Contra arianom*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *Mowy przeciw arianom I–III*. Tłum. Przemysław Marek Szewczyk. Źródła Myśli Teologicznej 67. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Atanazy z Aleksandrii. *Contra gentes*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *Przeciw poganom*. Tłum. Michał Wojciechowski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 62. Warszawa: ATK, 2000.
- Atanazy z Aleksandrii. *De decretis*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *O dekretach Soboru Nicejskiego. O wypowiedzi Dionizego. O synodach w Rimini i Selekcji*. Tłum. Przemysław Marek Szewczyk. Źródła Myśli Teologicznej 60. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.
- Atanazy z Aleksandrii. *De incarnatione*; wersja w języku polskim: Atanazy z Aleksandrii. *O wcieleniu Słowa*. Tłum. Michał Wojciechowski. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 61. Warszawa: ATK, 1998.
- Atenagoras z Aten. *Legatio pro Christianis*; wersja w języku polskim: Atenagoras z Aten. *Prośba za chrześcijanami*. Tłum. Stanisław Kalinkowski, 27–80. Warszawa: ATK, 1985.
- Augustyn. *Confessiones*; wersja w języku polskim: Augustyn. *Wyznania*. Tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa: Wydawnictwo Znak, 1992.
- Balz, Horst. „κοσμέω”. W: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. Horst Balz, Gerhard Schneider, kol. 763–764. Stuttgart–Berlin–Köln: Verlag W. Kohlhammer, 1992.
- Bouyer, Louis. *La Bible et l’Évangile. Le sens de l’Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. Paris: Editions du Cerf, 1958.
- Cantalamessa, Raniero. „Cristo immagine di Dio. Le tradizioni patristiche su Col. 1,15”. W: *La cristologia in san Paolo. Atti della XXIII Settimana Biblica*, 269–287. Brescia: Paideia, 1976.
- Cantalamessa, Raniero. „La cristologia patristica come soluzione del problema della trascendenza e immanenza di Dio in Cristo”. *Teologia* 1 (1976): 338–354.
- Cantalamessa, Raniero. „Nicea un Concilio di tutti i cristiani”. *L’Osservatore Romano* 4.01.2025. Dostęp 15.11.2025. <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2025-01/quo-003/nicea-un-concilio-di-tutti-i-cristiani.html>.
- Cantalamessa, Raniero. *L’Omelia in ss. Pascha dello Ps. Ippolito di Roma*. Milano: Vita e pensiero, 1967.

- Corpus Christianorum. Series Latina*. Turnhout: Brepols, 1954 = CCL.
- Epifaniusz z Salaminy. *Panarion*; wersja w języku polskim: Epifaniusz z Salaminy. *Parion. Herezje 1–33*. Tłum. Marek Gilski, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, 2015.
- Euzebiusz z Cezarei. „Demonstratio evangelica”. W: *Patrologia Graeca*, 22, red. Jacques Paul Migne, 9–794. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866.
- Euzebiusz z Cezarei. „Epistula ad Neocesarenses”. W: Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Józef Kazikowski, 85. Warszawa: Pax, 1986.
- Euzebiusz z Cezarei. *Historia ecclesiastica*; wersja w języku polskim: Euzebiusz z Cezarei. *Historia kościelna*. Tłum. Agnieszka Caba na podst. tłum. Arkadiusza Lisickiego. Źródła Myśli Teologicznej 70. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Filon Aleksandryjski, *De somniis* I, 229; Philon d’Alexandrie. *De somniis I–II*, 228–229, trad. Pierre Savinel. Paris: Éditions du Cerf, 1962.
- Grillmeier, Alois. *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1975.
- Grzegorz z Nazjanzu. *Epistula* 101 (*ad Cledonium*). W: *Patrologia Graeca*, 37, red. Jacques Paul Migne, 181–183. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866.
- Grzegorz z Nyssy. *Contra Eunomium*; wersja w języku polskim: Grzegorz z Nyssy. *Przeciwko Eunomiuszowi. Księga pierwsza i druga*. Tłum. Marta Przyszychowska, Fundamenta 3, Warszawa: Wydawnictwo Ośrodka Rozwoju Badań i Edukacji, 2021.
- Guittou, Jean. *Il Cristo dilacerato. Crisi e concili nella Chiesa*. Milano: Paoline, 1964.
- Harnack, Adolf von. *Das Wesen des Christentums*. Leipzig: Hinrichs, 1901.
- Hieronim. „Dialogus contra Luciferianos”. W: *Patrologia Latina*, 23, red. Jacques Paul Migne, 172. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1844–1855.
- Ignacy Antiocheński. *Ad Polycarpi*; wersja w języku polskim: Ignacy Antiocheński. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*. Tłum. Anna Świderkówna. Biblioteka Ojców Kościoła 10, 140–142. Kraków: Wydawnictwo M, 1998.
- Innocenti, Ennio, Ilaria Ramelli. *Gesù a Roma*. Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007.
- Justyn Męczennik. *1 apologia*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 43–89. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Justyn Męczennik. *2 apologia*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 91–100. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Justyn Męczennik. *Dialogus cum Tryfone Judeo*; wersja w języku polskim: Justyn Męczennik. *1 i 2 Apologia; Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. Leszek Misiarczyk, 159–318. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2012.
- Klemens Aleksandryjski. *Stromata*; wersja w języku polskim: Klemens Aleksandryjski. *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. T. 1–2. Tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: PAX, 1994.
- Korzeniowski, Ireneusz. *Il Logos-Verbum mentis in S. Tommaso d’Aquino e in Bernard Lonergan*. Roma: Lateran University Press, 2010.

- Królikowski, Janusz. „Osoba Jezusa Chrystusa i jej uniwersalne znaczenie. Perspektywa patrystyczna”. *Vox Patrum* 28, 52 (2008): 539–547.
- Leon Wielki. *Ad Flavianum*; wersja w języku polskim: Leon Wielki. „List papieża Leona do Flawiana”. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. T. 1: (325–787), układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. *Źródła Myśli Teologicznej* 24, 196–213. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Lietzmann, Hans. *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1904.
- Mazza, Enrico. *Il Logos, software della creazione. Come leggere il Prologo di Giovanni*. Bologna: EDB Edizioni Dehoniane, 2018.
- Newman, John Henry. *Logika wiary*. Tłum. Paweł Bocharczyk. Warszawa: Pax, 1989.
- Norelli, Enrico. „Gesù nel cristianesimo delle origini (I–II) secolo. Dall’anununcio al canone”. W: *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella storia. Atti del Convegno. Pisa, 14–17 novembre 2000*, 79–105. Pisa: Edizioni Plus, Università di Pisa, 2001.
- Orygenes. *Contra Celsum*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Przeciw Celsusowi*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. Warszawa: ATK, 1986.
- Orygenes. *De principiis*; wersja w języku polskim: Orygenes. *O zasadach*. *Źródła Myśli Teologicznej* 1. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.
- Orygenes. *Homiliae in Genesim*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Homilie o Księdze Rodzaju. Homilie o Księdze Wyjścia*. Tłum. Stanisław Kalinkowski. *Źródła Myśli Teologicznej* 64. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2012.
- Orygenes. *In Evangelium Sancti Ioannis*; wersja w języku polskim: Orygenes. *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*. *Źródła Myśli Teologicznej* 27. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Patrologia Graeca*, red. Jacques Paul Migne. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1856–1866 = PG.
- Patrologia Latina*, red. Jacques Paul Migne. Paris: Wydawnictwo J.-P. Migne’a, 1844–1855 = PL.
- Pietras, Henryk. *Sobór Nicejski (325): kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Platon. *Uczta*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN, 1992.
- Platon. *Listy*. Tłum. Maria Maykowska. Warszawa: PWN, 1987.
- Pliniusz Młodszy. *Epistula*; Plinius Minor. *Epistularum Libri Novem. Epistularum ad Traianum Liber. Panegyricus*, ed. Mauritius Schuster. Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1992.
- Prestige, George Leonard. *Dieu dans la pensée patristique*. Paris: Aubier, 1955.
- Pyc, Marek. „Symbol nicejski w procesie kształtowania się wiary w Jezusa Chrystusa”. *Roczniki Teologii Dogmatycznej* 3 (2011): 241–256.
- Ramelli, Ilaria. „Accuse anticristiane riflesse nelle opere di Apuleio (II secolo)”. W: Ennio Innocenti, Ilaria Ramelli, *Gesù a Roma*, 333–350. Roma: Sacra Faternitas Aurigarum, 2007.
- Ramelli, Ilaria. *Tempo ed eternità in età antica e patristica. Grecità, Ebraismo e Cristianesimo*. Assisi: Cittadella editrice, 2015.
- Segalla, Giuseppe. *La cristologia del Nuovo Testamento*. Bologna: Paideia, 1985.
- Simonetti, Manlio. *Studi sull’arianesimo*. Roma: Editrice Studium, 1965.

- Sokrates Scholastyk. *Historia Kościoła*. Tłum. Stefan Józef Kazikowski. Warszawa: Pax, 1986.
- Studer, Basile. „Consubstantialis Patri, consubstantialis Matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand”. *Revue d’Etudes Augustiniennes et Patristiques* 18 (1972): 87–115.
- Tacjan Syryjczyk. *Oratio ad Graecos*; wersja w języku polskim: Tacjan Syryjczyk. „Mowa do Greków”. W: *Pierwsi apologetyci greccy*. Tłum. Leszek Misiarczyk. Biblioteka Ojców Kościoła 24, 311–355. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Teofil z Antiochii. *Ad Autolycum*; wersja w języku polskim: Teofil z Antiochii. „Do Autolika”. W: *Pierwsi apologetyci greccy*. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Micjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz. Przekład, wstęp i przypisy ks. Leszek Misiarczyk, oprac. ks. Józef Naumowicz. Biblioteka Ojców Kościoła 24, 367–486. Kraków: Wydawnictwo M, 2004.
- Tertulian. „De carne Christi” 4, 1. W: Tertulian, *Tertulliani Opera*. Pars II: *Opera Montanistica*, ed. Eligius Dekkers, 871–917. Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii, 1954.
- Tertulian. *Adversus Marcionem*; wersja w języku polskim: Tertulian. *Przeciw Marcjonowi*. Tłum. Stefan Ryznar. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 58. Warszawa: ATK, 1994.
- Tertulian. *Apologeticus*; wersja w języku polskim: Tertulian. *Apologetyk*. Tłum. Jan Sajdak. Pisma Ojców Kościoła 20. Poznań: Księgarnia Akademicka, 1947.

Cytowanie chicagowskie:

- Królikowski, Janusz. „Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg. Drogi prowadzące do Credo nicejskiego”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 43–65. DOI: 10.18276/skk.2026.33-03.

Cytowanie oksfordzkie:

- Królikowski J. *Jezus Chrystus – prawdziwy Bóg. Drogi prowadzące do Credo nicejskiego*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 43–65. DOI: 10.18276/skk.2026.33-03.

Sławomir Zatwardnicki

Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław

ORCID: 0000-0001-7597-6604, e-mail: zatwardnicki@pwt.wroc.pl

JOSEPHA RATZINGERA ZASADA CHRYSTOLOGICZNO-PNEUMATOLOGICZNA W HERMENEUTYCE BIBLIJNEJ

Streszczenie

Ratzinger jako pasterz podkreślał konieczność chrystologiczno-pneumatologicznej lektury Pisma Świętego. Za decydujące uznawał przejście od litery do ducha tekstów biblijnych i wskazywał, że sens biblijny należy wyprowadzać, mając na uwadze wewnętrzną dynamikę Biblii, której jedność nadaje Chrystus. W artykule zbadano spuściznę Ratzingera-teologa pod kątem poszukiwania głębszego uzasadnienia i scharakteryzowania zasady chrystologiczno-pneumatologicznej w hermeneutyce biblijnej. Autor artykułu korzystał z mniej znanych publikacji bawarskiego teologa, które pozwalają na teologiczne wyjaśnienie stanowiska Ratzingera-pasterza. Zwrócono uwagę na Ratzingera rozumienie „jedności w wielości” chrześcijańskiego kanonu, pojmowanie złożonej relacji Starego do Nowego Testamentu, omówiono także, na czym polega duchowe odczytanie starotestamentowych ksiąg („uduchowienie” Starego Testamentu, ale według paradygmatu inkarnacyjnego). Ratzinger sprzeciwia się bezpośrednio chrystologicznej interpretacji Starego Testamentu, a sens duchowy wywodzi z sensu dosłownego i rozumie go jako kolejny wymiar jednego słowa. Zamiast tradycyjnego sensu alegorycznego preferuje mówienie o interpretacji chrystologiczno-pneumatologicznej jako lepiej wyrażającej specyfikę przejścia od Starego do Nowego Przymierza. Tego rodzaju lektura jest niedostępna dla metody historyczno-krytycznej.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, Benedykt XVI, interpretacja chrystologiczno-pneumatologiczna, hermeneutyka biblijna, sens duchowy, sens dosłowny, litera a duch, cztery sensy Pisma Świętego, Stary Testament a Nowy Testament

Abstract

JOSEPH RATZINGER'S CHRISTOLOGICAL-PNEUMATOLOGICAL PRINCIPLE IN BIBLICAL HERMENEUTICS

As a pastor, Ratzinger emphasised the necessity of a Christological-pneumatological reading of the Holy Scriptures. He considered the transition from the letter to the spirit of biblical texts to be decisive and pointed out that biblical meaning should be derived with regard to the internal dynamics of the Bible, whose unity is given by Christ. This article examines the legacy of Ratzinger the theologian in terms of seeking a deeper justification and characterisation of the Christological-pneumatological principle in biblical hermeneutics. The author of the article draws on lesser-known publications by the Bavarian theologian, which allow for a theological explanation of Ratzinger's stance as a pastor. Attention is paid to Ratzinger's understanding of the "unity in diversity" of the Christian canon, his understanding of the complex relationship between the Old and New Testaments, and the essence of the spiritual reading of the Old Testament books ("spiritualisation" of the Old Testament, but according to the incarnational paradigm) is discussed. Ratzinger opposed the direct Christological interpretation of the Old Testament, deriving spiritual sense from the literal sense and understanding it as another dimension of the one word. Instead of the traditional allegorical sense, he preferred to speak of a Christological-pneumatological interpretation as the one better expressing the character of the transition from the Old to the New Covenant. This kind of reading is not available in case of the historical-critical method.

Keywords: Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Christological-pneumatological interpretation, biblical hermeneutics, spiritual sense, literal sense, letter vs. spirit, four senses of Scripture, Old Testament and New Testament

Wstęp

Joseph Ratzinger w swoich oficjalnych wypowiedziach papieskich, a zatem jako Benedykt XVI, akcentował konieczność chrystologiczno-pneumatologicznej lektury Pisma Świętego. W *Verbum Domini* podkreślił, że chrześcijańska egzegeza stara się odkryć sens duchowy, który za Papieską Komisją Biblijną można zdefiniować następująco: „sens wyrażany przez teksty biblijne, odczytywane pod natchnieniem Ducha Świętego w kontekście tajemnicy paschalnej Chrystusa i nowego życia, któremu ta tajemnica daje początek” (VD 37)¹. Benedykt XVI uznał, że decydujące jest przejście od litery do ducha, co domaga się włączenia w życie kościelne jako życie „według ducha”. Wskazał też na poszukiwanie

1 Papieska Komisja Biblijna, „Interpretacja Biblii w Kościele”, w: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. Ryszard Rubinkiewicz (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1999), II, B, 2. Jared R. Staudt, „Reality and Sign: Thomas Aquinas and the Christological Exegesis of Pope Benedict XVI”, *Nova et Vetera*, English Edition 12, 1 (2014): 351.

zrozumienia kierowanego przez wewnętrzną dynamikę całego zbioru tekstów, gdyż jest tylko jedno Słowo, ku któremu egzegeta winien się wznosić (VD 38):

W Nowym Testamencie na ogół nie używa się określenia „Pismo” (por. Rz 4,3; 1 P 2,6), lecz „Pisma” (por. Mt 21,43; J 5,39; Rz 1,2; 2 P 3,16), „które jednakowoż jako całość będą następnie traktowane jako jedyne słowo Boga skierowane do nas”. To pokazuje jasno, że właśnie osoba Chrystusa nadaje jedność wszystkim „Pisdom” w powiązaniu z jedynym „Słowem” (VD 39)².

Przejście od litery do ducha, kontynuował Benedykt XVI, dokonuje się w mocy Ducha Świętego, a zatem wiąże się z wolnością egzegety (por. 2 Kor 3,17: „Pan zaś – to Duch, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność”). Ta wolność ma jednak swoją miarę, ponieważ wyzwalający Duch nie jest jakąś ideą czy osobistą wizją interpretującego, ale Duchem Chrystusa będącym Panem wskazującym drogę (VD 38)³.

Papież senior odnotował również, że „Kościół już w czasach apostołskich, a później w żywej Tradycji ukazywał jasno jedność planu Bożego w obydwu Testamentach za pośrednictwem typologii, która nie ma charakteru arbitralnego, lecz wpisana jest w wydarzenia opisywane przez święty tekst, a zatem odnosi się do całego Pisma”. Charakterystyczne dla chrześcijan jest to, że „czytają Stary Testament w świetle Chrystusa, który umarł i zmartwychwstał”. Mimo tego, że „lektura typologiczna odsłania niewyczerpaną treść Starego Testamentu w odniesieniu do Nowego”, to nie można zapomnieć, że Stary Testament zachowuje „swoją wartość Objawienia, potwierdzonego przez samego naszego Pana (por. Mk 12,29–31)” (VD 41).

W artykule autor chciałby zbadać spuściznę Ratzingera-teologa w celu poszukania głębszego uzasadnienia, z czego wynika i na czym polega jego zdaniem zasada chrystologiczno-pneumatologiczna w egzegezie katolickiej. W literaturze teologicznej znajdują się już omówienia hermeneutyki biblijnej Ratzingera⁴. Odwołują się one przede wszystkim

2 Wewnętrzny cytat za: Benedykt XVI, „Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów «Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga»”, 12.09.2008, *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 10–11 (2008): 14; Stefan Szymik, „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”, *The Biblical Annals* 2 (2012): 223–224.

3 Benedykt XVI, „Spotkanie z przedstawicielami świata kultury”, 14. Porównaj także: Scott Hahn, *Przymierze i komunია. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*, tłum. Dominika Krupińska (Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2021), 145–146.

4 Porównaj np.: *Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. José Granados, Carlos Granados, Luis Sánchez-Navarro (Grand Rapids: Eerdmans, 2008); *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostołskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. Dominik Ostrowski (Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej, 2012); *Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. Roman Pindel, Sylwester Jędrzejewski (Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2012); Francis Martin, „Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI”, *Nova et Vetera*, English Edition 1 (2015): 253–272; Szymik, „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”, 217–228; Denis Farkasfalvy, „Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology”, *Communio*, English Edition 34, 3 (2007): 438–453; William M. Wright IV, „Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation in Benedict XVI's Jesus of Nazareth: Volume 2”, *Nova et Vetera*, English Edition 10, 4 (2012): 1015–1028; Nicolas Bossu, Sameer Advani, „Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition. A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25)”, *Alpha Omega* 1 (2020): 47–79. Stosunkowo najpełniejsze omówienie znaleźć można w: Hahn, *Przymierze i komunία*; Sławomir Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*

do adhortacji *Verbum Domini*⁵, uwag metodologicznych zawartych we wstępach do kolejnych tomów *Jezusa z Nazaretu* oraz wpływowego wystąpienia wygłoszonego w Nowym Jorku w 1989 roku⁶. Niniejszy tekst powstał na podstawie mniej zużytkowanych i mniej znanych publikacji niemieckiego uczonego, które pozwalają na pogłębione teologicznie wyjaśnienie stanowiska Ratzingera-pasterza.

1. Jedność w wielości obu testamentów

Duchowe odczytanie Starego Testamentu jest przez Ratzingera utożsamione z lekturą chrystologiczną i uzasadnione właśnie „wydarzeniem Chrystusa”. Można powiedzieć, że spór Jezusa z jego przeciwnikami był jednocześnie sporem o prawdziwy sens Starego Testamentu. Interpretacja woli i obietnicy Bożej doprowadziła do skazania Jezusa na śmierć, gdyż odebrano ją jako bluźnierczą interpretację Pisma. Zmartwychwstanie z kolei można uznać za stanięcie Boga po stronie Jezusa i Jego interpretacji Starego Testamentu. Tak też zrodziło się podstawowe przekonanie pierwotnego Kościoła, który odszedł od politycznej interpretacji Starego Testamentu i stworzył ogólną wykładnię chrystologiczną, która czyta Stary Testament wychodząc od postaci Jezusa⁷. Reinterpretacja tekstów starotestamentowych o tyle nie jest czymś nowym, o ile już Stary Testament poddawany był wciąż releksurze w świetle nowych doświadczeń historyczno-duchowych:

W tym przyswajaniu Stary Testament okazuje się wielorako złożony, a chrystologiczna lektura jego pism znajduje się w ten sposób strukturalnie w pełni na linii jego własnej architektowniki: Na nowym i tym razem decydującym zakręcie historii jest tak, jakby ze słów spadała zasłona – poprzez Jezusa odsłaniają one nowe znaczenia i otrzymują nowy kontekst, rzucając nieoczekiwane światło⁸.

(Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2014); Sławomir Zatwardnicki, *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2021).

5 Benedykt XVI, *Adhortacja „Verbum Domini”* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2010) (dalej VD).

6 Joseph Ratzinger, „Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 2, Opera omnia 9/2, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 696–721.

7 Joseph Ratzinger, „Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Wprowadzenie i komentarz do tez I–VIII i X–XII Międzynarodowej Komisji Teologicznej”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, Opera omnia 9/1, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018), 152. Porównaj także: Benedykt XVI, „Łaska i powołanie bez nawrócenia”, tłum. Robert Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy* (Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023), 78 („Dla chrześcijan było oczywiste, że nauczanie Jezusa Chrystusa, Jego śmierć i zmartwychwstanie wyznaczały epokowy przełom spowodowany przez samego Boga i w związku z tym to sam Bóg, poczynając od Chrystusa, nadał właściwe znaczenie Pismu Świętemu”); Benedykt XVI, „Benedykt XVI – Arie Folger. Wymiana korespondencji sierpień–wrzesień 2018”, tłum. Robert Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, 109–110 („Chrześcijaństwo swe istnienie zawdzięcza temu, że po zburzeniu świątyni i w następstwie życia i śmierci Jezusa z Nazaretu wokół tegoż Jezusa uformowała się wspólnota ludzi przekonanych, iż cała żydowska Biblia mówi o Jezusie i winna być odczytana w odniesieniu do Niego. Jednakże przekonania tego nie podzielała większość narodu hebrajskiego. Stąd wyniknął spór o to, która z interpretacji jest słuszna”).

8 Ratzinger, „Jedność wiary”, 152.

Można powiedzieć za autorem *Jezusa z Nazaretu*, że starotestamentowe słowa nie miały „jeszcze swego pana”, że „rzeczywisty właściciel tekstów” kazał im czekać na siebie, a w momencie, gdy się pojawia, „słowa te otrzymują swe pełne znaczenie”. Właśnie na tym polega wkład chrześcijaństwa, wyjaśniał dalej Benedykt XVI, „że tym oczekującym słowom daje głównego właściciela. Dzięki temu powiązaniu oczekującego słowa i ukazującego się właściciela powstała typowo chrześcijańska egzegeza, która jest nowa, jednak w pełni dochowuje wierności pierwotnemu słowu Pisma”⁹. W cytowanych słowach zwraca uwagę akcent położony na to, że duchowe odczytanie Starego Testamentu nie jest sztucznie nałożone na literę starotestamentowych tekstów, lecz jest uprawnioną relekturą pism Izraela w świetle nowotestamentowego czynu i słowa dokonanego przez Boga¹⁰.

Jeśli już Stary Testament pozostaje złożony (wielowarstwowy), to chrystologiczna interpretacja siłą rzeczy będzie wyrażała się różnorodnymi podejściami i prowadziła do różnych syntez. Dlatego pisma Nowego Testamentu będą miały różnorodnie jedną postać postrzegania wszystkich słów Boga z perspektywy ostatecznego słowa Bożego. Jako że chrystologiczne odczytanie Starego Testamentu pozostawało w konflikcie z urzędową wykładnią pism w Izraelu, chrześcijanie przepowiadając Dobrą Nowinę, zwrócili się do innych ludów. Wcześniej królowanie Jahwe nad narodami pozostawało dla Izraela przedmiotem nadziei jako zdarzenie eschatologiczne, teraz przybrało postać procesu historycznego – ewangelizacji, w której Jahwe stawał się Bogiem narodów poprzez głoszenie Jezusa. Ukierunkowanie interpretacji pism Izraela na Zmartwychwstałego było ich upneumatyzowaniem (uduchowieniem), a zatem również uwolnieniem tych pism od powiązań polityczno-prawnych (np. wykluczono Dawidowo-polityczną wykładnię wiążącą zbawienie z przynależnością do Izraela)¹¹.

Bawarski teolog opowiada się za utrzymaniem tej „jedności w wielości” obu testamentów, której odrzucenie niesie za sobą dramatycznie negatywne konsekwencje. Podobnie jak „judaizujące”¹² rozumienie Starego Testamentu, tak również oddzielenie

9 Joseph Ratzinger, „Prolog: Historie dzieciństwa”, w: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, cz. 1, Opera omnia 6/1, red. Krzysztof Góźdz, tłum. Marzena Górecka, Wiesław Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015), 31. Porównaj ciekawą metaforę w: Papieska Komisja Biblijna, *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, tłum. Ryszard Rubinkiewicz (Kielce: Verbum, 2002), nr 64: „Jak w czasie obróbki kliszy fotograficznej «wywoływacz», tak osoba Jezusa i związane z nim wydarzenia, pozwoliły ukazać w Pismach pełnię sensu, który wcześniej był niedostrzegalny”.

10 Benedykt XVI, „Dialog chrześcijańsko-muzułmański”, tłum. Adam Błyszcz, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy* (Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023), 58–59: „Dla Żydów tylko Stary Testament jest Biblią. Według chrześcijan, wprost przeciwnie, Stary Testament można właściwie zrozumieć wyłącznie w oparciu o nową interpretację: w świetle słów i czynów Jezusa Chrystusa, opisanych w Nowym Testamencie. (...) W chrześcijańskiej perspektywie dopiero wychodząc od Nowego Testamentu, można ustalić, jakie jest znaczenie teologiczne Starego Testamentu”. Benedykt XVI zauważał na przykład, że słowa z ostatniej wieczerzy Jezus włączył w kontekst żydowskiej liturgii, otwartej i niejako czekającej na to; Hahn, *Przymierze i komunია*, 139.

11 Ratzinger, „Jedność wiary”, 152–153.

12 Porównaj podejście św. Bonawentury scharakteryzowane przez Ratzingera w: Joseph Ratzinger, „Teologia historii świętego Bonawentury”, w: *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*, Opera omnia 2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka, tłum. Jarosław Merecki (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 456–457: „To, w co należy wierzyć, ujmując się przez literę Pisma, lecz dopiero przez alegorię. Sama litera jest tylko wodą, która dopiero w duchowym zrozumieniu

Nowego Testamentu od Starego prowadzi do przyjęcia historycznego pojęcia zbawienia. Trwanie Kościoła przy Starym Testamencie (odrzućcie marcejońskiego rozdziału między obu testamentami oraz między Bogiem Stwórcą i Bogiem Zbawicielem) pozwala zachować ontologiczną interpretację postaci Jezusa; to Marcjon, odizolowując chrystologię, musiał wyprowadzać zbawienie wyłącznie z historii (stawanie się przeciwstawione bytowi). Jak to wnikliwie ocenia Ratzinger, Marcjon przyznając rację żydowskiej egzegezie Starego Testamentu (stracenie Jezusa w imię Boga Starego Testamentu i samego Starego Testamentu), zanegował centralny krok uczyniony przez wspólnotę apostołską. Jezus został postawiony w opozycji do stworzenia, do bytu, a religia stała się rewolucją. Tym samym na nowo powrócono do idei zbawienia Starego Testamentu, do poszukiwania zbawienia politycznego, możliwego do zrealizowania w ludzkiej historii. W takiej sytuacji, uznaje Ratzinger, można powiedzieć, że przeciwnicy Jezusa z Jego procesu triumfują tak w ocenie Starego Testamentu, jak i pojmowania zbawienia¹³. Konkluduje Ratzinger:

W obydwu przypadkach mamy do czynienia z uniformizacją: obowiązuje tylko Stary Testament lub tylko Nowy Testament. Odrzućcie jedności w wielości Starego i Nowego Testamentu zafałszowuje całość. Jedność ta, której napięcie należy utrzymać, oznacza zatem, że Jezus i Stwórca są jednym, że do Jezusa należy być, a nie tylko historia: ontologia z istoty należy do wiary, która opiera się na jedności Testamentów¹⁴.

Utrzymanie owego napięcia oznacza jednocześnie, że „odrzućcie należy zatem również naiwną, bezpośrednio chrystologiczną interpretację Starego Testamentu, która chce przenieść chrystologię bezpośrednio do litery Starego Testamentu, a tym samym rozmija się zarówno z rzeczywistością historii, jak i z dynamiką prowadzącej poza literę wiary”¹⁵.

zostaje przemieniona w wino; jest ona kamieniem, który dopiero musi stać się chlebem; jest, jak Bonawentura mówi za Joachimem, łupiną, za którą dopiero znajduje się prawdziwy owoc; owszem, jest ona (...) drzewem poznania dobra i zła, które stało się przyczyną zguby dla Żydów i wypędziło ich z raju młodego Kościoła – dopiero w zrozumieniu duchowym Pismo staje się drzewem życia. Tak więc literze odpowiada *Judaeus*, a nie *Christianus*, i to obojętnie, czy idzie o literę Nowego, czy Starego Testamentu. Innymi słowy: gdzie jest tylko litera, tam jest Stary Testament, tam jest judaizm, niezależnie od tego, czy litera nazywa się «Nowym», czy «Starym» Testamentem. Sama litera nie jest «Nowym» Testamentem, gdyż naprawdę Nowy Testament jest tylko tam, gdzie litera jest przezwyciężona przez ducha. Dlatego to, co jest nowotestamentalne w Nowym Testamencie, polega nie na nowości księgi, ale na duchu, który księgi ożywia. «Objawienie» jest więc tutaj, podkreślmy to raz jeszcze, równoznaczne z duchowym ujęciem Pisma; polega ono na podarowanym przez Boga akcie tego ujęcia, a nie tylko na obiektywnej literze. *Facies revelata* ma tylko ten, kto rozumie Pismo na sposób duchowy”.

13 Ratzinger, „Jedność wiary”, 156–157; Anthony C. Sciglitano Jr., „Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth: Agape and Logos”, *Pro Ecclesia* 17, 2 (2008): 172.

14 Ratzinger, „Jedność wiary”, 157. Robert Woźniak wykazuje, że w hermeneutyce stosowanej przez Ratzingera ważny jest nie tylko teologiczny, ale również metafizyczny wymiar słowa Bożego; Robert J. Woźniak, „Mutuality of Scripture, Metaphysics and Dogmatics. A Basic Hermeneutical Insight in Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth”, *Verbum Vitae* 42, special issue (2024): 200: „In his theological biography of Jesus, the pope reveals to the reader basic assumptions about the Church’s reading of Scripture. One of them seems to be a strong emphasis on the metaphysical meaning of the biblical text. Here, the theological nature of the inspired text interacts with the metaphysical layer present in it. The sensitivity to the theological and metaphysical dimensions of the written Word of God thus becomes an essential moment in Ratzinger’s biblical hermeneutics”.

15 Ratzinger, „Jedność wiary”, 157–158.

Zaprzeczenie temu dziejowemu zmaganiu się Izraela prowadzić mogłoby z jednej strony do rozplynięcia się wiary w tym, co nadprzyrodzone, kosztem np. zachowania sedna przesłania proroków wołających o chwałę Bożą na tym świecie (jak pisze Ratzinger, „interpretacji tej walki nie można sprowadzić do pustej alegorii tego, co czysto duchowe”). Z drugiej strony „bezpośrednio chrystologiczne ujęcie Starego Testamentu prowadzi do zatrzymania się przy dosłowności, w czym zatracą się wewnętrzna przestrzeń Objawienia, jego duchowe napięcie”. W historii biblijnej interpretacji, gdy Stary Testament był widziany „w jego czystej dosłowności jako chrześcijański od początku”, dochodziło do zgubnych czy „usztynionych” odczytań (np. interpretacji opowiadania o stworzeniu czy przywiązania do prawa podważającego chrześcijański etos). „Należy zatem utrzymać napięcie Starego Testamentu w jego otwartości na Nowy Testament: istotną formę apostołskiego świadectwa o Chrystusie można zachować tylko w nieusuwalnym powiązaniu litery i ducha, a nie w bezpośredniości litery”¹⁶.

Te słowa zapisane w 1973 roku nie odbiegają od uwag młodego Ratzingera do soborowego schematu *De fontibus revelationis*. Znalazłszy w propozycji skierowanej do ojców soborowych sformułowanie o autorytecie Starego Testamentu w uzasadnianiu religii chrześcijańskiej, komentował w roku 1962 bawarski teolog, że słowa te mówią zarazem zbyt mało, jak i zbyt wiele. Sugerują bowiem, że konkretne części Starego Testamentu należą do przeszłości i nie odgrywają roli w uzasadnieniu religii chrześcijańskiej, z kolei inne miałyby pozostawać aktualne jako bezpośrednio chrześcijańskie. Perspektywa Nowego Testamentu, zauważał Ratzinger, jest jednak inna: nie tylko poszczególne fragmenty, ale cały Stary Testament mówi o Chrystusie i dlatego może stanowić uzasadnienie i fundament religii chrześcijańskiej. Tyle że dopiero w Chrystusie odsłania się, w jaki sposób Stary Testament ma swój fundament w Nim i kieruje się ku Niemu¹⁷.

Wracając do tekstu *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*: Ratzinger wyraża przekonanie, że zaprzeczenie jedności obu testamentów i zarazem dokonanego „skoku” od Starego do Nowego Przymierza byłoby równoznaczne z zanegowaniem *historia salutis*, a przecież „ekonomia Boża zawsze cechuje się jednością i ciągłością, nigdy zerwaniem i rozdzieleniem”¹⁸. Tłumaczy Ratzinger:

Podstawowa forma jedności w wielości Starego i Nowego Testamentu zabrania z pewnością jakiegokolwiek prostego utożsamienia; wyklucza też jednak wszelką nieciągłość, która rozkłada historię na sumę oderwanych od siebie aktów Boga, a wraz z jednością Testamentów stawia pod znakiem zapytania także jedność wiary i Kościoła. Ostatecznie Stary i Nowy Testament są jedną drogą Boga z ludźmi w jej następujących po sobie etapach. Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa

16 Ratzinger, „Jedność wiary”, 158 (dot. cyt. i par.).

17 Joseph Ratzinger, „Uwagi do schematu *De fontibus revelationis*”, w: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*, cz. 1, Opera omnia 7/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka, tłum. Wiesław Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016), 153. Porównaj także: Jared Wicks, „Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus before and during Vatican Council II”, *Gregorianum* 89, 2 (2008): 282–283; Rudolf Voderholzer, „Revelation”, w: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, red. Daniel Cardó, Uwe Michael Lang (Cambridge University Press, 2024), 88–89.

18 Hahn, *Przymierze i komunie*, 220.

znoszą powiązanie Bożej obietnicy z Prawem narodowym. Nie znoszą jednak Bożego pouczenia – to one czynią je dopiero jednoznacznym. Dlatego z jednej strony Nowy Testament jest rzeczywiście „nowy”, nie jest zwykłą ekstrapolacją sumy tego, co było wcześniej, lecz jest rzeczywiście nowym czynem Boga. Ale z drugiej strony „Nowy” Testament zawiera w sobie Stary i okazuje się środkiem, w którym wszystko, co było dotychczas, znajduje swoje właściwe miejsce i sens¹⁹.

Takie ujęcie nie pozostaje bez wpływu na kwestię rozumienia natchnienia i bezbłędności Pisma Świętego, co trafnie uchwycił Aaron Pidel. Zdaniem tego teologa o natchnieniu Starego Testamentu i każdej jego części decyduje właśnie Chrystus jako ostateczny *telos*. Stary Testament prezentuje Chrystusa jedynie pośrednio, a swoją podstawę i moc czerpie z Chrystusa i ze zmierzania w Jego kierunku. Dopiero w odniesieniu do Tego, który zdejmuje zasłonę z twarzy (por. 2 Kor 3,12–18), doznają „przemiany chrystologicznej” poszczególne części Starego Testamentu. Koncepcja bezbłędności Pisma musi zatem uwzględniać różne w przypadku obu testamentów sposoby głoszenia tej samej Prawdy²⁰.

2. Stary Testament jako *sacramentum*

Ratzinger zwrócił uwagę, że autor Listu do Efezjan postrzega Jezusa jako misterium Tory (Biblii Izraela). Jezus stanowi jednak sens nie tylko słów Pisma, ale również wydarzeń w nim opisanych. W Ef 5,31–32 interpretowana jest typologicznie (chrystologicznie) jedna z rzeczywistości stworzenia, mianowicie małżeństwo jako zjednoczenie mężczyzny i kobiety. Zatem to wydarzenie stworzenia włączone do Pisma stanowi misterium odsyłające do Chrystusa. Misterium nie ogranicza się do sensu słowa tekstu biblijnego, ale obejmuje również sens wydarzenia, które „od dołu” sięga centrum dzieła stworzenia, a „od góry” aktu woli Boga²¹. Jeśli Jezus jest tajemnicą całej Biblii, to znaczy, że

nie tylko słowa, lecz także opisane za ich pomocą wydarzenia są tajemnicami, czyli symbolicznymi odniesieniami do Chrystusa. To zaś może dotyczyć zarówno wydarzeń stworzenia, jak i wydarzeń z historii Izraela. W przekładzie na łacinę znaczy to: Pismo jest w całości *sacramentum*. Dlatego jest ono w szczegółach pełne sakramentów, które mogą być sensem słowa lub sensem wydarzenia, należącego do wydarzeń stworzenia lub historii zbawienia. Dlatego możemy (...) powiedzieć, że w Pawłowej interpretacji Pisma pojawiają się trzy typy sakramentów, a mianowicie: sakramenty słowa, sakramenty wydarzeń i sakramenty stworzenia²².

19 Ratzinger, „Jedność wiary”, 158–159.

20 Aaron Pidel, „Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy”, *Nova et Vetera*, English Edition 12,1 (2014): 315. Porównaj także: Ratzinger, „Uwagi do schematu”, 153.

21 Joseph Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, w: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, Opera omnia 11, red. Krzysztof Gózdź, Marzena Górecka, tłum. Wiesław Szymona (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012), 209–210.

22 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 210. Być może pobrzmiewa w tej wypowiedzi echo badań Ratzingera nad Bonawenturą, który optował za przechodzeniem od „liter” do „ducha” nie tylko Pisma, ale i stworzenia; Ratzinger, „Teologia historii”, 483–484: „Zarówno Pismo, jak i rzeczy świata mają najpierw «dosłowną» stronę zewnętrzną i podobnie jak tam, także tutaj obserwatorowi grozi niebezpieczeństwo, że zatrzyma się przy literze, a przez to przeoczy, będąc poza nią, prawdziwe znaczenie rzeczy jako znaków. (...) Między objawieniem Pisma i objawieniem poprzez stworzenia zachodzi więc zdecydowane podobieństwo. W obydwu przypadkach

Poszczególne słowa Pisma są tajemnicami wskazującymi poza nie, na Chrystusa. W języku apostoła Pawła są one typami Tego, który miał przyjść (gr. *typoi tou mellontos*), można powiedzieć, że są sakramentami Przychodzącego (łac. *sacramentum futuri*). U ojców Kościoła jeszcze bardziej słowo *typos* pokrywa się z *mysterion* – *sacramentum*. Wykładnia chrystologiczna właściwie utożsamia się, twierdzi Ratzinger, z wykładnią typologiczną²³.

Warto odnotować za bawarskim teologiem, że katolickie pojęcie *sacramentum* opiera się właśnie na tego rodzaju interpretacji Pisma. Jeśli nie dostrzega się tego związku słowa z sakramentem, wtedy „zagubiona zostaje także poprawna interpretacja pism Nowego Testamentu, ponieważ wszystko, co mówi Nowy Testament, nie zmierza do utworzenia nowego Pisma, lecz daje tylko wskazania służące chrystologicznemu rozumieniu Starego Testamentu”. W konsekwencji, negując chrystologiczne rozumienie, można już tylko „literalnie rozumieć Stary Testament”, ale wtedy odrzuca się „Nowy Testament i wykładnię Starego w samych jego najgłębszych korzeniach”²⁴.

Ratzinger właśnie w tym odejściu od lektury typologicznej upatruje kryzysu katolicyzmu w dzisiejszych czasach (słowa te pochodzą z 1979 roku). Jak zauważa, myślenie typologiczne, czyli odczytywanie tekstów z perspektywy przyszłości, zostało zastąpione

myśleniem literacko-historycznym, czyli interpretacją, zgodnie z którą czyta się teksty, patrząc w przeszłość, i zatrzymuje się na ich pierwotnym, najstarszym znaczeniu. Na tym dokładnie polega zwrot, do którego prowadzi dzisiejsza epoka przez swoje nowe rozumienie historii i tekstów historycznych. Nie chce ona wyjaśniać tekstów z perspektywy tego, co z nich wynika, czyli wyjaśnianej przez nie przyszłości, będąc przekonaną, że poprawnie interpretuje tekst wtedy tylko, gdy go ponownie umieszcza w jego przeszłości, ściśle go z nią wiąże i interpretuje go dosłownie w jego najstarszej postaci²⁵.

W epoce interpretacji ściśle dosłownej pojęcie sakramentu traci swoją podstawę²⁶.

Ratzinger z faktu, że słowa Pisma są *sacramenta futuri* wyprowadza wniosek, że również starotestamentowe obrzędy liturgiczne zapowiadają przyszłość i wskazują na Chrystusa.

objawienie ukryte jest najpierw za zasłaniającą literą, a jej odsłonięcie następuje za każdym razem tylko wobec tego ducha, który sam w żywotnym egzystencjalnym akcie przekroczy płaszczyznę myślenia literalnego i wejdzie na płaszczyznę duchową”. Porównaj także VD 13 („możemy kontemlować głęboką jedność stworzenia, nowego stworzenia oraz całych dziejów zbawienia w Chrystusie. (...) Syn Człowieczy jest centrum kosmosu i historii”); Staudt, „Reality and Sign”, 354 oraz 342 („In this multifaceted use of «word» we see the anthropological basis for a Christocentric exegesis. Christ is not only the center of Scripture’s meaning by his central role, but also permeates the very foundation of the communication and reception of the reality and meaning captured by and understood in the words as signs”). O sakramentalności stworzenia w myśli Ratzingera zobacz także: Krzysztof Porosło, „Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI”, *Verbum Vitae* 93, 4 (2023): 62–66.

23 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 210–211; Porosło, „Sacramentality”, 59; Staudt, „Reality and Sign”, 352: „The unity of Scripture in Christ can be seen especially in typology”.

24 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 211.

25 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 212. Porównaj: Benedykt XVI, „O znaczeniu komunii”, tłum. R. Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, 194: „egzegeza, która chce być sztywno historyczna, zamyka Stary Testament w przeszłości, nie mając narzędzi do wyjaśnienia dynamiki pozwalającej przeszłości otworzyć się bezpośrednio na teraźniejszość i przyszłość”.

26 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 213.

Jeśli tak jest, to pojęcie sakramentu musi uwzględniać przełom, jaki dokonuje się między Starym a Nowym Przymierzem, między obietnicą i przygotowaniem z jednej strony a spełnieniem i obecnością z drugiej²⁷.

Rzeczywistości Nowego Testamentu nie są już po prostu *sacramentum futuri*, szkicami przyszłości, lecz są ukazywaniem rzeczywistości już obecnej, wyrazem i owocem życia, Męki i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Wszystkie starotestamentalne *sacramenta* są tylko ruchem w kierunku tego, co jeszcze się nie ukazało; są zaproszeniem do ruszenia w drogę. Ich celebracja jest należyta, gdy się je odprawia w drodze, gdy razem z nimi rusza się w drogę prowadzącą do przyszłości, którą one same jeszcze nie są. Odkąd jednak Chrystus przyszedł do Ojca, cierpiał i na zawsze jest z nami, pojawiło się coś nowego, obecna już jest rzeczywistość, w oczekiwaniu na którą wszystko pozostawało w zawieszeniu. Sakrament jest więc teraz wskazywaniem na to, co zostało dane, zanurzeniem się w to, co się już wydarzyło²⁸.

Jak zauważa Scott Hahn w publikacji poświęconej teologii biblijnej Ratzingera, „liturgia Słowa we Mszy Świętej zakłada jedność historii zbawienia i faktycznie śledzi i odsłania tę historię”, a kościelna „interpretacja typologiczna ciąży ku mistagogii, ku wytwarzaniu swego rodzaju komunii z wydarzeniami ogłaszanych na świętych kartach”. Amerykański uczony twierdzi, że „Benedykt zwraca uwagę na fakt, iż nowotestamentalna interpretacja typologiczna Starego Testamentu jest nakierowana na sakramentalne spotkanie z Chrystusem”²⁹.

Wracając do wywodów Ratzingera dotyczących pojęcia sakramentu – zauważa on, że w związku z zaistnieniem Nowego Przymierza pojawić się musiało pytanie o prawomocność dalszego interpretowania Pisma jako *sacramentum futuri*. Bawarski teolog relacjonuje, że Marcin Luter najpierw oddzielił Kościół jako instytucję od Kościoła jako rzeczywistości teologicznej (duchowej), tak że kult Kościoła nie mógł już zapewniać powiązania z historią zbawienia. Wskutek tego jednostka została postawiona „naprzeciw” Pisma, a miejsce jedności typologicznej zajęła rekonstrukcja historyczna.

27 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 213; VD 41 („Jest więc ważne, aby zarówno w duszpasterstwie, jak i w kręgach akademickich ukazywać właściwie głęboką relację między dwoma Testamentami, przypominając za św. Grzegorzem, że «to, co Stary Testament obiecał, Nowy Testament ukazał; co tamten głosi skrycie, ten wyznaje otwarcie jako już obecne. Dlatego Stary Testament jest prorocstwem Nowego Testamentu; a najlepszym komentarzem do Starego Testamentu jest Nowy Testament»”); Benedykt XVI, „Łaska i powołanie”, 79: „Cały Stary Testament jest rozumiany jako prorocтво, jako *sacramentum futuri*. Także pięć ksiąg Mojżeszowych jest w zasadzie prorocstwem. To nadaje Staremu Testamentowi pewną dynamikę, bowiem jego treści należy odczytywać nie statycznie, ale jako ruch w swej całości zmierzający ku Chrystusowi”. Od drugiej strony patrząc, jak słusznie zauważa za papieżem R. Jared Staudt, interpretacja chrystologiczna nie neguje pierwotnego (historycznego) znaczenia Starego Testamentu, który jako taki jest również objawieniem; Staudt, „Reality and Sign”, 352.

28 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 213–214; Joseph Ratzinger, „Teologia liturgii”, w: *Teologia liturgii*, 614: „Kończy się tylko kult poprzedni ze swymi surogatami i strasznymi często nieporozumieniami, ponieważ ukazuje się sama Rzeczywistość, nowa Świątynia: zmartwychwstały Chrystus, który nas przyciąga do siebie, przemienia i jednoczy ze sobą. I znowu jasne jest, że Eucharystia Kościoła – powtarzając za Augustynem – jest *sacramentum* prawdziwego *sacrificium* – świętym znakiem, w którym urzeczywistnia się to, co jest oznaczane”.

29 Hahn, *Przymierze i komunია*, 232–234.

Interpretacja typologiczno-sakramentalna Pisma zaczęła się jawić jako wypaczenie, któremu miał się sprzeciwiać sam sens historyczny tekstu (oderwanego od rzeczywistości Kościoła)³⁰. Musiało to jednak doprowadzić do kolejnego problemu – interpretacji Starego Testamentu:

Dla ojców było jasne: mogę mieć cały Stary Testament, bez trzymania się jego litery, ponieważ wszystko w nim jest prefiguracją Chrystusa, a prefiguracja ta, (...) jeśli należę do Chrystusa, nadal jest moją własnością. Jeśli jednak nie wolno mi już myśleć w kategoriach typologiczno-sakramentalnych i muszę się ściśle trzymać wykładni historycznej, a więc litery bez Kościoła rozumianego jako przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, wtedy to uwolnienie się od wymogów Prawa nie ma już znaczenia³¹.

Odtąd można było albo uznawać Stary Testament za Biblię i trzymać się jego litery, jego sensu dosłownego, albo usunąć Stary Testament z kanonu. Rozwiązanie Marcina Lutra poszło w kierunku dialektyki Prawa i Ewangelii, tak że można powiedzieć, iż również dla tego reformatora sens dosłowny (historyczny) nie był ostatnim słowem w interpretacji, która nie mogła przecież prowadzić do odkrycia przeszłego znaczenia bez jakiegoś odniesienia do teraźniejszości. Ratzinger podkreślając doniosłość metody historycznej, zwraca uwagę na to, że stwierdza ona jedynie fakty historyczne i nie ma możliwości prowadzenia do wiary, która jest rozumieniem wykraczającym poza sferę samych faktów³². Jak uważa bawarski teolog, metoda historyczno-krytyczna domaga się centrum hermeneutycznego:

W tym sensie zasada *sola scriptura*, która by odsyłała tylko do danych historycznych, byłaby sama w sobie sprzeczna. Słowo mocą samej swej struktury odsyła do *sacramentum*. Odsyła do żywej wspólnoty tych, którzy nim żyją. Struktura słowa polega na tym, że wykracza poza siebie i zawiera w sobie wymiar *sacramentum*. Słowo i sakrament nie przeciwstawiają się sobie, lecz wzajemnie się zakładają i wzbogacają³³.

W podsumowaniu swojego wywodu raz jeszcze wraca Ratzinger do jedności (całości) Pisma i konieczności uwzględniania w interpretacji zarówno przeszłości, jak i przyszłości:

Rozumienie sakramentów zakłada określoną relację do Pisma. Zakłada, że znowu nauczymy się czytać Pismo nie wstecz, w każdym wypadku cofając się w nadziei ustalenia i utrzymania się jego najbardziej pierwotnego sensu – to zabieg bardzo ważny, jednocześnie jednak mamy się uczyć czytania zorientowanego na przyszłość, rozumienia go w całości i jedności, opartego na wymiarze przyszłości, z uwzględnieniem różnicy i jedności obietnicy i spełnienia³⁴.

Tym samym rozumienie sakramentu zakłada również ciągłość działania Boga w historii zbawienia, a zatem także żywą wspólnotę Kościoła. Jest on zarówno miejscem sprawowania sakramentów, czyli włączaniem w dar otrzymany od Boga, jak i żywym podmiotem słowa,

30 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 215–216.

31 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 216.

32 Por. Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 216–217. Porównaj także: Hahn, *Przymierze i komunja*, 166.

33 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 217.

34 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 218.

kontekstem określającym to słowo, podtrzymującym je i pozwalającym mu mówić w teraźniejszości³⁵. W sakramencie jest obecna cała historia, zarówno przeszłość, jak i teraźniejszość i przyszłość³⁶. W tym stwierdzeniu raz jeszcze daje o sobie znać związek interpretacji Pisma z sakramentem, a nawet więcej: z tej „równoczesności” całej historii zbawienia w sakramencie można by wywodzić poczwórny wymiar sensu Pisma Świętego³⁷.

3. Egzegeza chrystologiczno-pneumatologiczna

Liturgia jest zarazem dziełem Chrystusa Kapłana, jak i dziełem Kościoła będącego Ciałem Chrystusa – przypomina Ratzinger za Soborem Watykańskim II³⁸. Dziełem Chrystusa są zatem zarówno historyczne zbawcze czyny (męka, zmartwychwstanie i chwalebne wniebowstąpienie), jak i celebrowanie liturgiczne. Tak jak zmartwychwstanie, choć należy do historii, przekracza ją, tak również krzyż sięga poza jednorazowość ukrzyżowania. Dlatego wiara nazywa to „więcej” w stosunku do historycznego zdarzenia terminem „misterium”³⁹. W liturgii

to „dzieło Chrystusa” za pośrednictwem wiary i modlitwy Kościoła nieustannie przenika do historii. W ten sposób w liturgii moment historyczny zostaje za każdym razem wyniesiony na wyższy poziom, stając się nieprzemijającym bosko-ludzkim aktem odkupienia. W liturgii rzeczywistym, głównym podmiotem akcji jest Chrystus – jest ona dziełem Chrystusa; w niej przyciąga On jednak do siebie historię – właśnie w owym nieprzemijającym akcie, który jest miejscem naszego zbawienia⁴⁰.

Jeśli Luter odrzucał z całą mocą mówienie o ofierze Mszy Świętej, ale słowa ustanowienia rozumiał dosłownie, nowe oświecenie posunęło się jeszcze dalej – „hipotezy krytyki historycznej dawno już spowodowały daleko idącą erozję tych tekstów”⁴¹. O sposobie odczytywania Pisma decydują, zauważa Ratzinger, wstępne założenia⁴². W związku z tym przypomina istotne zasady hermeneutyczne, jakie obowiązują katolika i jakie stanowią

35 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 218. Porównaj także: Matthew J. Ramage, *Dark Passages of the Bible: Engaging Scripture with Benedict XVI & Thomas Aquinas* (Washington: The Catholic University of America Press, 2013), 62.

36 Ratzinger, „O pojęciu sakramentu”, 218.

37 Hahn, *Przymierze i komunie*, 144: „istota «sensu duchowego» kryje się w typologicznej lekturze Pisma Świętego – lekturze, która dostrzega jedność działania Bożego w historii i pojmuje, że odsłanianie się historii Izraela, jako wskazującej na Jezusa Chrystusa i w Nim zwieńczonej, trwało długo. W tej lekturze typologicznej wydarzenia historyczne oraz Słowo Boże łączą się ze sobą w pojedynczym działaniu i zamiarze Boga”.

38 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 601; Sobór Watykański II, *Konstytucja o Liturgii świętej*, „Sacrosanctum Concilium”, nr 7; *Katechizm Kościoła katolickiego* (Poznań: Pallottinum, 2008) (dalej: KKK), nr 1070.

39 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 601–602.

40 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 602.

41 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 603, 605 (cytat ze strony 605).

42 Jak pisze Kevin O'Reilly, wszelkie rozumienie domaga się pewnych założeń czy też, jak je nazywał Gadamer, „uprzedzeń” (*prejudice*). Nawet oświeceniowy ideał czystego rozumu mającego wydawać bezstronny i neutralny osąd, nie stanowi tutaj wyjątku. Uprzedzeniem zdaniem Gadamera jest tutaj uprzedzenie wobec uprzedzenia o sile Tradycji; Kevin E. O'Reilly, „Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI”, *Angelicum* 97, 1 (2020): 40; Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1985), 272–273.

przedrozumienie Pisma: opieranie się na Piśmie, a nie na hipotetycznych rekonstrukcjach; odczytywane Pisma w Kościele (Pismo i Tradycja tworzą całość); „kanoniczna” lektura Biblii (jedność Pisma i jego wewnętrzna dynamika z Chrystusem jako centrum)⁴³. Nina Sophie Heereman twierdzi co prawda, że „egzegeza kanoniczna jest (...) terminem zbiorczym dla każdej hermeneutyki, która traktuje Biblię jako zjednoczoną całość – nawet bez uwzględnienia wiary czy Kościoła jako jej podmiotu jednoczącego”, jednak Ratzinger uważał, że egzegeza kanoniczna jest właśnie dlatego egzegezą teologiczną, że zakłada wiarę Kościoła, bez której nie byłoby mowy o jednej Biblii. Autorka ma jednak rację, że „egzegeza chrystologiczno-pneumatologiczna odnosi się konkretnie do ponownego odczytania Starego Testamentu w świetle wydarzenia Chrystusa”⁴⁴ i o tyle jest terminem bardziej preferowanym przez Ratzingera od alegorii, bo niejako dookreślającym, na czym polega lektura Pisma w świetle całości.

W przekonaniu Benedykta XVI interpretacja alegoryczna kojarzy się raczej ze stosowanym w literaturze środkiem, a interpretacja chrystologiczno-pneumatologiczna wiąże się ze specyfiką wiary chrześcijańskiej⁴⁵. Papież senior przyznawał co prawda, że z jednej strony „chrystologiczno-pneumatologiczna interpretacja mogła być z punktu widzenia historyczno-literackiego nazwana «alegoryczną»”, ale z drugiej strony wyraża ona „głębką nowość motywacji chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu”. W tego rodzaju lekturze „alegoria nie jest środkiem literackim, który ma uczynić tekst użytecznym dla nowych celów, ale jest wyrazem historycznego przełomu, który odpowiada wewnętrznej logice tekstu”⁴⁶. Zatem termin stosowany przez Ratzingera odpowiada naturze przejścia od dosłownego do duchowego odczytania pism Starego Testamentu, przejścia które zostało spowodowane przez przyjście Chrystusa i zesłanie Ducha Świętego. Innymi słowy, twierdzi Heereman, to zmartwychwstały Pan obecny w swoim Kościele przez swojego Ducha umożliwia wierzącym odczytanie Prawa i proroków w odniesieniu do ostatecznego samo-objawienia się Boga w Chrystusie i Jego Passze⁴⁷.

Właśnie uprzednie rozumienie warunkowało Lutra krytykę ofiarniczego wymiaru Eucharystii: reformatora ujęcie „relacji między Starym i Nowym Testamentem, między wydarzeniem historycznym i teraźniejszością Kościoła, było takie, że kategoria ofiary, tak jak on ją rozumiał, w jej odniesieniu do Kościoła mogła się wydawać tylko zabobonem”⁴⁸.

43 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 606–607, 617: „Jedno musi być jasne: liturgia nie powinna się stawiać poletkiem doświadczalnym hipotez teologicznych”. Porównaj także: O'Reilly, „Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI”, 43: „It is (...) reasonable to accept the faith as it has been handed down to us in the Church. Being immersed moreover in the ecclesial context of the transmission of the faith shapes our understanding of reality in a manner that is ontologically prior to particular acts of reason”.

44 Nina Sophie Heereman, „Joseph Ratzinger's Christological-Pneumatological Exegesis of the Old Testament”, *Verbum Vitae* 42, special issue (2024): 113.

45 Heereman, „Joseph Ratzinger's Christological-Pneumatological Exegesis”, 102: „According to Pope Benedict it is imperative to recuperate what he calls «a Christological-Pneumatological exegesis» (...): a hermeneutic capable of articulating the passage from a material to a pneumatological understanding of the Old Testament”.

46 Benedykt XVI, „Katolickie kapłaństwo”, tłum. Robert Skrzypczak, w: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo?*, 154.

47 Heereman, „Joseph Ratzinger's Christological-Pneumatological Exegesis”, 117.

48 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 607.

Błąd Lutra miałby w mniemaniu Ratzingera polegać „na fałszywym pojęciu historyczności, na złym rozumieniu jednorazowości”. Wbrew Lutrowi należy powiedzieć, że „ofiara Chrystusa nie jest za nami jako wydarzenie należące do przeszłości. Dotyka ona wszystkich czasów i jest dla nas teraźniejszością. Eucharystia nie jest po prostu rozdawaniem czegoś, co minęło, lecz jest teraźniejszością paschalnej tajemnicy Chrystusa, wznoszącej się ponad wszystkie czasy i je jednoczącej”⁴⁹. Związek słów opowiadających o przeszłych wydarzeniach z liturgią jest analogiczny do funkcji pełnionej przez obrazy w liturgii, o której w *Duchu liturgii* tak pisał Ratzinger:

Bardziej jeszcze, niż praktykuje się w synagodze, obrazy nie opowiadają o rzeczach minionych, lecz wydarzenia historyczne włączają w sakrament. Razem z minioną historią Chrystus w swych sakramentach jest w drodze przez wieki. My sami stajemy się uczestnikami tych wydarzeń. Wydarzenia z kolei wychodzą ponad przemijający czas i w sakramentalnym działaniu Kościoła są obecne pośród nas. Chrystologiczna koncentracja całej historii jest jednocześnie liturgicznym zapośredniczeniem tej historii i przejawem nowego doświadczania czasu, w którym przeszłość, teraźniejszość (*Gegenwart*) i przyszłość stykają się ze sobą, ponieważ zostały włączone w teraźniejszość (*Gegenwart*) Zmartwychwstałego⁵⁰.

Dla odkrycia idei ofiary w Eucharystii decydujące jest powiązanie Paschy żydowskiej (Wj 12) i zawarcia przymierza (Wj 24) z Paschą Chrystusa. Dawna Pascha „otrzymuje nowy sens i w ten sposób widoczny staje się wielki ruch historyczny od owego początku po Wieczerzę, Krzyż i Zmartwychwstanie Jezusa”⁵¹. Tajemnica Paschalna jest jednym wydarzeniem, „działaniem Chrystusa”, które „zaistniało w historii, a jednocześnie wykracza poza jej granice. Wydarzenie to jest z samej swej wewnętrznej natury Bożym kultem i dlatego mogło się stać kultem i być w ten sposób obecne we wszystkich czasach”⁵². Prawdziwa ofiara jednocząca ludzi z Bogiem i upodabniająca wierzących do Logosu „jest, co prawda, zakorzeniona i ustanowiona w wydarzeniu historycznym, jednak nie należy do będącej za nami przeszłości, lecz staje się nam współczesna i dostępna we wspólnocie wierzącego i modlącego się Kościoła, w jego Sakramencie. Takie jest znaczenie terminu «ofiara Mszy»”⁵³.

Sakrament Eucharystii wiąże się oczywiście również z sakramentem kapłaństwa – także w tym przypadku niewłaściwe rozumienie relacji między Starym a Nowym Testamentem, a także podstawowe rozstrzygnięcia w podejściu Lutra do Pisma czy też, współcześnie, cechy charakterystyczne metody historyczno-krytycznej – stanowią barierę dla dostrzeżenia ciągłości między obu testamentami. Jak pisze Benedykt XVI u kresu swojego życia, „duch nowoczesności wraz z pochodzącą od niego metodą historyczno-krytyczną bardziej sprzyja stanowisku Lutra niż myśli katolickiej, ponieważ «pneumatologiczna» egzegeza,

49 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 616.

50 Joseph Ratzinger, „Duch liturgii”, w: *Teologia liturgii*, 98–99; Hahn, *Przymierze i komunie*, 233–234.

51 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 608, 616: „W chrześcijańskiej liturgii jest obecna, zostaje przyjęta i doprowadzona do swego celu cała historia zbawienia – więcej nawet: cała historia ludzkich poszukiwań Boga”.

52 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 609.

53 Ratzinger, „Teologia liturgii”, 616.

pojmująca Stary Testament jako drogę prowadzącą ku Jezusowi Chrystusowi, jest dla tego pierwszego niemal niedostępna”. Jezus jednak „swe istnienie pojmował jako wypełnienie Prawa i proroków”⁵⁴.

Nowotestamentowa terminologia odnosząca się do posług we wspólnocie Kościoła Jezusa Chrystusa i posługi związane z Prawem Mojżeszowym zostają uznane w Kościele pierwotnym za analogicznie równoważne (*episkopos* = najwyższy kapłan, *presbyteros* = kapłan, *diakonos* = lewita). Było to możliwe, gdy dokonała się chrystologiczna czy też pneumatologiczna interpretacja Starego Testamentu⁵⁵. Tego odczytania zabrakło Lutrowi, który wprowadził dualizm między Prawem i łaską:

W Nowym Przymierzu pneumatologiczne przezwyciężenie starotestamentowej litery dotyczącej służby wymaga zatem ciągłego przechodzenia od litery do ducha. W XVI wieku Luter, opierając się na całkowicie odmiennym odczytywaniu Starego Testamentu, nie mógł spełnić wymogów tego przechodzenia; podszedł więc do starotestamentalnego kultu i podległego mu kapłaństwa wyłącznie jak do przejawu dawnego Prawa, niemającego nic wspólnego z nurtem Bożej łaski, lecz będącego jej zaprzeczeniem. Dlatego też siłą rzeczy uważał, iż posługi nowotestamentowe nie mają nic wspólnego z kapłaństwem jako takim⁵⁶.

W tych dwóch podejściach, Lutra i Ratzingera, daje o sobie znać z całą mocą odmienne podejście do sensów Pisma Świętego, a zatem także do chrześcijańskiej lektury Starego Testamentu. Tylko w tym drugim ujęciu odzwierciedla się wierność Nowemu Testamentowi, a nawet samemu Chrystusowi. To przecież „Jezus z Nazaretu wysunął roszczenie do bycia prawdziwym spadkobiercą Starego Testamentu – «Pisma» – i do jego wiążącej interpretacji”, a za Nim „autorzy Nowego Testamentu próbowali uzasadnić owo roszczenie”⁵⁷. W tę chrystologiczną interpretację Starego Testamentu wpisali się ojcowie Kościoła, którzy „nie stworzyli niczego nowego, lecz jedynie rozwinęli i usystematyzowali to, co znaleźli już w Nowym Testamencie”⁵⁸.

54 Benedykt XVI, „Katolickie kapłaństwo”, 145.

55 Benedykt XVI, „Katolickie kapłaństwo”, 154.

56 Benedykt XVI, „Katolickie kapłaństwo”, 155–156.

57 Joseph Ratzinger, „Przedmowa do: Papieska Komisja Biblijna, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* [Naród żydowski i jego święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej], Rom 2001”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 2, Opera omnia 9/2, 727; Benedykt XVI, „Łaska i powołanie”, 94: „Kościół w drodze z Jezusem, podobnie jak uczniowie z Emaus, uczy się odczytywania Starego Testamentu wraz z Nim i tym samym rozumienia go w nowy sposób”. Porównaj także: Heereman, „Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Exegesis”, 102, 116; Przemysław Przyślak, „Benedict XVI in Dialogue with Judaism”, w: *Postscripta: The Voice of Pope Emeritus Benedict XVI on Current Challenges for Theology and the Church*, red. Bogdan Ferdek, Julian Nastalek (Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2022), 147–148.

58 Joseph Ratzinger, „Przedmowa”, 728; Benedict XVI – Joseph Ratzinger, „*In the Beginning...*”: *A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*, tłum. Boniface Ramsey (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990), 16: „The ancient church and the church of the Middle Ages also knew this. They knew that the Bible is a whole and that we only understand its truth when we understand it with Christ in mind – with the freedom that he bestowed on us and with the profundity whereby he reveals what is enduring through images”.

4. Uduchowienie litery a inkarnacja

Ratzinger podejmując kwestię związku Pisma i Tradycji z objawieniem Bożym, zwracał uwagę na odmienną postać objawienia w Starym i Nowym Przymierzu, i uwydatniał wynikającą z tego różną postać Pisma w obu przymierzach. „Tak jak obydwaj przymierza są z istoty odmienne, podobnie fakt Pisma w obu tych przypadkach nie jest dany w taki sam sposób”⁵⁹. W pismach Nowego Testamentu termin „Pismo” zawsze odniesiony jest do Starego Testamentu, którego sens z kolei odsłania się w wydarzeniu Chrystusa. Jeśli autorzy nowotestamentowi przeciwstawiają coś Staremu Testamentowi, to nie są to nowe pisma, lecz wydarzenie Chrystusa jako interpretującego te pisma ducha. Tak czyni apostoł Paweł, który z jednej strony stawia *gramma*, czyli Pismo, a z drugiej *pneuma*, czyli Pana jako Ducha. To On właśnie jest sensem i prawdziwą, żywą (nie tylko literalną) treścią Pisma (por. 2 Kor 3,14–18)⁶⁰. Jak pisze Heereman:

To rozumienie wydarzenia Chrystusa jako wypełnienia Pisma Świętego, wraz z wynikającym z tego wzajemnym oświeclaniem się Starego i Nowego Testamentu, można łatwo prześledzić w całym Nowym Testamencie. Nigdzie jednak nie jest ono wyrażone tak jasno, jak we (...) fragmencie z Drugiego Listu do Koryntian o zasłonie zakrywającej Prawo, dopóki ktoś nie zwróci się ku Chrystusowi (...). To właśnie tutaj kładziony jest metodologiczny fundament pod egzezę chrystologiczno-pneumatologiczną⁶¹.

W rozpoczynającym się od Chrystusa porządku zbawienia „Pismo” zatem zajmuje inne miejsce niż w Starym Przymierzu⁶². Chrześcijanie co prawda swoją tożsamość ostatecznie wyrazili również na piśmie (Nowy Testament), „potrzeba było jednak czasu, aby mógł powstać kanon służący w przyszłości za wyrazisty dokument chrześcijańskiej identyfikacji. Te pisma nie wyłoniły się same z siebie, lecz nieustannie odnoszą się do Starego Testamentu, czyli Biblii hebrajskiej. Dowodzą, że wydarzenia Jezusa Chrystusa nadają tamtym właściwe znaczenie”⁶³. Stary Testament pozostaje dla chrześcijan „Pismem”, które uzyskało w wydarzeniu Chrystusa swoje prawdziwe znaczenie, i które wciąż podlega procesowi takiej chrystologicznej wykładni⁶⁴. Stary Testament nie może być zamknięty

59 Joseph Ratzinger, „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, Opera omnia 9/1, 357 (dot. cytatu i parafrazy).

60 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 357–358. Porównaj również wypowiedź referującą poglądy św. Bonawentury w: Ratzinger, „Teologia historii”, 455: „Na ile mogę dostrzec, Bonawentura nigdzie nie nazywa «objawieniem» samego Pisma. O *revelare* i *facies revelata* jest mowa raczej dopiero wtedy, gdy zaistnieje ściśle określone zrozumienie Pisma, mianowicie owa «wieloraka w przejawach mądrość Boża», która polega na uchwyceńniu potrójnego duchowego sensu Pisma – alegorycznego, anagogicznego i topologicznego – a potrójność tę rozumie się w analogii do trzech boskich cnót: wiary, nadziei i miłości”. Porównaj także: Heereman, „Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Exegesis”, 106–107, 116; Hahn, *Przymierze i komunია*, 65. O Ratzingera badaniach nad Bonawenturą zobacz: *Gegenwart der Offenbarung: Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, red. Marianne Schlosser and Franz-Xaver Heibl (Regensburg: Pustet, 2011).

61 Heereman, „Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Exegesis”, 106.

62 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 359.

63 Benedykt XVI, „Łaska i powołanie”, 75.

64 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 359. Porównaj także: Heereman, „Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Exegesis”, 117: „It is the risen Lord himself, the fullness of revelation, who remains present in

„w literalnej egzegezie”, lecz trwa „tylko w duchowej rzeczywistości Jezusa Chrystusa, który pozostaje ze swoimi uczniami aż do końca świata (Mt 28,20), który poprzez swoją śmierć na krzyżu przyszedł na nowo w Duchu Świętym (na to pokazuje św. Jan) i który przez Ducha odsłania uczniom to, czego nie mogli jeszcze znieść wtedy, gdy Pan przebywał pośród nich (J 16,12n)”⁶⁵.

W ten sposób bawarski teolog podkreślił jeden z biegunów relacji Pisma z Tradycją: Tradycja jest wykładnią „według Ducha” dokonującą się w wolności Ducha i na mocy władzy Kościoła⁶⁶. Już przepowiadanie Jezusa jako wypełnienie Pisma stanowiło wykładnię dokonywaną w pełni Chrystusowej władzy. Pan „przepowiada rzeczywistość tego, co zapisane, i budzi oczywiście do nowego życia to, czego nie byłby w stanie uczynić zwykły historyk”⁶⁷. Tym bardziej przepowiadanie kościelne jako „Tradycja” pozostać musi związane z Pismem i zobowiązane wobec niego. I choć również ono „nie jest wykładnią w sensie czystej interpretacji egzegetycznej, lecz wykładnią na podstawie duchowej pełnej władzy Pana, która dokonuje się w całym istnieniu Kościoła, w jego wierze, w jego życiu, w jego kulcie”, to jednak musi pozostawać związane „związanie z konkretnym działaniem Boga w tej historii i z jego historyczną jednorazowością ἐφάπαξ, «jeden raz»”⁶⁸.

Na tej podwójnej drodze zostaje wyrażona również „jedność Chrystusa wiary i Jezusa historii: to, że Jezus historii nie jest inny od Chrystusa wiary, nawet jeśli wiara jest zawsze czymś więcej niż historia”⁶⁹. W opinii Ratzingera można mówić o istnieniu podwójnej kryteriologii związanej z dwoma urzędami: pierwszy z nich to regulująca funkcja urzędowych świadków w stosunku do Pisma i jego wykładni dokonywanej w Duchu Świętym, a drugi stoi na straży prawowierności egzegezy badającej sens literalny i tym samym broniącej powiązania z ciałem Logosu i historią. Urząd świadectwa Kościoła czerpie swój autorytet z obecności Ducha oraz ze współczesności Chrystusa z każdym czasem (por. Hbr 13,8). Urząd świadectwa jednorazowego, raz na zawsze danego słowa Pisma, czerpie z kolei swoje prawo i moc z historyczności zbawczego dzieła Chrystusa (por. Hbr 7,27; 10,14)⁷⁰.

Można wręcz mówić, zdaniem bawarskiego teologa, o samodzielności Pisma jako pod pewnym względem jednoznacznym kryterium, któremu winno się poddać *Magisterium Ecclesiae*⁷¹. Dzięki temu uszanowany zostaje drugi z biegunów:

Istnieje (...) granica *littera scripturae*, sensu Pisma, który można uchwycić historycznie. Jak powiedzieliśmy, nie jest ono wprawdzie kryterium absolutnym, (...) ale mimo to jest stosunkowo

his Church; it is also he who through his Spirit guides the community of believers into an ever deeper understanding of everything written in the law and the prophets in relation to God's ultimate self-revelation in his Passion, death, and Resurrection”.

65 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 359.

66 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 365–366.

67 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 366 (dotyczy cytatu i parafrazy).

68 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 366.

69 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 366.

70 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 366–367.

71 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 366. O roli *Magisterium* względem słowa Bożego zobacz: Sławomir Zatwardnicki, *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie* (Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2024), 107–156.

samodzielnym kryterium w ramach podwójnego kontrapunktu wiary i wiedzy. To, co naukowo lub też w zwykłej lekturze można jednoznacznie rozpoznać w Piśmie, pełni funkcję rzeczywistego kryterium, któremu muszą się poddać również wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Chodzi tu oczywiście o składnik podstawowy, o wiedzę, która nie jest sędzią wiary, ale istnieje również w wierze jako instancja krytyczna i jako taka ma istotne zadanie: dbania o czystość *ἐφάπαξ*, raz danego świadectwa, obrony *sarx* historii przeciwko arbitralności gnozy, która wciąż na nowo pragnie się uniezależnić⁷².

W ten sposób do podkreślanego choćby w adhortacji *Verbum Domini* „chalcedońskiego” zjednoczenia wiary i nauki⁷³ Ratzinger dodaje spojrzenie niejako od drugiej strony: żeby można było mówić o zjednoczeniu, potrzeba uwzględnienia dwóch biegunów i uszanowania ich (nieabsolutnej) autonomii⁷⁴.

Warto jeszcze na moment zatrzymać się przy jednym z bodaj najczęściej przywoływanych przez Ratzingera passusów: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność” (2 Kor 3,17). W przekonaniu niemieckiego uczonego duchowa uniwersalizacja Starego Testamentu – jego „uduchowienie” – musi odnosić się do Pana będącego Duchem. Odniesienie Starego Testamentu do zmartwychwstałego Pana oznacza co prawda uwolnienie litery, ale ponieważ wyzwalający Duch jest konkretnym Panem, to uwolnienie „nie znajduje się w ogólnym oświeconym liberalizmie, lecz w konkretnej postaci Jezusa z Nazaretu, któremu należy dawać konsekwentne świadectwo”. To z kolei oznacza „otwarcie tekstu na historycznie zróżnicowaną świadomość, możliwość analizy tekstu w taki sposób, w jaki trzeba badać teksty w historycznie zróżnicowanej świadomości”. Problem pojawia się, gdy rozumienie historyczne nie dopuszcza rozumienia duchowego. Należy w związku z tym zadać pytanie, „co trzeba zachować, aby nie popaść w ogólne uduchowienie, lecz aby uduchowienie zmierzało do zmartwychwstałego Pana”,

72 Ratzinger, „Próba zdefiniowania”, 367; Emery de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift* (New York: Palgrave Macmillan, 2010), 98: „Ratzinger is keenly mindful of the need for exegetical work to investigate the literal meaning of a biblical text. This is not merely a question of intellectual veracity but reveals a deeply Christological aspect. Exegesis plays the role of a guardian. Investigating the literal meaning wards off a gnosis that attempts to sever the ties between the *sarx* (flesh) and the *Logos*, between Jesus and Christ, between the human being Jesus and Christ the second person in the Blessed Trinity”. de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*, 103.

73 VD 36; Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary*, 120–121.

74 Również w innych miejscach Ratzinger podkreślał tę dwubiegunowość. Na przykład w *Kryteriach przepowiadania Ewangelii dzisiaj* zauważył, że w poszukiwaniu odpowiedzi na szczegółowe kwestie (np. znaczenie prehistorii biblijnej) trzeba mieć na uwadze dwie wskazówki: fakt pneumatycznej (chrystologicznej) interpretacji Starego Testamentu, która ogranicza ścisłą dosłowność, oraz literę tekstów, która nie może zostać zdegradowana, gdy jest przyporządkowana Duchowi; Joseph Ratzinger, „Kryteria przepowiadania Ewangelii dzisiaj”, w: *Wiara w Pismo i Tradycję. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 2, Opera omnia 9/2, 804. W jednoczeniu się dwóch biegunów daje o sobie znać ogólne prawo bytu i poznania, na które zwracał uwagę najmocniej Cipriano Vagaggini; np. Cipriano Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. Jacek Partyka (Kraków: Wydawnictwo „Homini”, 2005), 163: „Przedmiot teologii jest widziany na tle wielobiegunowego, a w ostatecznej analizie dwubiegunowego misterium: bytu w ogólności, ludzkiego poznania i działania, a konkretnie w misterium rzeczywistości objawionej i wiary chrześcijańskiej”. Według włoskiego uczonego zawsze należy brać pod uwagę bieguny ontologiczny i funkcjonalny/historyczny; Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, 98.110–113.

innymi słowy, „jakie jest minimum rzeczywistości, które musi tu istnieć jako *formula*, aby dążenie do Pana (*tendere in ipsum*) nie straciło swego realnego celu”⁷⁵. Zdaniem Ratzingera w świetle użycia Starego Testamentu w Nowym należy przyjąć, że:

„Uduchowanie”, którego doznaje Stary Testament, jest zarazem „inkarnacją” – przyporządkowaniem wszystkiego Duchowi, który mieszka w ciele Jezusa. Stary Testament nie zostaje podporządkowany ogólnej rozumności, lecz jest czytany wraz z Tym, który za sprawą Ojca otworzył go na jego najgłębszą podstawę i tym samym odsłonił jego pełny realizm. Litera nie została uwolniona bez żadnego odniesienia, ale w odniesieniu do Niego⁷⁶.

Inkarnacyjny charakter upneumatyzowania Starego Testamentu zachowany zostaje poprzez to, że przypominające działanie Ducha Świętego dokonuje się w wierze Kościoła. W ten sposób, jak widać, raz jeszcze Ratzinger wskazuje na dwa bieguny, a metodę historyczno-krytyczną łączy z wiarą Kościoła. Dopowiadając: podkreślanie chrystologiczno-pneumatologicznej zasady hermeneutycznej pociąga za sobą w sposób konieczny uwzględnienie również eklezjologicznego wymiaru interpretacji Pisma⁷⁷.

5. Chrystologicznie rozumiana spirytualizacja

Problem relacji między Starym a Nowym Testamentem wybrzmiał również w przyczynkach Ratzingera dotyczących muzyki kościelnej. Bawarski teolog odwołał się do dzieła Tomasza z Akwinu, w którym z kolei dały o sobie znać wcześniejsze nurty tradycji kościelnej. Akwinata w odpowiedzi na pytanie, czy w chwaleńiu Boga należy posługiwać się śpiewem, zwrócił uwagę na to, że śpiew synagogałny przenieśli do Kościoła sam Jezus oraz apostołowie⁷⁸. Pomimo tego rozstrzygnięcia, zauważa Ratzinger, nie brakowało prób nie tyle usunięcia śpiewu, ile wyznaczenia mu bardzo ograniczonego znaczenia, w czym dało o sobie znać pojmowanie istoty chrześcijaństwa⁷⁹. „Idąc za tradycją uważaną do tamtego czasu za bezdyskusyjną, Tomasz domaga się wyłącznie wokalnego charakteru muzyki kościelnej”⁸⁰. Wrogowie muzyki kościelnej najmocniejszy argument czerpali z egzegetycznej tradycji Nowego Testamentu; z Kol 3,16 („Słowo Chrystusa niech w was mieszka w [całym swym] bogactwie: z całą mądrością nauczajcie i napominajcie siebie, psalmami, hymnami,

75 Ratzinger, „Jedność wiary”, 155.

76 Ratzinger, „Jedność wiary”, 156. Pismo należy czytać jako otrzymane od Ojca, a zatem w relacji do Boga. Jezusa pozostawał zarazem wierny tradycji, jak i „liberalnie” ją krytykował, a obie postawy, wierność Pismu i wolność wobec jego litery, mają swoje źródło w Jego modlitewnej relacji do Ojca i w Jego osobistym poznaniu Boga. To dlatego Jezus mógł uduchowić literę, poprzez włączenie jej w osobistą relację z Bogiem – por. Joseph Ratzinger, „Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, Opera omnia 9/1, 438.

77 Kwestię tę Autor artykułu planuje podjąć w osobnej publikacji.

78 Joseph Ratzinger, „Teologiczne fundamenty muzyki kościelnej”, w: *Teologia liturgii*, 473–474; Thomas de Aquino, *Summae theologiae*, Opera Omnia 4–12 (Romae: Editio Leonina, 1888–1906) (dalej: STh) II–II, q. 91, a. 1–2.

79 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 474.

80 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 488.

pieśniami pełnymi ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach”) wyciągano wnioszek, że Boga należy czcić bardziej duchem niż ustami⁸¹. Tomasz z Akwinu uznaje za oczywiste, że Kościół nie posługuje się instrumentami muzycznymi, żeby nie tworzyć pozorów nawrotu do judaizmu, co *notabene* nie odpowiada (nieznanym Tomaszowi) faktom, gdyż właśnie muzyka wokalna była wyrazem ciągłości z wczesnym judaizmem⁸². Duchowe odczytanie Starego Testamentu dokonuje się tutaj kosztem teologicznego znaczenia sensu dosłownego, który zostaje zanegowany i pozbawiony wartości dla chrześcijan:

(...) muzyka instrumentalna świątyni jerozolimskiej jest odrzucana jako koncesja motywowana zatwardziałością i cielesnością ówczesnego ludu. Odnoszące się do niej wypowiedzi Starego Testamentu nie mają już bezpośredniego znaczenia i należy je interpretować w sensie alegorycznym i duchowym. (...) Muzyka instrumentalna zostaje umieszczona po stronie Prawa, które nie obowiązuje w sensie dosłownym, lecz należy je interpretować w sensie duchowym. W ten sposób problematyka muzyki kościelnej zostaje ściśle złączona z problematyką Prawa i Ewangelii. Przecistawianie ich sobie jest miejscem teologicznym, w świetle którego rozpatruje się tę kwestię⁸³.

Ratzinger odnotowuje, że platonizujące pojmowanie relacji Prawa i Ewangelii przez ojców Kościoła wiązało się w dużej mierze z filozoficznym przeciwstawieniem rzeczywistości zmysłowej i duchowej. Muzykę (zwłaszcza instrumentalną) umieszczano w sferze zmysłowej, a rzeczywistości duchowej upatrywano w samym słowie⁸⁴. Teksty ojców Kościoła krytyczne czy wręcz wrogo ustosunkowane do muzyki wynikają w przekonaniu Ratzingera z dwóch głównych powodów: „Na pierwszym miejscu znajduje się jednostronnie duchowe rozumienie relacji między Starym i Nowym Testamentem oraz między Prawem i Ewangelią”⁸⁵. Chodziłoby zatem o nieuwzględnienie podkreślanej wcześniej „jedności w wielości”. Na drugim wymienia bawarski teolog przejęte z filozofii starożytnej pojęcie Boga, które obciąża tradycję teologiczną⁸⁶. Jeśli chodzi o pierwszy, główny powód, Ratzinger tłumaczy, że:

Ta tendencja do spirytualizacji była niewątpliwie decydującą przesłanką „alegorii”, w której Paweł wyraził wolność od Prawa (Ga 4,24). Odczytanie Starego Testamentu w perspektywie Chrystusa

81 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 475; STh II–II, q. 91, a. 1, ad. 2.

82 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 475–476; STh II–II, q. 91, a. 2, ad. 4. Akwinata uzasadniał również za Augustynem muzykę sakralną użytecznością pedagogiczną – miała ona służyć pobudzaniu pobożności ducha u słabszych chrześcijan; Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 481–482; STh II–II, q. 91, a. 1, resp.

83 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 476. Por. Scigliano Jr., „Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth”, 172–173 (dychotomia prawo i rytuały po jednej, prorocтво i etyka po drugiej stronie).

84 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 476–477.

85 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 477.

86 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 482–483. Warto dodać, że Ratzinger utrzymywał, iż słowa Bożego i odpowiedzi ojców Kościoła na to słowo nie można ani mieszać, ani rozdzielać. Jego zdaniem odpowiedź na słowo, która to słowo przyjęła, jest współkonstytutywna dla trwania tego słowa w czasie, nawet jeśli sama odpowiedź jest krytykowana czy wręcz odrzucana; Joseph Ratzinger, „Znaczenie Ojców w strukturze wiary”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 1, Opera omnia 9/1, 456–459. Porównaj także: Sławomir Zatwardnicki, „«Regula Fidei» in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings”, *Verbum Vitae* 42, special issue (2024): 26.

dla Pawła równało się odczytywaniu go w sensie duchowym. Chrystianizacja Starego Testamentu nie jest jednak po prostu jego spirytualizacją, oznacza ona także uwzględnianie wymiaru Wcielenia⁸⁷.

Zanurzeni w duchowy klimat swojej epoki ojcowie otworzyli drogę wzajemnemu oddziaływaniu na siebie platonizmu i chrześcijaństwa. Alegoria Starego Testamentu pozostawała w wewnętrznej relacji do alegorii wywodzącej się z myśli platońskiej pojmowanej jako droga spirytualizacji. Mimo wszystko jednak chrześcijańska spirytualizacja, odmiennie od mistyki platonizmu, nie była przeciwieństwem świata zmysłów, jako pozostająca dążeniem do spotkania z Panem, który „jest Duchem” (por. 2 Kor 3,17; por. także: 1 Kor 15,45). Z tego wynika, że w uduchowieniu musi uczestniczyć również ciało, gdyż Pan jest „Duchem” jako Ten, którego ciało nie uległo rozkładowi (por. Ps 16,9–10 = Dz 2,26–27), a zostało ogarnięte ożywiającą mocą Ducha⁸⁸. „Na istotną różnicę wobec platońskiej doktryny spirytualizacji – pisze Ratzinger – wskazuje chrystologia, jej najgłębszą podstawę stanowi jednak teologia stworzenia. Chrystologia nie narusza jej wewnętrznej jedności, lecz ją potwierdza”⁸⁹. Przechodzenie od Starego do Nowego Testamentu nie może wyrażać się w samej spirytualizacji⁹⁰. Kierunek rozwoju, stwierdza Ratzinger,

jest rozumiany fałszywie, jeśli oznacza całkowitą negację „elementu zmysłowego”, negację cielesności człowieka i niedocenianie pełni stworzenia. Jest on natomiast dobrze rozumiany wtedy, gdy proces spirytualizacji dokonuje się wewnątrz stworzeń, przez włączenie stworzeń w sposób bycia Ducha Świętego, oraz w ich przemianie, będącej następstwem tego włączenia – podobnej do tej, która dokonała się najpierw w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie⁹¹.

Jeśli zaś chodzi o drugi z wymienionych powodów, Ratzinger wiąże przekonanie Tomasza – uznającego ustny wymiar chwały Bożej za konieczny dla oddającego chwałę, ale nie dla Boga – z silnym wpływem starożytnego filozoficznego pojęcia absolutnej niezmienności i nietykalności Boga, które wywarło wpływ na myśl chrześcijańską (nie tylko w dziedzinie muzyki, ale także modlitwy)⁹². „Teologia klasyczna jest niewątpliwie daleka od takiego racjonalizmu i wie, że w Chrystusie, Słowie Boga, można rozmawiać z Bogiem. W konstrukcji filozoficznej jednak nie wyzwoliliśmy się jeszcze wystarczająco od ciężaru antycznego pojęcia Boga i dlatego nad teorią liturgii nadal unosi się cień racjonalizmu”⁹³.

87 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 477–478. Por. interesującą – tym bardziej, że wypowiedzianą przez luterńskiego teologa – uwagę Roberta Jenson w: Robert W. Jenson, *Canon and Creed* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2010), 36: „Thus the circulating letters of Paul were not at first Scripture, but instead were ready and waiting to be made Scripture, so soon as there was a felt need for the kind of documentary assurance they could provide. Or rather, so soon as that need was so strongly felt as to overcome suspicion of Paul’s sometimes gnostic-sounding theologoumena. (...) For Paul’s letters to be Scripture, they would have to be set in a wider apostolic context, to balance their liability to unfortunate interpretation – and we may even think that this continues to be the case”.

88 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 478–479.

89 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 479.

90 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 486.

91 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 487.

92 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 482; STh II–II, q. 91, a. 1, resp.

93 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 483.

Tradycja teologiczna, na którą wywarły wpływ wymienione przyczyny, czerpała z kolei z wewnętrznych źródeł chrześcijaństwa – doświadczenia żywej liturgii oraz teologii psalmów – pozwalających uniknąć negatywnych konsekwencji. Psalmi, pomimo alegorycznego odczytania, pozostały pieśniami pełnymi muzyki i emocjonalnego bogactwa. Zresztą Tomasz kończy swoje refleksje na temat ustnego wymiaru modlitwy słowami Psalmu: „na ustach moich (...) Uwielbiajcie ze mną Pana” (por. Ps 34,2–4). Ratzinger uznaje, że sam ten cytat mówi więcej niż wcześniejszy wywód Akwinaty, który afirmatywnie przytaczając słowa psalmisty tym samym również aprobuje radosne wychwalanie Pana we wspólnocie⁹⁴. „Przejawy tej radości – dodaje bawarski teolog – są znakiem obecności Chwały, którą jest Bóg, a odpowiadając na tę Chwałę, ona *sama* w niej uczestniczy. Ten motyw «otaczania chwałą», w Starym Testamencie wiążący się z teologią stworzenia, można by bez większych trudności pogłębić chrystologicznie (Chrystus jako dostępna dla nas Chwała Boga) i pneumatologicznie (Pneuma w nas mówi, wzdycha, dziękuje)”⁹⁵. Tomasz *notabene* uznaje, że oddający Bogu chwałę wznosi się do samego Boga. Znaczy to, że oddawanie chwały jest czymś więcej niż rozumieniem czy działaniem, jest raczej wznoszeniem się i dotykaniem Boga⁹⁶.

W innym miejscu Ratzinger na pytanie o to, czy istnieje wskazówka biblijna rzucająca światło na muzykę kościelną, a dokładniej, który tekst biblijny ukazuje perspektywę powiązania muzyki i wiary, odwołuje się do Psalterza. Już w Starym Testamencie Psalterz będący mostem między Prawem i Prorokami wyprowadzał człowieka ponad obrzędy i przepisy i wprowadzał go w ofiarę uwielbienia, „ofiarę wyrażaną słowem” (*das wort-hafte Opfer*). Dlatego stał się także pomostem łączącym Stary i Nowy Testament⁹⁷. Zresztą nie bez znaczenia domniemanego autorstwa Psalmów:

Jeśli w Starym Testamencie jego pieśni uważano za śpiewy Dawida, to dla chrześcijan znaczyło to, że zrodziły się one z serca rzeczywistego Dawida, Chrystusa. We wczesnym Kościele psalmy recytuje się i śpiewa jako hymny chrystologiczne. W ten sposób sam Chrystus staje się kierownikiem chóru, który nas uczy nowego śpiewu i wskazuje Kościołowi ton i sposób należytego wielbienia Boga i łączenia się z liturgią niebieską⁹⁸.

Analiza Psalmu 33 prowadzi do wniosku, że jest w nim mowa o śpiewie, z reguły z akompaniamentem instrumentu, przyporządkowanym jednak do wypowiedzi mającej określoną treść. Śpiew taki nie miał prowadzić do upojenia zmysłowego i rzekomego „wyzwolenia” rozumu i woli⁹⁹. Przeciwnie, była to muzyka zgodna z Logosem,

94 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 483–484; STh II–II, q. 91, a. 1, resp.; *In Ps.*, 33, n. 1–4; Tomasz z Akwinu, *Wykład Księgi Psalmów/Expositio in Psalmos Davidis*, red. Piotr Roszak, tłum. Wiesław Dąbrowski (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021), 525–527.

95 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 484.

96 Ratzinger, „Teologiczne fundamenty”, 485; STh II–II, q. 91, a. 1, resp.

97 Joseph Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, w: *Teologia liturgii*, 551–552.

98 Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, 552.

99 Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, 554–555.

„która przyjmuje dar otrzymanego słowa lub mające jakąś wymowę zdarzenie i daje odpowiedź w postaci sławienia lub prośby, podzięki lub skargi”¹⁰⁰. Na tej samej linii znajdują się muzyka kultowa starożytnego Kościoła:

Temu Bogu, który jest Słowem stwórczym i od samego początku określającym od wewnątrz sens każdego życia, odpowiada sztuka poddana prymatowi Logosu, a więc integrująca wielość czynników ludzkiej natury zgodnie z kryterium jej najwyższych – moralnych i duchowych – energii, w ten jednak sposób także uwalniając ducha od racjonalistycznych i woluntarystycznych ograniczeń oraz włączając go w symfonię stworzenia¹⁰¹.

W Chrystusie jako prawdziwym Dawidzie Kościół dostrzegł autora Psalmów i dlatego Księgę modlitwy i śpiewu Starego Przymierza uznał, oczywiście w innej od starotestamentowej hermeneutycznej optyce, za swoją główną księgę liturgiczną¹⁰². Gdybyśmy mieli zgodnie z tą optyką zinterpretować relację między sensami dosłownym i duchowym, trzeba by powiedzieć, że ten drugi jest wywiedziony z pierwszego, ale w taki sposób, że pierwszy nie zostaje przez to utożsamiony z nieobowiązującym sensem historycznym. Dosłowność nie jest przeciwieństwem duchowego. Można by w tym widzieć jeden z przykładów tego, że Ratzinger zamiast o wielu sensach – preferuje mówienie o wymiarach jednego słowa¹⁰³.

Zakończenie

Nowy Testament, jeśli ma być nowy, musi opierać się na rzeczywiście nowym czynie Boga. Z drugiej strony Nowy Testament zawiera w sobie Stary, który w nim odnajduje swoje miejsce i sens. Zmartwychwstanie Jezusa uwiarygodniło Jego interpretację Starego Testamentu i stało się podstawą wykładni chrystologicznej w Kościele pierwotnym. Odczytanie chrystologiczne nie jest sztucznie nałożone na pisma starotestamentowe, lecz jest uprawnioną reinterpretacją pism Izraela w świetle „wydarzenia Chrystusa”. Ratzinger obstaje za utrzymaniem napięcia „jedności w wielości” obu testamentów. Odrzucenie tego napięcia zafałszowałoby pojmowanie Pisma jako całości. Oznaczałoby opowiedzenie się za bezpośrednią chrystologiczną interpretacją Starego Testamentu, co rozmięłoby się z rzeczywistością historii zbawienia oraz dynamiką wykraczającej

100 Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, 555.

101 Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, 558.

102 Ratzinger, „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”, 560.

103 W przekonaniu autora *Jezusa z Nazaretu* cztery sensy „nie są paralelnymi pojedynczymi znaczeniami, lecz stanowią wymiary jednego słowa”; Joseph Ratzinger, „Od chrztu w Jordanie do Przemienienia”, w: *Jezus z Nazaretu*, 125–126. W omówieniu *Katechizmu*, w którym przywołano teorię o czterech sensach Pisma, Ratzinger mówi o czterech wymiarach sensu tekstu; Joseph Ratzinger, „Czy Katechizm Kościoła Katolickiego odpowiada na wyzwania swego czasu? Refleksje w dziesiątą rocznicę jego publikacji”, w: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, cz. 2, Opera omnia 9/2, 944. Porównaj także: Emery de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 117; Ramage, *Dark Passages of the Bible*, 61; Hahn, *Przymierze i komunie*, 144. Anthony C. Sciglitano Jr. wyraża opinię, że Benedykt XVI o tyle jest zainteresowany odzyskaniem tradycji czterech sensów, o ile wszystkie sensy stanowią przejawy jednego, chrystologicznego sensu; Sciglitano Jr., „Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth”, 177.

ponad literę wiary. Mogłoby też prowadzić do zanegowania starotestamentowego przesłania na rzecz tego, co nadprzyrodzone (sens alegoryczny kosztem dosłownego). Apostolskie świadectwo o Chrystusie może zostać utrzymane jedynie w nieusuwalnym powiązaniu litery i ducha, w czym wyraża się otwartość Starego Testamentu na Nowy Testament. Utrzymanie jedności i napięcia („skok” między obu przymierzami) oznacza opowiedzenie się za jednością i ciągłością ekonomii zbawienia, a także za tym, że Jezus i Stwórca są jednym, że nie tylko historia, ale i ontologia należą do wiary chrześcijańskiej.

Lektura chrystologiczno-pneumatologiczna – jako uwarunkowana przejściem od Starego do Nowego Przymierza, od obietnicy i przygotowania do spełnienia i obecności – może być postrzegana również z perspektywy związku słowa Bożego z sakramentem. Ratzinger zauważa za św. Pawłem, że Jezus stanowi misterium Starego Testamentu. Nie tylko słowa, ale i wydarzenia są tajemnicami wskazującymi poza nie – na Chrystusa. Apostoł Narodów sugeruje, że w Piśmie znajdują się sakramenty słowa, sakramenty wydarzeń i sakramenty stworzenia. Są one typami czy sakramentami Tego, który miał przyjść. U ojców Kościoła wykładnia chrystologiczna utożsamia się z wykładnią typologiczną. Zanegowanie chrystologicznej lektury sprawia, że Stary Testament musi być rozumiany literalnie (ewentualnie usunięty z kanonu), a razem z tym nowotestamentowa wykładnia Pisma musi być odrzucona. W nowożytności myślenie typologiczne zostało zastąpione myśleniem literacko-historycznym, zgodnie z którym teksty interpretuje się w ich pierwotnym, umieszczonym w przeszłości, dosłownym znaczeniu. Interpretacja typologiczno-sakramentalna uwzględnia jedność historii zbawienia, bierze pod uwagę różnicę i jedność obietnicy i spełnienia, i odczytuje przeszłe teksty jako zorientowane na przyszłość. W sakramencie obecna jest cała historia, od przeszłości, przez teraźniejszość, aż po przyszłość. Z tej „równoczesności” historii zbawienia w sakramencie można wyprowadzać poczwórny wymiar słowa biblijnego (odzyskanie i relektura doktryny o czterech sensach Pisma).

Ratzinger rozumie kanoniczną lekturę Biblii jako interpretację uwzględniającą jedność Pisma Świętego wraz z jego wewnętrzną dynamiką z Chrystusem jako centrum Pisma. Egzegeza kanoniczna jest egzegezą teologiczną, bo zakłada wiarę Kościoła, bez której nie można by mówić o jednej Biblii. Zdaniem Ratzingera lektura alegoryczna kojarzy się ze stosowanym w literaturze środkiem, a interpretacja chrystologiczno-pneumatologiczna wyraża nowość chrześcijańskiej interpretacji Starego Testamentu, wynikłej z historycznego przełomu związanego z nastaniem Nowego Przymierza i odpowiadającej potencjalnościom słów biblijnych. Innymi słowy: termin przyjęty przez Ratzingera odpowiada naturze przejścia od dosłownego do duchowego odczytania pism Izraela, spowodowanego przyjściem Chrystusa i zesłaniem Ducha Świętego. Zmartwychwstały Pan obecny w Kościele poprzez swojego Ducha umożliwia wierzącym odczytywanie Prawa i Proroków w świetle samo-objawienia się Boga w Chrystusie. Dzieło Chrystusa jest obecne w Kościele, a liturgia sprawia, że przeszłe wydarzenia stają się nieprzemijającym w historii aktem odkupienia. Ofiara Chrystusa nie należy do przeszłości, ale dotyka wszystkich czasów. Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość stykają się ze sobą jako włączone w teraźniejszość Jezusa Zmartwychwstałego. W przekonaniu Ratzingera, by zrozumieć istotę nowotestamentowej

posługi kapłańskiej, niezbędne jest przejście od starotestamentowej litery do ducha, a zarazem widzenie ich w łączności (bez przeciwstawienia Prawa i łaski – *casus* Lutra). Pneumatologiczna egzegeza pojmująca Stary Testament jako drogę ku Jezusowi jest niedostępna dla metody historyczno-krytycznej.

Odmienność obu testamentów jest pochodną różnicy między Starym i Nowym Przymierzem. Staremu Testamentowi nie tyle zostają przeciwstawione nowe pisma, ile wydarzenie Chrystusa jako ducha (*pneuma*) interpretującego stare pisma (*gramma*). Fundamentalny dla egzegezy chrystologiczno-pneumatologicznej jest fragment 2 Kor 3,14–18, zwłaszcza w. 17: „Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność”. Stary Testament jest dla wierzących Pismem, które uzyskało swoje prawdziwe znaczenie w wydarzeniu Chrystusa i trwa w duchowej rzeczywistości Chrystusa pozostającego ze swoimi uczniami i przychodzącego w Duchu Świętym, by prowadzić ku pełni prawdy (por. J 16,12–13). Jako taki nie jest Stary Testament zamknięty w literalnej egzegezie, lecz podlega wykładni dokonującej się w Kościele na podstawie duchowej władzy Pana. Wykładnia taka musi jednak pozostawać związana z „jednym raz” (ἐφ’απαξ) wydarzeń zbawczo-relatywnych. Ratzinger przywołuje podwójne kryterium: z jednej strony istnieje kościelny urząd dokonujący wykładni Pisma w Duchu Świętym, z drugiej swoje znaczenie zachowuje egzegeza skoncentrowana na sensie literalnym i tym samym broniąca powiązania świadectwa biblijnego z historią i Ciałem Logosu. „Uduchowanie” Starego Testamentu (w tym m.in. uwolnienie od powiązań polityczno-prawnych) poprzez jego odniesienie do Pana będącego Duchem, jak podkreśla bawarski teolog, jest zarazem „inkarnacją”, gdyż Stary Testament zostaje przyporządkowany Duchowi mieszkającemu w Ciele Jezusa, a jego przypominające działanie realizuje się w wierze Kościoła.

Nieprawidłowe duchowe odczytanie Starego Testamentu dokonujące się kosztem deprecjacji teologicznego znaczenia sensu dosłownego znalazło swój wyraz w stosunku do muzyki w Kościele. Jak odnotowywał Ratzinger, wypowiedzi Starego Testamentu odnoszące się do muzyki instrumentalnej umieszczano po stronie Prawa przeciwstawionego Ewangelii i interpretowano w sensie duchowym (alegorycznym). U ojców Kościoła dało o sobie znać jednostronnie duchowe rozumienie relacji między obu testamentami, zaprzeczające „jedności w wielości” chrześcijańskiego kanonu. Wbrew temu, twierdzi bawarski teolog, należy utrzymywać, że spirytualizacja Starego Testamentu winna realizować się w zgodzie z paradygmatem wcielenia. Jeśli Pan jest Duchem jako Ten, którego ciało zostało zachowane i ogarnięte ożywiającą mocą Ducha, to w uduchowaniu musi uczestniczyć również ciało, w tym cielesność i świat zmysłów. Ostatecznie to właśnie chrystologia i stanowiąca jej podstawę teologia stworzenia wskazuje na istotną różnicę między chrześcijańską a platońską spirytualizacją. Przejście od Starego do Nowego Testamentu jest uduchowieniem włączającym stworzenia w sposób bycia Ducha Świętego i przemieniającym je na podobieństwo tego, co stało się z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem. Sens duchowy należy wywodzić z dosłownego w taki sposób, żeby tego drugiego nie utożsamiać z nieobowiązującym chrześcijan sensem historycznym. Daje tu o sobie znać przekonanie Ratzingera, że zamiast o wielu sensach Pisma lepiej jest mówić o wymiarach jednego słowa.

Bibliografia

- Benedict XVI – Joseph Ratzinger. „*In the Beginning...: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*”. Tłum. Boniface Ramsey. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.
- Benedykt XVI. „Benedykt XVI – Arie Folger. Wymiana korespondencji sierpień–wrzesień 2018”. Tłum. Robert Skrzypczak. W: Benedykt XVI, *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, 109–119. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023.
- Benedykt XVI. „Dialog chrześcijańsko-muzułmański”. Tłum. Adam Błyszcz. W: Benedykt XVI. *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, 57–60. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023.
- Benedykt XVI. „Katolickie kapłaństwo”. Tłum. Robert Skrzypczak. W: Benedykt XVI. *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, 139–178. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023.
- Benedykt XVI. „Łaska i powołanie bez nawrócenia”. Tłum. Robert Skrzypczak. W: Benedykt XVI. *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, 73–107. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023.
- Benedykt XVI. „O znaczeniu komunii”. Tłum. Robert Skrzypczak. W: Benedykt XVI. *Co to jest chrześcijaństwo? Testament duchowy*, 179–202. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2023.
- Benedykt XVI. *Adhortacja „Verbum Domini”*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2010 = VD.
- Benedykt XVI. „Spotkanie z przedstawicielami świata kultury w Kolegium Bernardynów «Fundamentem prawdziwej kultury jest poszukiwanie Boga»”, 12.09.2008. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie 10–11 (2008): 12–16.
- Bossu, Nicolas, Advani, Sameer. „Resolving the Dualism between Exegesis and Theology: Joseph Ratzinger and the Rediscovery of Tradition. A case study of the Purification of the Temple (Jn 2:13–25)”. *Alpha Omega* 1 (2020): 47–79.
- Farkasfalvy, Denis. „Jesus of Nazareth and the Renewal of New Testament Theology”. *Communio*, English Edition 34, 3 (2007): 438–453.
- Gaál de, Emery. *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1985.
- Gegenwart der Offenbarung: Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, red. Marianne Schlosser and Franz-Xaver Heibl. Regensburg: Pustet, 2011.
- Hahn, Scott. *Przymierze i komunia. Teologia biblijna papieża Benedykta XVI*. Tłum. Dominika Krupińska. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2021.
- Heereman, Nina Sophie. „Joseph Ratzinger’s Christological-Pneumatological Exegesis of the Old Testament”. *Verbum Vitae* 42, Special issue (2024): 121–124.
- Hermeneutyka Pisma Świętego w Kościele. Wokół adhortacji „Verbum Domini” Benedykta XVI. O słowie Bożym w życiu i misji Kościoła*, red. Roman Pindel, Sylwester Jędrzejewski. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, 2012.
- Jenson, Robert W. *Canon and Creed*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2010.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2008 = KKK.

- Martin, Francis. „Revelation and Understanding Scripture: Reflections on the Teaching of Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI”. *Nova et Vetera*, English Edition 1 (2015): 253–272.
- O'Reilly, Kevin E. „Theological Hermeneutics of St. Thomas and Benedict XVI”. *Angelicum* 97, 1 (2020): 37–66.
- Opening Up the Scriptures: Joseph Ratzinger and the Foundations of Biblical Interpretation*, red. José Granados, Carlos Granados, Luis Sánchez-Navarro. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Papieska Komisja Biblijna. „Interpretacja Biblii w Kościele”. W: *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, red. Ryszard Rubinkiewicz, 25–100. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio, 1999.
- Papieska Komisja Biblijna. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*. Tłum. Ryszard Rubinkiewicz. Kielce: Verbum, 2002.
- Pidel, Aaron. „Joseph Ratzinger on Biblical Inerrancy”. *Nova et Vetera*, English Edition 12, 1 (2014): 307–330.
- Porosło, Krzysztof. „Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI”. *Verbum Vitae* 93, 4 (2023): 53–83. DOI: 10.21697/ct.2023.93.4.06.
- Przyślak, Przemysław. „Benedict XVI in Dialogue with Judaism”. W: *Postscripta: The Voice of Pope Emeritus Benedict XVI on Current Challenges for Theology and the Church*, red. Bogdan Ferdek, Julian Nastałek, 129–158. Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2022.
- Ramage, Matthew J. *Dark Passages of the Bible: Engaging Scripture with Benedict XVI & Thomas Aquinas*. Washington: The Catholic University of America Press, 2013.
- Ratzinger, Joseph. „«Bogu pięknie śpiewajcie». Biblijne podstawy muzyki kościelnej”. W: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Opera omnia 11, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 549–567. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. „Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 1. Opera omnia 9/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 423–441. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Czy Katechizm Kościoła Katolickiego odpowiada na wyzwania swego czasu? Refleksje w dziesiątą rocznicę jego publikacji”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 2. Opera omnia 9/2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 938–953. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Duch liturgii”. W: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Opera omnia 11, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 23–182. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. „Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Wprowadzenie i komentarz do tez I–VIII i X–XII Międzynarodowej Komisji Teologicznej”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 1. Opera omnia 9/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 142–186. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Kryteria przepowiadania Ewangelii dzisiaj”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 2. Opera omnia 9/2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 794–807. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.

- Ratzinger, Joseph. „O pojęciu sakramentu”. W: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Opera omnia 11, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 202–218. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. „Od chrztu w Jordanie do Przemienienia”. W: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Cz. 1. Opera omnia 6/1, red. Krzysztof Góźdz. Tłum. Marzena Górecka, Wiesław Szymona, 117–378. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Ratzinger, Joseph. „Próba zdefiniowania pojęcia Tradycji”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 1. Opera omnia 9/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 349–383. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Prolog: Historie dzieciństwa”. W: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*. Cz. 1. Opera omnia 6/1, red. Krzysztof Góźdz. Tłum. Marzena Górecka, Wiesław Szymona, 35–116. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Ratzinger, Joseph. Przedmowa do: Papieska Komisja Biblijna, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* [Naród żydowski i jego święte Pismo w Biblii chrześcijańskiej], Rom 2001”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 2. Opera omnia 9/2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 725–730. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Spór o interpretację Pisma Świętego. Kwestia podstawy i drogi egzegezy dzisiaj”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 2. Opera omnia 9/2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 696–721. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Ratzinger, Joseph. „Teologia historii świętego Bonawentury”. W: *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą*. Opera omnia 2, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 367–576. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- Ratzinger, Joseph. „Teologia liturgii”. W: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Opera omnia 11, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 601–617. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. „Teologiczne fundamenty muzyki kościelnej”. W: *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*. Opera omnia 11, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 469–493. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2012.
- Ratzinger, Joseph. „Uwagi do schematu *De fontibus revelationis*”. W: *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*. Cz. 1. Opera omnia 7/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Wiesław Szymona, 140–155. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2016.
- Ratzinger, Joseph. „Znaczenie Ojców w strukturze wiary”. W: *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*. Cz. 1. Opera omnia 9/1, red. Krzysztof Góźdz, Marzena Górecka. Tłum. Jarosław Merecki, 442–462. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018.
- Sciglitano, Jr. Anthony C. „Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth: Agape and Logos”. *Pro Ecclesia* 17, 2 (2008): 159–185.
- Słowo Boże w życiu i misji Kościoła. Wokół adhortacji apostolskiej Benedykta XVI „Verbum Domini”*, red. Dominik Ostrowski. Świdnica: Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Świdnickiej, 2012.

- Sobór Watykański II. *Konstytucja o Liturgii świętej „Sacrosanctum Concilium”*. 1965.
- Staudt, Jared R. „Reality and Sign: Thomas Aquinas and the Christological Exegesis of Pope Benedict XVI”, *Nova et Vetera*, English Edition 12/1 (2014): 331–363.
- Szymik, Stefan. „Benedykta XVI hermeneutyka wiary”. *The Biblical Annals* 2 (2012): 217–228.
- Thomas de Aquino. „In Psalmos Davidis expositio”. W: *Opera Omnia* 14, 148–312. Parmae, 1863 = *In Ps.*
- Thomas de Aquino. *Summae theologiae*. Opera Omnia 4–12. Romae: Editio Leonina, 1888–1906 = STh.
- Tomasz z Akwinu. *Wykład Księgi Psalmów/Expositio in Psalmos Davidis*, red. Piotr Roszak. Tłum. Wiesław Dąbrowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2021.
- Vagaggini, Cipriano. *Teologia. Pluralizm teologiczny*. Tłum. Jacek Partyka. Kraków: Wydawnictwo „Homini”, 2005.
- Voderholzer, Rudolf. „Revelation”. W: *The Cambridge Companion to Joseph Ratzinger*, 75–91, red. Daniel Cardó, Uwe Michael Lang. Cambridge University Press, 2024.
- Wicks, Jared. „Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as Peritus before and during Vatican Council II”. *Gregorianum* 89, 2 (2008): 233–311.
- Woźniak, Robert J. „Mutuality of Scripture, Metaphysics and Dogmatics. A Basic Hermeneutical Insight in Pope Benedict XVI’s Jesus of Nazareth”. *Verbum Vitae* 42, special issue (2024): 199–216.
- Wright IV, William M. „Pre-Gospel Traditions and Post-Critical Interpretation in Benedict XVI’s Jesus of Nazareth: Volume 2”. *Nova et Vetera*, English Edition 10, 4 (2012): 1015–1028.
- Zatwardnicki, Sławomir. „«Regula Fidei» in the Light of Joseph Ratzinger’s Writings”. *Verbum Vitae* 42, special issue (2024): 7–46.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Apostolski Kościół a Pismo apostolskie*. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2024.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*. Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2014.
- Zatwardnicki, Sławomir. *Księgi natchnione i ich interpretacja. Inspirujące przesłanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Lublin: Wydawnictwo Academicon, 2021.

Cytowanie chicagowskie:

- Zatwardnicki, Sławomir. „Josepha Ratzingera zasada chrystologiczno-pneumatologiczna w hermeneutyce biblijnej”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 67–95. DOI: 10.18276/skk.2026.33-04.

Cytowanie oksfordzkie:

- Zatwardnicki S. *Josepha Ratzingera zasada chrystologiczno-pneumatologiczna w hermeneutyce biblijnej*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 67–95. DOI: 10.18276/skk.2026.33-04.

Filozofia

Philosophy

Paweł Mielnik

Wyższe Seminarium Duchowne, Koszalin

ORCID: 0000-0003-1814-9834, e-mail: mielnikp@o2.pl

ISTOTA ZWIĄZKU PRZYCZYNOWO- -SKUTKOWEGO* W *SPORZE O ISTNIENIE ŚWIATA* ROMANA INGARDENA

Streszczenie

Zagadnienie związku przyczynowo-skutkowego wpisuje się w klasyczną problematykę filozofii. Dla Romana Ingardena, który w jednym ze swoich sztandarowych dzieł *Spór o istnienie świata* podejmuje polemikę z husserlowskim idealizmem, postulowane przez niego realne istnienie związku przyczynowo-skutkowego stanowi kluczowy warunek rozstrzygnięcia sporu na korzyść realizmu. Artykuł jest próbą opisu warunków niezbędnych według Ingardena dla zaistnienia realnych, wewnątrzświatowych związków przyczynowo-skutkowych, a także ontologicznych zasad, jakie można z nich wyprowadzić. Związki tego rodzaju są fundamentalne dla struktury świata realnego.

Słowa kluczowe: Roman Ingarden, fenomenologia, filozofia polska, przyczyna, skutek, związek przyczynowo-skutkowy

Abstract

THE ESSENCE OF CAUSE AND EFFECT IN ROMAN INGARDEN'S *THE DISPUTE OVER THE EXISTENCE OF THE WORLD*

The issue of cause and effect is part of the classic problems of philosophy. For Roman Ingarden, who in one of his flagship works, *The Controversy over the Existence of the World*, polemicalises with Husserl's idealism, the real existence of cause and effect, as he postulates, is an essential

* W niniejszym opracowaniu termin *związek przyczynowo-skutkowy* będzie zamiennie stosowany z formą *związek przyczynowy*.

condition for resolving the controversy in favour of realism. This article attempts to describe the conditions necessary, according to Ingarden, for the existence of real, intra-world causal relationships, as well as the ontological principles that can be derived from them. Relationships of this kind are fundamental to the structure of the real world.

Keywords: Roman Ingarden, phenomenology, Polish philosophy, cause, effect, cause-and-effect relationship

Wstęp

Roman Ingarden jest filozofem, który zagadnienia związku przyczynowo-skutkowego nie rozpatruje jedynie w kontekście jednorazowych zdarzeń, ale widzi w nim istotny element struktury świata realnego. Analiza tego tematu stanowi więc fascynujące zajęcie odkrywania ontologicznych podstaw rzeczywistości i stała się istotną treścią jednego z ważniejszych dzieł krakowskiego filozofa. Dzieło to nosi znamieny tytuł: *Spór o istnienie świata*. Celem niniejszego artykułu jest więc nie tylko przedstawienie podstawowych twierdzeń na temat tego, czym związek przyczynowo-skutkowy jest, ale również ukazanie jego kluczowego miejsca w ingardenowskich rozważaniach na temat realnego charakteru świata.

Artykuł został podzielony na trzy zasadnicze części. W pierwszej następuje odwołanie do dwóch filozofów-klasyków zajmujących się związkiem przyczynowo-skutkowym. Jednym z nich jest Arystoteles, twórca rozbudowanej i zaprezentowanej poniżej teorii przyczyn. Rozważania Ingardena w kontekście struktury i istnienia świata osadzają się jednak na jednej spośród arystotelesowskich przyczyn, mianowicie na przyczynie sprawczej. Właściwe jej zrozumienie jest więc kluczowe dla dalszych badań. Drugim z filozofów, którego krytyka klasycznej koncepcji związku przyczynowo-skutkowego przyczyniła się do rozwoju idealistycznych tendencji, przeciwko którym występuje Ingarden, jest David Hume. Poznanie podstaw wspomnianej krytyki jest również istotnym elementem podjętej pracy. W drugiej i najbardziej rozbudowanej części artykułu skupiono się na zaprezentowaniu zasadniczych tez określających istotę związku przyczynowo-skutkowego w rozumieniu krakowskiego filozofa i sformułowanych przez niego samego w pięciu punktach. Punkty te, choć lakoniczne w swojej formie, prowadzą do złożonych wniosków. Na ich podstawie możliwe jest sformułowanie kilku kluczowych dla rozumienia struktury świata realnego zasad ontologicznych, których prezentacja stanowi treść ostatniej, trzeciej części niniejszego artykułu.

Arystoteles i David Hume na temat związku przyczynowo-skutkowego

Przyczyna i skutek oraz relacja, jaka zachodzi pomiędzy tymi dwoma elementami, to bez wątpienia jedno z kluczowych zagadnień filozofii. Wśród myślicieli, których przy omawianiu tych problemów nie można w żaden sposób pominąć, są Arystoteles i David

Hume. O ile rozważania pierwszego z nich dotyczą przede wszystkim kwestii ontologicznych (zasada przyczynowości rozumiana jako zasada istnienia), o tyle drugi konstruuje swoją krytykę przyczynowości, opierając się na epistemologicznym wykorzystaniu tej zasady¹. Arystotelesa słusznie traktuje się jako ojca koncepcji świata, którego fundamenty bazują na relacjach przyczynowo-skutkowych. Hume przeciwnie – swoją uwagę skupił na szukaniu argumentów, które przeczyłyby realnemu istnieniu związków przyczynowo-skutkowych w badanej przez niego przyrodzie. Bez względu więc na to, czy dzisiaj tworzący filozof zajmowałby się obroną, czy krytyką przyczynowości – i to na różnej płaszczyźnie – trudno to zadanie realizować, nie odwołując się do dorobku Stagiryty i Hume’a.

Arystoteles, uogólniając, nazywał filozofię nauką o ostatecznych przyczynach. Sposób dochodzenia do nich widział w skupieniu się na czterech aspektach rzeczy: materii, formie, przyczynie sprawczej i celu. Dwa pierwsze mają charakter wewnętrzny, tzn. są składnikami danej rzeczy, a kolejne wykraczają poza nią, chociaż węzeł łączący przyczynę sprawczą z jej skutkiem upatruje Perypatetyk w formie. Ma ona więc podwójną rolę – nie ogranicza się jedynie do czynnika idealnego, ale stanowi realną siłę, która przez swoje działanie wywołuje skutki. Te z kolei nie mają charakteru przypadkowego, lecz są konkretnie zorientowane. Punktem teleologicznym jest również forma, którą w tym kontekście pełniej zdefiniować można jako siłę działającą celowo. Przykładem jest choćby każda istota żywa, rodząca inną istotę żywą tego samego gatunku, rozwijająca się tak, aby posiadać wszystkie cechy swego gatunku. Forma jest więc z jednej strony czynnikiem pojęciowym, a z drugiej czynnikiem aktywnym. Odkrycie to pozwoliło Arystotelesowi na wprowadzenie pojęcia aktu. W odniesieniu do niego materię określa on z kolei mianem potencji, a więc dyspozycji do działania. Odwołując się teraz do pierwszej uwagi, według której Arystoteles uważał filozofię za naukę poszukującą ostatecznych przyczyn, możemy powiedzieć, że ostateczną przyczyną formalną jest forma substancjalna, przez którą dany byt należy do swego gatunku. Ostateczną przyczyną materialną jest materia pierwsza jako końcowa odpowiedź na pytanie „z czego?”. Ostateczna przyczyna sprawcza i celowa wynikają z kolei bezpośrednio z relacji zachodzącej między aktem i potencją. Rzeczywistość ma charakter dialektyczny, gdyż wszystko jest wynikiem potencji i aktu. Momenty te nie mogą być ze sobą tożsame. Każda zmiana musi otrzymać akt od czegoś innego, co samo jest w akcie. Tym czymś jest przyczyna sprawcza. To oznacza, że nic nie może być przyczyną siebie samego.

Aby krótko przedstawić rewolucyjne w odniesieniu do klasycznej teorii przyczynowości spojrzenie Hume’a, przywołać najpierw trzeba stosowany przez niego fundamentalny podział na wrażenia i idee. Wrażenia są pierwotnym i właściwym środkiem poznania. One są materialem dla tworzenia idei. Zakreślając pole badań na gruncie epistemologicznym, wskazuje Hume na stosunki między ideami i na fakty. Do pierwszej dziedziny, która ma charakter *a priori*, należy np. matematyka. Jej twierdzenia zawsze zachowują im należną pewność.

1 Zasada przyczynowości użyta jako metodyczna zasada badań w naukach szczegółowych ma również swoje teoretycznonaukowe odniesienie, co na gruncie fizyki, w kontekście badań Ingardena, przedstawił Artur Szczepański w tekście: „Ingardenowska koncepcja związku przyczynowego a niektóre teorie fizyczne”, w: *Fenomenologia Romana Ingardena* (Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1972), 253–258.

Twierdzenia o faktach z kolei nie cieszą się już takim przywilejem pewności. Przeciwnieństwo każdego faktu jest według angielskiego filozofa tak samo możliwe jak sam fakt. Nie zachodzi tu żadna sprzeczność. Ludzkie doświadczenie może więc wykraczać poza doświadczenie, kiedy orzekamy o faktach, których nie stwierdziliśmy. Wprowadza to empiryzm w przestrzeń niepewności. Jako podstawowy przykład takiego twierdzenia podaje Hume związek przyczynowy. Aby rozwiązać problem, filozof stawia pytanie o konieczność tego związku. To zależy od sposobu, w jaki się o tym przekonujemy: *a priori* bądź empirycznie. Pierwszy jest niemożliwy, bo jak zaznacza, nie jesteśmy w stanie ze znajomości przyczyny wydedukować znajomości skutku. Jest to domena rzeczywistości, a o tej sądzić można jedynie z doświadczenia, a nie *a priori*. Skoro jednak konieczność poznajemy tylko *a priori*, to w efekcie jasnym jest stwierdzenie, że związek przyczynowy nie jest konieczny. Hume argumentuje jednak dalej, że związku przyczynowego nie poznajemy też na drodze doświadczenia, które przekonać nas może jedynie o następstwie faktów, ale nie uchwycą jak się to dzieje i czy rzeczywiście jeden fakt wynika z drugiego. Zostajemy powiadomieni o układzie np. obserwowanych zdarzeń, ale nie otrzymujemy bezpośrednich informacji o zależnościach determinujących ten układ. Należy postawić kolejne pytanie: dlaczego mimo to jesteśmy skłonni uznawać związki przyczynowe, chociaż nie mamy ku temu podstaw. Hume odpowiada, że jest to wynik pewnego „przyzwyczajenia”, kiedy nasze wcześniejsze doświadczenia przenosimy na przyszłość, oczekując, że w każdym podobnym przypadku działania nastąpi dany skutek. Transponuje to rozważanie nad związkami przyczynowymi z płaszczyzny obiektywnej na subiektywną, gdzie decydujący jest element uczuciowy, a nie pojęciowy. Wyciągane wnioski mają charakter wiary, a nie wiedzy.

Jest to bodaj najpopularniejszy przykład krytyki związków przyczynowych. To, jak bardzo radykalnie różne są obie pozycje – Arystotelesa i Hume’a – pokazuje olbrzymi zakres tej problematyki, wciąż tak bardzo żywej w dyskusji filozoficznej. Rozważania Romana Ingardena w *Sporze o istnienie świata*² wpisują się również w przestrzeń i tego sporu.

Pięć fundamentalnych tez Ingardena w odniesieniu do związku przyczynowego

Ingarden nakreśla swoje rozumienie związku przyczynowego i jego znaczenie w paragrafie 13. *Sporu...*, który porusza kwestię bytowej pierwotności i bytowej pochodności. Od razu widać więc, że rozważana kwestia ma charakter ontologiczny. Chcąc uniknąć metafizycznych wniosków związanych z innymi tradycjami filozoficznymi – szczególnie scholastyką – Ingarden próbuje dowieść, że na gruncie „egzystencjalno-ontologicznym” wątpliwym jest, jakoby związek przyczynowy zachodził między omawianymi dwoma sposobami, czy używając języka autora, momentami bytowania. W tym celu wskazuje

2 W niniejszej pracy autor będzie odwoływał się do III polskiego wydania z roku 1987 (w odniesieniu do tomu I) i z roku 1981 (w odniesieniu do tomu III) w tłumaczeniu Danuty Gierulanki i w nakładzie PWN.

na pięć podstawowych cech, jakie związek przyczynowy zawiera: „Ściśle biorąc, związek przyczynowy zachodzi pomiędzy pewnym P a pewnym S wówczas i tylko wówczas, jeżeli:

- 1) P i S są indywidualnie różne między sobą;
- 2) wprawdzie P warunkuje S, ale S nie warunkuje P w ten sam sposób;
- 3) zarówno P, jak i S są pod względem swej formy zdarzeniami lub procesami (ewent. fazami procesów);
- 4) z zajęciem P równocześnie dokonuje się S;
- 5) zarówno P, jak i S są realne (rzeczywiste)”³.

Punkty te nie wyczerpują oczywiście całego spektrum znaczeniowego terminu „związek przyczynowy”, co Ingarden od razu zauważa i wskazuje na braki, które w tej materii wytknął wcześniej Hume. Chodzi chociażby o niemożność stwierdzenia, na czym właściwie polega „wywołanie” skutku przez przyczynę. Innym punktem spornym jest kwestia konieczności wiązania przyczyny ze skutkiem. Ingarden wskazuje jedynie krótko, że według niego spór wywołany przez Hume’a obrał w późniejszej myśli filozoficznej zły kierunek. Zamiast zastanawiać się nad jej zachodzeniem, bądź niezachodzeniem, trzeba by najpierw zadać pytanie o rodzaj tej konieczności. Hume miałby na myśli konieczność typu matematycznego zachodzącą tylko w stosunkach między ideami, a nie w związku przyczynowym. Autor *Sporu...* podziela taką redukcję, insynuując jednocześnie możliwość istnienia innego rodzaju konieczności między przyczyną a skutkiem. Polegać ona ma na faktycznej zależności skutku od przyczyny. Zależność ta „charakteryzuje odpowiedni byt *in individuo* i w odniesieniu do jakiegoś drugiego bytu ściśle określonego w swojej indywidualności”⁴. Konieczność ta ma więc charakter nie tyle matematyczny, co egzystencjalny. Dzięki wyżej wymienionym pięciu twierdzeniom problematyka zostaje wyraźnie zawężona, co zgodnie z zamysłem Ingardena ma ją oczyścić z błędów i pełniej ukazać.

W punkcie 1. dokonując rozróżnienia między P i S⁵, Ingarden broni się przed scholastycznym i wykorzystanym przez Spinozę przypadkiem *causa sui*, kiedy to substancja definiuje się jako przyczyna samej siebie. Zaznacza jednocześnie, że nie wyklucza to zachodzenia P i S w obrębie jednego przedmiotu. Mając na względzie ontologiczny charakter rozważań i zadając sobie pytanie: jak jest to możliwe?, dojść można do wniosku, że rozróżnienie w tym przypadku między przyczyną a skutkiem rozgrywać się może jedynie na linii przedmiot–własność. W omawianej części *Sporu...* Ingarden koncentruje się przede wszystkim na takiej optyce patrzenia na zagadnienie P i S. W tej sferze dopiero

3 Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I: *Ontologia egzystencjalna*, tłum. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1987), 95; zobacz również: Andrzej Kołakowski, „Ingarden Roman, «Spór o istnienie świata»”, w: *Encyklopedia PWN*, dostęp 22.01.2026, <https://encyklopedia.pwn.pl/materialy-dodatkowe/haslo/Ingarden-Roman-Spor-o-istnienie-swiatek/499024.html>; Marta Soniewicka, „Możliwość bytu koniecznego w ontologii Romana Ingardena. Czy założenia filozoficzne zawarte w paragrafie 13 «Sporu o istnienie świata» Romana Ingardena pozwalają na przeprowadzenie dowodu *ex necessario* na istnienie Boga?”, *Przegląd Tomistyczny: rocznik poświęcony historii teologii* 14 (2008): 383–405; *Filozofia Boga*. Cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc, Dydaktyka Filozofii t. 7 (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017).

4 Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, *O strukturze przyczynowej realnego świata*, tłum. Danuta Gierulanka (Warszawa: PWN, 1981), 32.

5 Podobnie jak Ingarden, autor będzie wykorzystywał w pracy skrót „P i S” na określenie przyczyny i skutku.

omawiając formalną strukturę świata w trzecim tomie swojego dzieła, wyjdzie poza pojedynczy przedmiot i zwróci uwagę na perspektywę szerszą, wychodzącą poza relację przedmiot–własność. Rozważania jednak koncentrują się w obrębie jednego przedmiotu – stąd potrzeba zaznaczenia indywidualnego charakteru P i S.

W punkcie 2. pierwszy warunek umożliwia zaistnienie konkretnej relacji – związku właśnie – między P i S. W kolejnym punkcie Ingarden zaznacza, jakiego rodzaju jest to relacja wskazując na jej asymetryczność. Skutek nie może być przyczyną swojej przyczyny. Abstrahując od kwestii czasowych, byłaby to w pewien sposób sytuacja *causa sui* – skrytykowana już przez autora *Sporu...* w odniesieniu do punktu 1., podkreślającego odrębność P i S. Niemniej jednak przywołuje on tutaj przykład silnika elektrycznego, który wytwarza prąd i jednocześnie prąd elektryczny jest przyczyną ruchu silnika jako swego skutku. Mimo iż jest to prąd indywidualnie inny, to jednak oba procesy są tego samego rodzaju. To ostatnie słowo jest jednak kluczem do rozwiązania zaistniałego problemu. Wspomnianą wyżej asymetrią odznacza się związek przyczynowy potraktowany jako zachodzący pomiędzy dwoma indywidualnymi przedmiotami, czy może lepiej powiedzieć zdarzeniami, a nie jako typ, czy rodzaj związku zachodzącego pomiędzy dwoma klasami przedmiotów. W tym drugim przypadku odwracalność związku przyczynowo-skutkowego okazuje się być możliwa.

Punkt 3. rozstrzyga, co pod względem formy rozumie Ingarden pod pojęciami przyczyna i skutek. Niewątpliwie warto jednak zwrócić najpierw uwagę na zagadnienie formy w ogóle. Przysługuje ona przedmiotowi rozumianemu jako materia ujęta w formę i w pewien sposób istniejąca. Tym samym przedmiot realny – uściślając jeszcze bardziej – jest trójjednością tych nierozłącznych elementów. W określaniu przedmiotu obecne są w *Sporze...* także dwie inne drogi. Jedna wiedzie przez rozważanie relacji podmiot własności – własność, a druga przez przeciwstawienie tego, co ogólne, temu, co indywidualne. Mimo to najbardziej powszechne znaczenie ma pierwsze rozróżnienie, dlatego użycie w kontekście przyczyny i skutku terminu *forma*, implikuje stwierdzenie, że są one przedmiotami, jak doda autor w ostatnim punkcie, realnymi. Ingarden wymienia w tym względzie trzy postacie przedmiotów realnych: przedmioty trwające w czasie, procesy i zdarzenia. Jak widać opowiada się za utożsamieniem dwóch ostatnich z elementami związku przyczynowego. Przedmiot trwający w czasie pozostaje poza nawiasem i wydaje się, że dzieje się tak ze względu na jego czasowe określenie, które wyklucza związek ze zmiennym, dynamicznym aspektem rzeczywistości charakteryzującym przyczynowość. Proces i zdarzenie nazywa Ingarden „pewnym przedmiotem czasowym”⁶, który w tej sytuacji przeciwstawić możemy przedmiotowi trwającemu w czasie, a kryterium tego podziału stanowi oczywiście odniesienie do czasu. Tak jak w pierwszym przypadku zmiana dokonująca się w czasie stanowi o swoistej tożsamości procesu lub zdarzenia, tak w drugim właśnie swoiste „niepoddawanie się” czasowi, decyduje o tożsamości przedmiotu; stąd sporo miejsca poświęca Ingarden w punkcie 3., używając przykładu katedry, na podkreślenie, że to nie budowniczy, ale jego twórcza czynność, mająca naturę procesu

⁶ Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 97.

lub zdarzenia, stanowi przyczynę. Interesujący i nierozwiązany w tym kontekście pozostaje problem jedności między podmiotem a jego działaniem. Można powiedzieć, że w sferze związku przyczynowego Ingarden dokonuje swoistego odpodmiotowienia przyczynowości. Tymczasem samo słowo *przyczyna* w języku polskim wywodzi się od słowa *czyn*. Czy można naturę czynu rozważać w oderwaniu od czyniącego? Z drugiej strony ciekawe jest to, że już np. w języku niemieckim brak tej dynamiki w słowie *Ursache*, a wręcz podkreślony zostaje element statyczny (*Sache*) tej rzeczywistości. Ingarden kładąc nacisk na dynamiczność związku przyczynowego, wyizolowuje go jednak prawie tak, jakby chodziło o badanie jakiejś statycznej rzeczy.

Wracając jednak do już wyciągniętych przez Ingardena wniosków, mamy teraz dwa elementy związku przyczynowego P i S oraz zdarzenie i proces, jako podchodzące pod funkcje P i S, dlatego w sposób kombinatoryczny zakreślić możemy cztery możliwe sytuacje: (1) Kiedy P i S są zdarzeniami, (2) P i S są procesami, (3) P jest zdarzeniem a S procesem, (4) P to proces a S zdarzenie. Rozważając w dalszej części *Sporu...* związek, jaki zachodzi między zdarzeniem a procesem, Ingarden redukuje te cztery możliwości do pierwszej sytuacji, kiedy to zarówno P, jak i S są zdarzeniami. Aby to pojąć, trzeba zapytać, co rozumie Ingarden pod pojęciami: „proces” i „zdarzenie”, a jeszcze bardziej jak kształtuje się relacja między tymi dwoma elementami. Najpierw zaznaczyć trzeba, że zdarzenie zająć może tylko jako element współistniejący z procesem. Wśród procesów wyróżniamy z kolei: procesy fizyczne, biologiczne i przeżycia świadome. Każde z nich mogą być proste lub złożone w zależności od sposobu łączenia w sobie tego, co Ingarden nazywa „całością jego faz”. To, co też koniecznie trzeba zauważyć, to fakt, że wszystkie procesy swoją podstawę bytową znajdują w przedmiotach trwających w czasie. Ten związek z czasem jest dla procesów konstytutywny, gdyż rozpatrywane są one przez autora *Sporu...* jako przedmioty, które rozpościerają się w czasie. Czas jest swego rodzaju fundatorem procesu, który dzięki temu odsłania przed nami dynamiczny aspekt wszystkich przedmiotów, a więc całego świata realnego. Samo słowo „dynamika” całkiem dobrze oddaje charakter tego, co nazywamy procesem. Pozostaje jeszcze sprecyzować, czym jest zdarzenie i dlaczego tak bardzo związane jest ono z procesem. Porównując sposoby istnienia tych obu przedmiotów realnych, zdarzenie jest w pewnym stopniu zaprzeczeniem procesu, gdyż z istoty swojej nie może ono trwać. „Polega on [sposób istnienia zdarzenia] na *wchodzeniu w byt* i na *niezwłocznym przeminięciu* – a jedno i drugie zachodzi w tej samej chwili”⁷. Ta istotna różnica i jednocześnie wcześniej zaznaczona zależność bytowa zdarzenia w odniesieniu do procesu sytuuje zdarzenia jako momenty graniczne procesów, w tym sensie, że „są one zakończeniami, wynikami procesów albo też ich początkami (czasem ich przecięciem się)”⁸.

Zgodnie z tym, co zostało powiedziane o P i S wcześniej, w punkcie 4. pojawia się kwestia relacji czasowych związku przyczynowego. Bieżące, czwarte stwierdzenie, jest pośrednio wynikiem tego, co odnosi się do natury zdarzenia. Otóż nie może ono trwać,

7 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 190.

8 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 189.

dlatego relacje czasowe dwóch zdarzeń, jakimi są P i S, też nie mogą być inaczej rozwiązane, jak przez równoczesność zachodzenia. Ingarden wprowadza tu rozróżnienie między przyczynami pośrednimi i bezpośrednimi i paralelnie skutkami podobnie nazwanymi. Te dwa określenia – pośredni i bezpośredni – mają charakter zarówno czasowy, jak i ontologiczny, z tą tylko różnicą, że bezpośredni w ujęciu czasowym znaczy tyle, co równoczesny, a w ujęciu ontologicznym skutek pozostaje następstwem swojej przyczyny. W przypadku związku pośredniego „przyczyna pośrednia pewnego skutku S jest członem dalszym w ciągu przyczyn *bezpośrednich*, ale samą przyczyną pierwotną skutku S nie jest: nie ona jest tym, co ten skutek wywołuje, lecz coś innego, co ewentualnie przez nią samą jest wywołane”⁹, tak jak w przypadku włączenia światła elektrycznego za pomocą włącznika. Pojawia się tutaj niebezpieczeństwo, które Ingarden zauważa. Jeżeli zmiany rozumiane w sensie przyczynowym następują nieustannie w świecie ujętym „heraklitesowo”, to całe działanie – związki zarówno bezpośrednie, jak i pośrednie – sprowadzić można do jednego momentu. Świat dzieje się równocześnie. Aby ten zarzut odeprzeć, Ingarden wprowadza zagadnienie systemu względnie izolowanego. Innym możliwym rozwiązaniem jest rozwinięcie stanowiska w odniesieniu do rozumienia *continuum czasowego*. Za Bergsonem sprzeciwia się on jedynie „geometryzacji” i spłaszczeniu czasu do jednowymiarowego *continuum*, w którym chwile stanowią oderwane od siebie punkty czasowe. W *continuum*, zaznacza jednak, nie może być punktów sąsiadujących. Rozwinięcie alternatywy dla tej wizji czasu wydaje się być bardzo ciekawe. Przewyciężenie problemu – nazwijmy go skurczonej historii – upatruje jednak nie w zgłębianiu tajemnicy ciągłości czasowej, a w systemie względnie izolowanym, co wyżej zostało zaznaczone. Systemem w rozumieniu Ingardena jest każdy byt realny. Każdy system musi ze swej natury odznaczać się pewną stabilnością, stąd konieczność zaprzeczenia twierdzeniu o nieustanności odbywania się związków przyczynowych. Możliwe jest to, zakładając ideę systemu pozostającego w pewnym stanie. Mimo iż nie chodzi tu o odpowiedź na pytanie, czy jest to w świecie realnym możliwe, a tylko o wewnętrzną niesprzeczność takiej idei, to autor *Sporu* podaje tutaj przykład natury fizycznej – ruchu jednostajnego. Okazuje się, że można zachować statyczny charakter, nawet pozostając w ruchu, dlatego jest możliwe, aby proces był jednocześnie pozostawaniem w jednym stanie, a więc nie uleganiem zmianom w jakimś okresie czasowym. Z tego wynika konieczność izolacji systemu. Ingarden nie zgłębia natury tego izolatora, ale ciekawym jest pytanie, jakie znaczenie mają pod tym względem wspomniane ramy czasowe. Ta „substancjalizacja” czasu to oczywiście zbyt mało, aby powiedzieć, że rolę izolatora odgrywa w systemie czas, jednak to ważny element decydujący o tym, że sam izolator nie stanowi systemu. Dzięki temu taka wizja rzeczywistości nie może być sprowadzona do prostego atomizmu, gdzie jeden system byłby jednocześnie granicą innego. Relacje międzysystemowe wydają się być bardziej skomplikowane i z pewnością wymagają odrębnego studium. Wracając jednak do związku przyczynowego, względność izolacji systemu umożliwia zmiany, czyli „wdarcie się” przyczyny i zaistnienie skutku. Następuje wówczas skok do nowego, ale nie radykalnie odmiennego stanu.

⁹ Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 103.

Ingarden tak to tłumaczy: „Tym skutkiem zaś nie może być nic innego, jak ogół faktów odróżniających nowy stan od stanu wcześniejszego, już zburzonego, a więc nie cały nowy stan systemu. Tak samo i za przyczynę nie należy uważać całego, minionego, już zburzonego, stanu danego systemu, zamiast ograniczyć to pojęcie właśnie tylko do tego czynnika zaburzającego, resp. do czynnika uzupełniającego do warunku wystarczającego zajścia skutku”¹⁰. Takie redukcjonistyczne rozumienie przyczyny i skutku w kontekście systemu względnie izolowanego przybliża do przyjęcia twierdzenia o równoczesności zachodzenia obu elementów związku. Jednocześnie w zestawieniu z innymi próbami ujęcia problemu jawi się faktycznie jako podejście oryginalne¹¹. Okazuje się, że przyczyna sama w sobie nie jest wystarczająca do zaistnienia skutku, o którym decydują również okoliczności, a więc te elementy systemu, które współtworzą skutek i dzięki którym jest on „bogatszy” niż przyczyna. Ingarden dokonuje więc jednostronnej redukcji, tylko po stronie przyczyny. Pozostaje jeszcze pytanie o kierunkowość przyczyny. W przedstawionym układzie jawi się ona jako ślepo działająca siła, oderwana od podmiotu działania. Rozważanie tej relacji przekracza rzecz jasna poziom prowadzonej refleksji fenomenologicznej.

Ostatni punkt 5. jest właściwie konsekwencją tezy trzeciej. Jeżeli elementy związku przyczynowego są zdarzeniami, lub ewentualnie procesami, to muszą być realne. Także wprowadzone pojęcie systemu względnie izolowanego, koniecznego dla pojawienia się przyczyny i zaistnienia skutku, wymaga realności zachodzących w nim zdarzeń i procesów. W tym miejscu Ingarden co prawda jeszcze nie wprost, ale pośrednio uznaje świat za synonim systemu względnie izolowanego. Szerzej myśl tę rozwija w trzecim tomie *Sporu*.... Jeszcze pod koniec punktu 4. wypowiada się w ten sposób: „Zarówno więc ona sama [przyczyna] niejako zastaje pewien świat, w obrębie którego może się dokonać, jak też i skutek, przez nią wywołany, stanowi jeden z elementów tegoż świata. Ani jedno, ani drugie nie jest czymś, co by było lub mogło być poza światem realnym. Związek przyczynowy jest tedy pewnym związkiem wewnątrzświatowym”¹². Stwierdzenie to zawęży pole związków przyczynowych, co podkreśla Ingarden, i jako przykład błędnego rozumowania podaje związek między omawianym bytem pierwotnym i pochodnym. Jego zdaniem zależność bytowa, jaka między nimi zachodzi, nie jest związkiem przyczynowym, ze względu na to, że byt pierwotny wolny jest od konieczności relacji względem czasu. Poza tym, nie musi być realny, to znaczy należący do świata „rzeczywistego”. Stąd wniosek, że Bóg utożsamiany w historii filozofii z bytem pierwotnym nie jest przyczyną świata. Ingarden mówi dosłownie, „że ani Bóg, ani stworzony przezeń świat nie jest zdarzeniem lub procesem wewnątrzświatowym”¹³. Rodzi to pytanie o różnicę między stwarzaniem a byciem przyczyną. Wydaje się, że to pierwsze pojęcie przerasta drugie, ale przecież mu się nie przeciwstawia. Podobnie jest z „realnością” Boga jako bytu pierwotnego, który często definiowano nie jako opozycję w stosunku do realności, ale jako byt,

10 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 106–107.

11 Co Ingarden sam zaznacza, odwołując się do zestawienia z myślą B. Russella.

12 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 111–112.

13 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 112.

który tę realność przewyższa – jako byt super-realny. Pytanie, czy wówczas aktu kreacji nie można by uznać za związek przyczynowy w ingardenowskim rozumieniu? Zostawiając jednak rozwiązanie tego zadania poza nawiasem, warto pytać, co jeszcze nie mogłoby być według Ingardena zaklasyfikowane jako związek przyczynowy, jeżeli bierzemy pod uwagę konieczność realności jego elementów. Z racji zainteresowania Ingardena sztuką trzeba zauważyć, że wytwarzanie przez akty świadomości przedmiotów intencjonalnych nie jest związkiem przyczynowym. Staje się jednak nim, kiedy przedmiot czysto intencjonalny zyskuje swego rodzaju materialny substrat, jakim jest dzieło sztuki. Wówczas zarówno świadomość, jak i dzieło sztuki są elementami realnymi w realnym świecie. Rzecz ma się podobnie – „pozaprzyczynowo” – z bytami idealnymi, np. matematycznymi i przedmiotami realnymi, gdyż tym pierwszym jako pozaczasowym nie przysługuje aktualność bytowa.

Jako zasadę podstawową w temacie wytwarzania zaznaczyć trzeba, że proces ten odbywać się może tylko w relacji jednego przedmiotu do drugiego. Inaczej mówiąc „coś” powstaje zawsze z „czegoś”. Można by w takim wypadku stwierdzić, że Ingarden sprzeciwia się w tym miejscu zasadzie *creatio ex nihilo*, ale proces wytwarzania dzieje się w ramach świata realnego, a stworzenie dokonujące się tak, jak je przedstawia np. tomizm, z natury rzeczy jest procesem wykraczającym poza świat. Wytwarzanie jest więc w przeciwieństwie do stwarzania procesem wewnątrzświatowym. Stawiając pytanie o zdarzenie, które inicjuje ten proces, wchodzimy w zakres problematyki związku przyczynowego. Co istotne w tym kontekście, tylko kwestia początku wiąże się z pojęciem przyczyny, gdyż zakończenie procesu przemian nie musi być zdarzeniem. Proces ten dopełnia się sam z siebie, tak jak np. ogień wygasa sam z siebie, bez jakiegoś zewnętrznego dodatkowego zdarzenia. Wiąże się to z ważnym stwierdzeniem Ingardena w stosunku do przyczyny: nie może ona być negatywnym stanem rzeczy. Na marginesie tej zasady: wydaje się, że dla autora *Sporu...* naturalna śmierć organizmu nie wymaga przyczyny, gdyż jest zgodnym z naturą rzeczy wygaśnięciem procesu życia – procesu, który jednak musiał mieć przyczynę swojego początku.

Podstawowy problem wytwarzania o charakterze przyczynowym sprowadza się do pytania o wytworzenie zdarzenia, które jest początkiem odpowiedniego stanu rzeczy. W *Sporze...* trudno znaleźć obszerne odniesienie się do tej sprawy. Najistotniejszym zdaniem w tym kontekście wydaje się być fragment odwołujący się do wytwarzania własności – a więc nowego przedmiotu: „przyczyna P jest czynnikiem, który przemienia pewne tylko możliwe S w rzeczywiste, tzn. w zająście naprawdę zdarzenia S, stanowiącego skutek”¹⁴. To mimo wszystko lakoniczne stwierdzenie pozwala jednak sprecyzować swego rodzaju miejsce, w którym rozgrywa się wytwarzanie. Otóż Ingarden wprowadza podział tego, co realne na trzy sfery bytowe: coś może być aktualne, post-aktualne i empirycznie możliwe. Proces wytwarzania rozgrywa się między tym, co empirycznie możliwe i tym, co aktualne. Mimo tego wniosku, powyższy cytat wśród komentatorów wzbudza więcej pytań, niż dostarcza konkretnych odpowiedzi. Za przykład niech posłużą takie słowa:

¹⁴ Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, 111.

„wytwarzanie zaliczyliśmy do charakterystyki związku przyczynowego, a teraz związek przyczynowy charakteryzuje wytwarzanie. Wydaje się, że docieramy do granic możliwości analizy ontologicznej i musimy poprzestać na konstatacji, że wiemy czego nie wiemy. A wiemy, że w różnicy pomiędzy posiadaniem pewnej własności (immanentnego – jakościowego określenia) a dokonującym się w rozgrywaniu się procesu ucieleśnieniem się (lub odcieśnieniem się – jeżeli tak można powiedzieć) pewnej jakości w konkretnym bycie, tym więc, że dzięki procesowi pewna własność przedmiotu nie jest, lecz dopiero w nim staje się lub też zanika, odsłania się jedna z tajemnic bytu realnego”¹⁵. Podobnie mgliście przedstawia się odpowiedź na pytanie: z czego wytwarzana jest właściwie nowa własność? Odnosząc się do tego problemu Ingarden wypowiada się tak: „mimo woli (...) nasuwa się myśl o procesie przechodzenia identycznie tego samego elementu ze sfery jakości idealnych w sferę przedmiotów indywidualnych. Takie pojmowanie tej sprawy wydaje mi się *mitologią*”¹⁶. Konsekwentnie oddziela więc od siebie Ingarden sferę realną od idealnej, umiejscawiając i wytwarzanie i związek przyczynowy w tej pierwszej.

Przyjmując takie kryteria związku przyczynowego, widać jak upada subiektywistyczne, czy też transcendentalistyczne rozumienie przyczynowości jako związku między pewnymi ideami w sensie empiryzmu, nawykiem psychologicznym, jak np. w wyżej przedstawionej koncepcji Hume’a.

Zasady przyczynowej struktury świata realnego

Tak określony związek między przyczyną i skutkiem, jak i same te elementy okazują się istotne w kontekście badanej w trzecim tomie *Sporu...* formy świata. Zwraca na to uwagę już sam wewnątrzświatowy charakter tego związku. Zaraz we wprowadzeniu do trzeciego tomu swojego dzieła¹⁷ Ingarden zaznacza, że związek przyczynowy „odgrywa ważną rolę strukturalną w budowie świata realnego: z jednej strony główną (jeżeli nie jedyną) podstawę jedności świata realnego; z drugiej strony jednak właśnie ten sam przyczynowy związek bytowy (...) stanowi podstawę tego, że ów świat nie jest jedynym prostym przedmiotem, lecz całą sferą bytową przedmiotów, którą tworzy mnogość bytowa samodzielnych (choć zarazem z istoty częściowo od siebie zależnych, pod innym względem częściowo niezależnych) przedmiotów indywidualnych”¹⁸. Znaczenie związku sięga jednak jeszcze głębiej, nie tylko w sferę formalną, ale również egzystencjalną świata: „Związek przyczynowy (...) wiąże się także ściśle ze strukturą czasową realnego świata, a przez to również z zagadnieniem sposobu istnienia świata realnego,

15 Piotr Błaszczyk, „Związek przyczynowy w «Sporze o istnienie świata»”, *Kwartalnik Filozoficzny* 27, 2 (1999): 108.

16 Roman Ingarden, „O pytaniach esencjalnych”, w: Roman Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki* (Warszawa: PWN, 1972), 364.

17 Trzeba zaznaczyć, że nie jest to ściśle rzecz biorąc trzeci tom, który zgodnie z podziałem ontologii na egzystencjalną, formalną i materialną powinien dotyczyć zagadnień z dziedziny ontologii materialnej. W zamyśle Ingardena temat przyczynowości miał być jedynie bocznym odgałęzieniem ontologii formalnej, które przygotowałoby grunt pod rozważania z trzeciej dziedziny ontologii.

18 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 16.

a zwłaszcza z pytaniem, czy świat realny jest w swej istocie bytowo pierwotny, czy bytowo pochodny¹⁹. W ten sposób zagadnienie związku przyczynowego jest rozstrzygające dla rozwiązania omawianego sporu. Pojęcia kluczowe na obecnym poziomie badań to: jedność świata i sposób jego istnienia. W kontekście badania tych pojęć Ingarden formułuje kilka tzw. zasad przyczynowej struktury świata.

Zasada jedności (spójności) świata zawiera się w stwierdzeniu, że każdy przedmiot indywidualny jest częścią większej światowej całości. Wiąże się to z faktem, że istnieją systemy względnie izolowane i jednocześnie niemożliwym jest, aby istniał system całkowicie zamknięty. Tu zaznaczyć trzeba, że choć autor o tym nie wspomina, to jednak świat jako całość uznać moglibyśmy za system jednak całkowicie zamknięty. Z tego względu, że: „Ten system jako najwyższy jest zarazem systemem wszystko obejmującym w tym sensie, że na zewnątrz świata nie ma nic z tego samego porządku bytowego i tego samego typu”²⁰. Co decyduje jednak o tym zamknięciu, o całości świata. Na wstępie swoich badań autor *Sporu...* wskazuje na trzy możliwości. Są to albo bliżej nieokreślone „poła sił”, albo związki przyczynowe, albo połączenie jednych i drugich. Jakkolwiek rozwiązania szukać należy w istocie istniejących przedmiotów, bo przecież każde z tych trzech rozwiązań zasadza się na formie i materialnym uposażeniu istniejących przedmiotów indywidualnych.

Zasada przyczyny, zgodnie z wcześniejszymi założeniami została tak sformułowana: „Każde zdarzenie w świecie posiada swoją bezpośrednią (wprost lub nie wprost) albo pośrednią najbliższą przyczynę”²¹. Zasada ta wypływa z konstrukcji egzystencjalnej i formalnej zdarzenia. Mówiąc prosto: nic nie dzieje się bez przyczyny, gdzie „nic” stanowi antytezę zdarzenia właśnie. Nie mogą istnieć zdarzenia bez przyczyn, skoro są one formą przyczyn.

Związek przyczynowy jest zawsze dwuelementowy. Z tego względu przyczyna danego zdarzenia musi być zawsze tylko jedna nazwana *zasadą jedności przyczynowego determinowania*. Ingarden dostrzega jednak szersze możliwości w tym względzie. Polegają one na tym, że przyczyna może być prosta, czyli jej istotą jest pojedyncze zdarzenie, bądź złożona, kiedy to jest ona zdarzeniem wyższego rzędu składającym się z wielu jednoczesnych zdarzeń. W tym kontekście zaznaczyć trzeba trudność, która według autora prowadzić może czasem do pewnych nieporozumień; mianowicie problem rozróżnienia jedyności z niezłożonością.

Zasada możliwości większej liczby skutków jednej przyczyny wynika z korelacyjnego charakteru obu elementów związku przyczynowego. W każdej przyczynie drzemie więc potencjał wywołania większej liczby skutków. Dzięki temu faktem stają się też możliwości rozgałęziania się łańcuchów przyczynowo-skutkowych. Zasada ta wraz z zasadą wcześniejszą zyskują przy budowaniu argumentów. Idąc od przyczyn do skutków,

19 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 16.

20 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 149.

21 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 151.

kierunki myślenia i argumentowania mogą się rozchodzić, budować liczne rozgałęzienia. Przy badaniach idących w kierunku przeciwnym możliwe jest dojście do tylko jednej przyczyny.

Do ciekawych wniosków dochodzi Ingarden przy formułowaniu tej *zasady skutków*. Głosi ona, że nie każde zdarzenie wywoływać musi skutek. Istnieją także zdarzenia przyczynowo bezpłodne. Pod tym względem jest zasada skutków odwróceniem zasady przyczyn. Założenie takie jest jednak konieczne, jeżeli łańcuchy przyczynowo-skutkowe mają mieć swoje zakończenia. Zdarzenia bezskutkowe są ich ostatnimi członami. Formułując tę zasadę, Ingarden zaznacza również, że „wykluczone jest, żeby w świecie o pewnej określonej strukturze w jakiegokolwiek chwili zachodziły wyłącznie bezskutkowe zdarzenia”²². Wykluczałoby to jakąkolwiek zmianę w świecie. Analizując świat takim, jakim jest, wydaje się konieczne zaakceptowanie zasady przyczyn i zasady skutków. Dzięki temu zachodzi w świecie swego rodzaju równowaga między zmianą a tożsamością przedmiotów. Świat nie jest zmianą, a jednocześnie się zmienia.

Sformułowanie *zasady jednoznacznego determinowania skutku przez przyczynę* jest właściwie odpowiedzią na problemy natury filozoficznej i wynika z tzw. zasady nieoznaczoności Heisenberga²³. Niektóre jej interpretacje prowadzą do przyjęcia miejsc niedookreślenia w mikroświecie, co w myśl analiz zawartych w drugim tomie *Sporu...* musi wiązać się z tezą o czysto intencjonalnym istnieniu bytów fizycznych, ponieważ miejsca niedookreślenia znajdować się mogą tylko w bytach heteronomicznych, a więc nierealnych. Broniąc się przed takim rozwiązaniem, Ingarden wskazuje, że ani przyczyna, ani skutek jako byty realne nie mogą zawierać miejsc niedookreślenia. Wszelka niedookreśloność wyklucza więc z uczestnictwa w związku przyczynowo-skutkowym. Przyczyna jest zawsze kompletnym, wystarczającym warunkiem zajścia skutku. „Oddziałuje ona tylko za pomocą swych jednoznacznie określonych pozytywnych momentów, a co do tych momentów, jakich jej brak, nie może działać”²⁴. Takie „dziurawe” miejsca w przyczynie przekładałyby się na podobne braki skutku. To jednak, jak wyżej zaznaczone, nie zgadzałoby się z formalną wystarczalnością przyczyny.

Wszystkie przedstawione zasady w mniej lub bardziej istotny sposób uzupełniają informacje na temat związku przyczynowego zawarte w pięciu wyżej omówionych tezach z tomu I. Ukazują jednocześnie relewantny charakter przyczynowości dla określenia formy świata realnego, a co za tym idzie, jeżeli nie rozwiązanie, to z pewnością zajęcie czytelnego stanowiska w omawianym sporze o istnienie świata. Kontynuując swoje filozoficzne badania, Ingarden przechodzi następnie do klasyfikacji zdarzeń jako elementów związku przyczynowo-skutkowego. Te mozolne ze względu na swoją szczegółowość badania, a później także skupienie się nad różnymi formami determinizmu, łącznie z krytyką radykalnego determinizmu z pewnością przekroczyłyby ramy tego artykułu.

22 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 160.

23 Podstawy tej zasady: Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 165.

24 Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. III, 176.

Zakończenie

Tytuł niniejszego artykułu określa wyraźnie zakres poruszanych zagadnień. Autor ma świadomość, że zagadnienie związku przyczynowo-skutkowego w *Sporze o istnienie świata* Romana Ingardena to temat szeroki i wielopłaszczyznowy, dlatego intencją było, aby przedstawić te zagadnienia, które składają się na tytułową istotę omawianego związku. Bez wątpienia do tej należy fakt, że jest on po pierwsze dwuczłonowym związkiem między dwoma indywidualnymi, realnymi elementami P i S. Oznacza to odrzucenie wszelkich jednoczłonowych, czy trózcłonowych rozwiązań, w których opacznie (w odniesieniu do ingardenowskiej wizji) przedstawiano by rolę okoliczności, które dopełniają skutek. Muszą one istnieć wcześniej w równowadze i w pełnej samodzielności od zdarzenia, które dołączając do nich stanowi warunek aktywizujący. Dwuczłonowość nie niweluje jednak możliwości składania się na przyczynę wielu zdarzeń, kiedy to mamy do czynienia z przyczyną złożoną. Każde zdarzenie ma jednak jedną przyczynę, co nie stoi w sprzeczności z możliwością wielości skutków jednej przyczyny. Relacje między dwoma elementami związku przyczynowego charakteryzują się swoistą asymetrycznością nie tylko pod względem złożoności i ilości. Relacja ta jest asymetryczna niejako z natury, co wyraża szczegółowo druga z pięciu wyżej omawianych zasad. P i S, choć relacyjnie różne, pozostają jednak samodzielne. Nie determinuje to jednak konieczności ich rozgrywania się na dwóch, odrębnych przedmiotach trwających w czasie. Ta perspektywa rozważana jest przede wszystkim w trzecim tomie *Sporu...*, gdzie rozpatrywana jest przyczynowa forma świata. Treść pierwszego tomu dzieła koncentruje się jednak na związkach przyczynowych rozgrywających się w obrębie jednego przedmiotu, między jego wewnętrznymi zdarzeniami – w temacie choćby powstawania własności przedmiotowych. Niemniej jednak są one zawsze wewnątrzświatowe, gdyż jego elementy mają charakter realny. Co do formy są one zdarzeniami lub ewentualnie procesami, chociaż w *Sporze...* przedstawiane są zawsze jako te pierwsze. Niemożliwe jest zaistnienie związku przyczynowego między przedmiotem realnym i intencjonalnym, co zaprzecza możliwości takiej relacji choćby w dziedzinie sztuki – między artystą i dziełem – ale jest już obecny między artystą a materialnym fundamentem bytowym dzieła. Ponadto Ingarden jasno i stanowczo opowiada się za równoczesnością dokonywania się przyczyny i skutku, co wymaga wprowadzenia i rozwinięcia terminu systemu względnie izolowanego.

Zdaje się, że to w miarę całościowe ujęcie tego, co w wyniku podjętych analiz udało się ustalić w odniesieniu do istoty związku przyczynowo-skutkowego i jego elementów przedstawionych w omawianym dziele polskiego filozofa. Prezentowany tekst ze względu na swój charakter i ograniczony wymiar z całą pewnością nie pretenduje do miana szczegółowych studiów poruszonego tematu. Przedstawiając jednak najważniejsze zagadnienia w dziedzinie przyczynowości według Ingardena, wskazuje na fundamentalne znaczenie relacji między przyczyną i skutkiem w *Sporze o istnienie świata*, a zarysowana filozoficzna koherentność i oryginalność głoszonych poglądów autora *Sporu...* pozwala zaklasyfikować go do światowej czołówki filozofów podejmujących temat związku przyczynowo-skutkowego.

Bibliografia

- Błaszczuk, Piotr. „Związek przyczynowy w «Sporze o istnienie świata»”. *Kwartalnik Filozoficzny* 27, 2 (1999): 69–118.
- Filozofia Boga*. Cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc. Dydaktyka Filozofii t. 7. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2017.
- Ingarden, Roman. „O pytaniach esencjalnych”. W: Roman Ingarden, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, 327–507. Warszawa: PWN, 1972.
- Ingarden, Roman. *Księżeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2009.
- Ingarden, Roman. *Spór o istnienie świata*. T. I: *Ontologia egzystencjalna*. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN, 1987.
- Ingarden, Roman. *Spór o istnienie świata*. T. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*. Tłum. Danuta Gierulanka. Warszawa: PWN, 1981.
- Kołakowski, Andrzej. „Ingarden Roman, «Spór o istnienie świata»”. W: *Encyklopedia PWN*. Dostęp 22.01.2026. <https://encyklopedia.pwn.pl/materiały-dodatkowe/hasło/Ingarden-Roman-Spor-o-istnienie-swiata;499024.html>.
- Lisak, Andrzej. „Aktualność Sporu o istnienie świata Romana Ingardena w świetle współczesnych mu stanowisk filozoficznych”. *Przegląd filozoficzny – Nowa Seria* 116 (2020): 191–204.
- Makota, Janina. „Metoda fenomenologiczna i jej stosowanie przez Romana Ingardena w ontologii ogólnej i estetyce”. *Kwartalnik Filozoficzny*, 27, 2 (1999): 19–31.
- Poławski, Andrzej. „Świat a ontologia Ingardena”. W: Andrzej Poławski, *Po co filozofować*, 58–85. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Soniewicka, Marta. „Możliwość bytu koniecznego w ontologii Romana Ingardena. Czy założenia filozoficzne zawarte w paragrafie 13 «Sporu o istnienie świata» Romana Ingardena pozwalają na przeprowadzenie dowodu *ex necessario* na istnienie Boga?”. *Przegląd Tomistyczny: rocznik poświęcony historii teologii* 14 (2008): 383–405.
- Szczepański, Artur. „Ingardenowska koncepcja związku przyczynowego a niektóre teorie fizyczne”. W: *Fenomenologia Romana Ingardena*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN, 1972.

Cytowanie chicagowskie:

- Mielnik, Paweł. „Istota związku przyczynowo-skutkowego w «Sporze o istnienie świata» Romana Ingardena”. *Studia Koszalińsko-Kołońskie* 33 (2026): 99–113. DOI: 10.18276/skk.2026.33-05.

Cytowanie oksfordzkie:

- Mielnik P. *Istota związku przyczynowo-skutkowego w „Sporze o istnienie świata” Romana Ingardena*. „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 33 (2026), s. 99–113. DOI: 10.18276/skk.2026.33-05.

Katechetyka

Catechetics

Noemi Bravená

Charles University, Prague | Hussite Theological Faculty
ORCID: 0000-0003-2762-9733, e-mail: noemi.bravena@htf.cuni.cz

THE CONSTRUCTIVIST APPROACH IN RELIGIOUS EDUCATION IN THE CZECH REPUBLIC

Abstract

The article presents the basic concepts of constructivism in pedagogy and its dominant application in contemporary schools in the Czech Republic. The key points are applied and discussed from the perspective of religious education and the process of guiding children in the faith. It reflects on the didactic possibilities of this approach, especially with regard to the development of critical thinking, the connection of concepts and lived experience of a person and a different approach to understanding theological truths. It also critically deals with possible risks for religious pedagogues and catechists.

Keywords: constructivism, religious education, preschool, primary education, didactics

Streszczenie

KONSTRUKTYWISTYCZNE PODEJŚCIE W NAUCZANIU RELIGII W CZECHACH

W artykule przedstawiono podstawowe pojęcia konstruktywizmu w pedagogice oraz jego dominujące zastosowanie we współczesnej szkole w Czechach. Główne tezy są analizowane i rozważane z perspektywy pedagogiki religijnej oraz procesu wprowadzania dzieci w wiarę. Omawiane są możliwe zastosowania dydaktyczne tego podejścia, zwłaszcza w odniesieniu do rozwoju myślenia krytycznego, łączenia pojęć z doświadczeniem człowieka oraz alternatywnego sposobu rozumienia prawd teologicznych. Odniesiono się również krytycznie do potencjalnych

zagrożeń, jakie podejście konstruktywistyczne może stanowić dla pedagogiki religijnej i pracy katechetów.

Słowa kluczowe: konstruktywizm, nauczanie religii, edukacja przedszkolna, edukacja wczesnoszkolna, dydaktyka

Introduction

Contemporary preschool and primary education in the Czech Republic is influenced by the pedagogical constructivist approach. Its elements have become an integral part of curricular documents such as the Strategy for Education Policy of the Czech Republic until 2030+ and framework educational programs.

Given that religion teachers are in contact with pedagogy, whether during their theology studies or in church education courses, certain elements are already being incorporated into religious education and catechesis. These are more the activities of the teachers themselves than targeted teaching strategies supported by the churches. For this reason, this article will first focus on constructivism in a general sense, although many of these aspects appear in religious education as both a challenge and a risk, whether teachers are aware of this or not¹.

1. Constructivism

Constructivism is not a unified theory, but rather a discourse that brings new ideas from theories of knowledge. Some authors use the term constructivism, others use the phrase constructivist thinking. This is not a modern discourse, as elements of this type of thinking can already be found in ancient philosophers². Socrates, for example, is considered to be the first to introduce critical, that is, constructivist thinking.

The basis of constructivism is the idea that human perception is neither predetermined nor identical, because it is always shaped by a specific person within the context of their life. Each individual “constructs their entire experience on the basis of internal criteria”, which also determine the structure of their thoughts. The fundamental goal of constructivism is therefore to clarify **how people shape their knowledge**³.

American philosopher and psychologist Ernst von Glaserfeld advocated “radical constructivism”. According to him, reality cannot be objective, ontological, or self-evident.

1 This article originated as part of the COOPERATION project: *Theology and Religious Studies* (Charles University in Prague).

2 Holger Lindemann, „Eine Einführung in den Konstruktivismus”, in: Holger Lindemann, *Konstruktivismus, Systemtheorie und Praktisches Handeln* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019), 18.

3 “Das einzelne Subjektsein gesamtes Erleben aufgrund internen Kriterien konstruiert”. Lindemann, „Eine Einführung in den Konstruktivismus”, 17.

All knowledge exists only “in the minds” of people, which means that the subject can construct their knowledge only on the basis of their own experience⁴. Glaserfeld draws on the work of French psychologist Jean Piaget, noting his insight that “knowledge arises from the active activity of the subject”⁵. This activity then plays an important role in pedagogical teaching approaches and methods.

Glaserfeld also reflects on the fact that “thinking and reasoning” can never be fully explored in an individual, and therefore our knowledge is limited. According to Glaserfeld, because people use language to communicate, all concepts in human thinking must be connected to words. This is related to the fact that people examine phenomena and assign concepts to them. Glaserfeld states that individuals ask themselves the question: “What word would be appropriate if I wanted to describe this particular part or aspect of my experience?”⁶. Let us give a concrete example from religious pedagogy. In one study on Christmas characters, a child drew a small hedgehog instead of Baby Jesus, who brings gifts after Christmas dinner. In the Czech Republic, gifts are brought by an invisible figure called Ježíšek, whom many children currently identify with Santa Claus, while Christian children often identify him with the baby Jesus in the manger, and some children do not draw him at all (because he is invisible). The child in our example must have asked himself the same question that Glaserfeld writes about – what picture would suit him? And because the child knows the Czech word *ježek* (hedgehog), and in accordance with Piaget’s assimilation process, classifies Jesus in the same category as this animal – not on the basis of external appearance (he lacks the knowledge to do so), but on the basis of a similar-sounding word in the Czech language⁷.

In line with Piaget’s thinking, Glaserfeld also believes that we form concepts of our understanding of the world in accordance with our development. People do not acquire knowledge passively through their senses, but actively construct it in their minds. An important role is played by how this knowledge is linked to previous experience and systematized in thinking. It is therefore not primarily a matter of discovering an independent reality, but of systematizing the knowledge of a particular individual.

In the Czech pedagogical dictionary, constructivism is identified with “a pedagogical trend that emphasizes the processes of discovery, expansion, and gradual transformation of the cognitive structures” of the individual.

4 Jürgen Raithel, Bernd Dollinger, Georg Hörmann, *Einführung Pädagogik: Begriffe – Strömungen – Klassiker – Fachrichtungen* (Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), 72.

5 Piaget explains that in his view knowledge arises from the active subject’s activity: Ernst von Glaserfeld, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, Studies in Mathematics Education Series 6 (USA: The Falmer Press, 1995), 56.

6 “Speakers of a language can examine concepts they habitually employ in thinking. Not by direct introspection, but by imagining a variety of related situations and asking themselves: «what word would fit, if I wanted to describe this particular part or aspect of my experience»”; von Glaserfeld, *Radical Constructivism*, 77.

7 Noemi Bravená, “Philosophizing with Children on National Tradition Related to Christmas”, in: *Symmetrical Communication? Philosophy and Theology in Classrooms across Europe*, eds. Friedhelm Kraft, Hanna Roose, Gerhard Büttner (Loccum: RPI, 2011), 61–74.

Cognition is:

- changeable: it changes over time and is transformed by the subject;
- based on different types of experience: general and partial, personal and mediated;
- associated with varying degrees of truth: truths (preconceptions), falsehoods (misconceptions);
- linked to self-evaluation: it is bound to one's own interpretations and attitudes⁸.

The two most important aspects are “the active role of the subject and the significance of their internal assumptions in pedagogical and psychological processes” and “their interaction with the environment and society”⁹.

Cognition is constructed (created by the child as part of the learning process). It can also be reconstructed, especially when it comes to certain partial corrections/modifications of knowledge. Knowledge is also completely restructured, and this process is preceded by so-called deconstruction, when the child's existing idea of a certain phenomenon, concept, activity, etc. is demolished¹⁰. Only then does the child build a completely new structure of the phenomenon being learned in their mind.

2. Key aspects of constructivism in the teaching process

Constructivist thinking offered pedagogy new possibilities for managing teaching processes with greater efficiency. Furthermore, there was a challenge to make positive use of one's own subjective experiential structure of knowledge and to work with it individually.¹¹ Constructivism is also presented as a different theory of teaching and is thus deliberately contrasted with so-called transmissive teaching, which focuses on knowledge and memorization and does not value the student as an active subject.

2.1. Constructivism in didactics

In didactics, constructivism represents a paradigm that is divided into three schools of thought according to its underlying theories:

A. Cognitive constructivism – This school of constructivism is based on the theory of Jean Piaget and American cognitive psychology (J.S. Brunner). It emphasizes that knowledge is acquired through “construction”, which is typically characterized by the child connecting pieces of information from the teacher into a meaningful thought structure using mental operations typical for a given age. In didactics, it is mainly implemented in the so-called three-stage model of learning.

⁸ Zdeněk Kolář, *Výkladový slovník z pedagogiky: 583 vybraných hesel* (Praha: Grada, 2012), 37.

⁹ Jiří Mareš, Eliška Walterová, Jan Průcha, *Pedagogický slovník* (Praha: Portál, 2008), 105–106.

¹⁰ About the terms: construction, reconstruction and deconstruction – see more in: Kersten Reich, *Konstruktivistische Didaktik. Das Lehr- und Studienbuch mit Online-Methoden Pool* (Weinheim: Beltz, 2012), 137–141.

¹¹ Raithel, Dollinger, Hörmann, *Einführung Pädagogik: Begriffe – Strömungen – Klassiker – Fachrichtungen*, 72.

- B. Social constructivism** – This strand of constructivism was inspired by the social dimension of learning and is based on the theories of A. Bandura and Lev Vygotsky. It emphasizes that children construct knowledge, but always within the context of social interactions and a specific culture. In teaching, it is mainly implemented through cooperative learning.
- C. Synthesis of both concepts in practice** – Teachers use elements of both approaches in practice, and their goal is to replace learning theories and rote learning with very specific skills: solving real-life problems, creative thinking, group teaching, emphasis on manipulating objects, etc.¹²

2.2. Constructivism in teacher education

In practice, constructivism has become most established in Czech preschool and school education thanks to the Reading and Writing for Critical Thinking (RWCT) program¹³, at several levels:

- **The teacher sympathizes with the concept of critical thinking development but has not completed the RWCT course.** This category includes a relatively high proportion of catechists, religious educators, and church workers in the Czech Republic. They have read about the development of critical thinking or experienced it somewhere, but have not completed the basic RWCT course. They are partial users of the methods. We could also include teachers with a non-religious specialization here, as the teaching of constructivism is already a standard part of the curriculum at teacher training colleges in the Czech Republic.
- **The teacher has completed the basic RWCT course.** Many beginning teachers who use the RWCT program in the classroom initially focus on the methods, only later realizing the complexity of the change in thinking, which is reflected not only in their relationship with the student and the subject matter, but also in their teaching style. Some catechists or religious teachers have taken the course on their own initiative and mostly use the methods and quick applications to Bible stories or other theological topics.
- **The teacher has completed the basic RWCT course and other courses and has been working on the topic for a long time.** These are teachers who apply the three-phase learning model – evocation, awareness of meaning, reflection. In each of these phases, they are able to appropriately combine various RWCT methods, taking into account their teaching qualifications and the specific topic being taught. We know from experience that such religious educators exist, but church statistics are lacking.
- **RWCT lecturer course.** These are teachers who have been involved in the RWCT program for a long time and are also aware of other ways of developing critical thinking. They are able to apply RWCT methods, use the three-phase learning model and analyze

¹² Mareš, Walterová, Průcha, *Pedagogický slovník*, 105–106.

¹³ Reading & Writing for Critical Thinking, „O programu. Program Čtením a psaním ke kritickému myšlení (Reading and Writing for Critical Thinking)”, access 1.06.2025, <https://kritickemysleni.cz/o-programu>.

it, prepare model lessons, and train other teachers. They also understand the broader meaning of constructivism in education. Due to the non-public statistics of www.kritickemyšlení.com, which organizes the courses, it is not possible to determine how many catechists and religious educators have completed the lecturer course¹⁴.

- **Other forms of constructivist thinking and education of religious educators.** These are mostly teachers who are also Christians and catechists. They focus, for example, on developing critical thinking through philosophy for children and developing child-oriented methods – for example, many Christians with an ecological mindset use inquiry-based teaching. Overall, however, we can say that this is a personal initiative of individuals.

2.3. Constructivism in teaching

Didactics is a comprehensive pedagogical discipline that can be defined as “the theory of education and teaching”¹⁵. In short, it deals with who and what we teach, where and how we teach individuals, with what goal and why we educate, and how effectively.

Educators most often use RWCT methods. In addition, we find elements of constructivism in the active approach to children, in the use of formative assessment, in the activation approach, etc. However, in practice, constructivism is most often identified (probably thanks to the RWCT program) with the development of critical thinking. Educators often identify individual elements of an active approach to children with innovation rather than with constructivism as such (e.g., in the methodology of philosophy for children, philosophical conversations with children, and theologizing with children)¹⁶.

This is the application of constructivism in encouraging children to ask questions and seek answers to philosophical or theological questions:

Philosophy for children – this is a school of thought initiated by Matthew Lipman and based on the idea that children ask questions about life and seek answers to them.

Philosophizing with children – these are philosophical conversations that use a different methodology from Philosophy for Children, but whose essence is conversation with children about various questions related to teaching and of a philosophical nature.

Theologizing with children – this is a method of conducting conversations with children that was developed within religious pedagogy and relates to Christian topics. This method is used by those who are familiar with children’s theology; other catechists and religious educators tend to use **theological conversations about God** and biblical characters with children.

14 The author of the text completed a lecture course with European certification in 2020 after completing several courses and teaching model lessons. She is currently applying the three-phase learning model in catechesis for children in grades 1–4 of elementary schools in the Brethren Church.

15 Jarmila Skalková, *Obecná didaktika* (Praha: ISV nakladatelství, 1999), 14.

16 Noemi Bravená, *Teologie dětí – vznik, definice, základy metodologie a oborové didaktiky* (Praha: HTF UK, 2021): habilitation work.

Various **activation techniques** are also used, the aim of which is to involve all children in the lesson and make them as active as possible, namely so that children are not just passive recipients of information. Discussion pairs, smaller groups, other organizational forms of education, movement in space, etc. are often used for this purpose. Other techniques include working with keywords, “key images”, brainstorming, “rotating flipchart papers” and the “statement and discussion” technique (the teacher presents a list of true and false statements – the students themselves rephrase the false statements) etc.¹⁷ As part of an active approach, pupils learn throughout the entire lesson, so it is desirable that they do not remain passive.

3. Religious education and the objectives of religious education

The Czech Republic has a so-called two-tier curriculum. This means that the curriculum is defined at the state level and certain optional content is defined by the school itself in a binding document called the School Education Program. Religious education in the Czech Republic is an optional subject in state schools and is not part of the state curriculum. Church schools may include religious education in their school education program as a compulsory or compulsory-elective subject, with pupils choosing between religion and ethics. The term “religious education” still refers to the teaching of the Christian religion.

If we ask teachers what they teach and what teaching materials they use, the situation is very diverse. The Czech Republic does not have the same textbook base as other countries where Christianity is still more prevalent in the population. There are teachers who prepare their lessons based on what interests the children and deviate from the church curriculum¹⁸.

The objectives of religious education are defined in professional literature, which religious teachers generally understand in a more general sense and include teaching from the Bible, church history and ecclesiology, and the fundamental theology of specific churches¹⁹. Nevertheless, the terms “key theological competence” and “spiritual competence” appear in current literature, which aim to show the connection with pedagogical thinking and terminology. These are general educational goals and provide sufficient space for definitions from the perspective of different churches.

The primary purpose of religious education in all churches in the Czech Republic is to guide children in their faith in God or towards God²⁰. However, since the 1990s, we have seen a certain shift, particularly in the methods of religious education, which is

17 See more in: Učitelnice, „Aktivizační metody na začátek hodiny”, access 1.06.2025, <https://www.youtube.com/watch?v=2GHyErMZadg>.

18 See: Františka Klásková, *Katechetická práce s dětmi v Královéhradecké diecézi ČČSH*, master theses (Praha: HTF UK, 2012).

19 Ludmila Muchová, *Úvod do náboženské pedagogiky* (Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994).

20 Ján Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka* (Brno: L. Marek, 2005), 172.

now more closely associated with schools, while catechesis is associated with church pastoral care and teaching. This is probably influenced by German theology, with which Czech theology is in very close contact, where religious education is part of the state curriculum. With the development of religious education in the Czech Republic, which was initiated by the Catholic educator Ludmila Muchová, there is more discussion in all churches about the appropriateness of content and methods for working with children in specific contexts – in the church, at school, and in extracurricular activities. Overall, there is a growing awareness of the need for pedagogy, but also of age-appropriate theological content. Catechists and religious education teachers say in interviews and seminars that they want to improve their education because the way religion was taught in the past is no longer entirely sustainable – that is, children are bored, they prefer other forms of motivation, and there are more and more children who do not like drawing or creative activities. Many teachers struggle with keeping the children's attention, motivation, and trying to improve their levels of interest in anything other than their mobile phones.

Religious education is not perceived as part of the curriculum by educational experts or the lay general public. There is a greater tendency to impart general religious competence rather than to anchor children in a particular religion, which many parents and secular teachers consider to be coercive.

4. Elements of constructivism in religious education

The methods used in Catechetics and religious education have undergone and are still undergoing change in all churches in the Czech Republic. While in the 1990s, after the Velvet Revolution, methods from church work were commonly applied in schools, they are now being replaced by more child-oriented methods. However, there are still teachers who adhere to the practices of the 1990s and, although professional, often lead children in an outdated manner, resulting in religion being described by children as “boring”, “unnecessary” and “outdated”. This is not just a matter of methods, but of the churches' overall lack of a unified vision of what religious education in schools should aim to achieve – I am not talking here about goals (these are set by the churches), but about what we as theologians want to be the added value of such teaching in a changing Europe.

Didactics can be found in the basic division of Catechetics into two areas: **material Catechetics** – this concerns the content that is communicated to children (Scripture, tradition, other topics – this part corresponds most closely to the subject didactics (curriculum) and **formal Catechetics** – the ways in which we communicate content (didactic means, planning, catechetical design (lesson plans) – this corresponds best to parts of subject didactics and parts of general didactics)²¹.

21 Emilio Alberich Sotomayor, Ludvík Dřimal, *Katechetika* (Praha: Portál, 2008), 8–9.

There are religious educators who **adhere to proven catechetical methods**. Storytelling and dramatization techniques traditionally dominate with younger children, while educators increasingly use dialogical methods, develop creativity, etc. We observe the following practical applications among religious educators:

1. Child-oriented teaching methods – teachers deliberately shift certain topics into comprehensible applications – they make greater use of dialogical methods and active learning (e.g. discussion pairs or small groups).
2. Development of philosophizing with children, philosophy for children (Muchová, Bauer, Bravená), theologizing or theological conversations with children (Bravená, Muchová).
3. Teachers make greater use of IT technologies – tablets, apps, short YouTube videos, etc.
4. Application of specific RWCT methods and development of creativity, experiential learning (Pedagogical Center of the Archdiocese of Prague – e.g. the usage of Venn diagrams, brainstorming, etc.).
5. Use of a three-phase learning model, including RWCT methodologies in religious education (Lazárek²², Bravená, et al.)²³.

However, Christians also work as teachers of other subjects where they present Christianity – teachers of history, Czech language and literature, ethics, and multicultural education. We find the use of presentations of historical figures, the inclusion of ethical dilemmas, methods of philosophizing, etc., which aim to place the child at the centre of attention, that is, to arouse their primary interest in Christian topics. Christian content is thus presented with regard to the literary, historical, ethical, or multicultural context. Here we most often encounter other goals and content deviations. However, there are also religion teachers who accept these inspirations and apply them in religion classes in order to break a certain stereotype.

Overall, we can say that teachers choose specific methods for their teaching and use them in a very practical way. They also discover constructivism mostly through the methods of the RWCT program, the development of critical and creative thinking, activation techniques, and elements of formative assessment. However, very few understand constructivism as such. Some do not even know that it is constructivism. When asked directly, they respond, for example, “I do not like to teach transmissively”, “I do not want to just talk, I want to help children become more involved in the lesson”. More and more teachers prefer to move away from memorization and just telling Bible stories, especially with children over the age of 9. Catechisms are beginning to be used more to make lessons more interesting or as part of specific doctrinal education. Children’s questions continue to pose new challenges, and older children are seeking knowledge of fundamental and systematic theology – in this sense, there is a general lack of training for teachers in the Czech Republic.

22 Pavel Lazárek, “Metody vedoucí k rozvoji kritického myšlení”, *Cesty katecheze* 4, 2 (2012): 22–26, access 1.06.2025, <http://www.cestykatecheze.cz/casopis/2012-2/Metody-vedouci-k-rozvoji-kritickeho-mysleni.html>.

23 Noemi Bravená, “Die Bibel als literarisches Schriftendenkmal. Anregung zur integrativen Erziehung an der Grundschule”, in: *Heterogenität im Klassenzimmer. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Religion lernen*, eds. Gerhard Büttner, Heinz Mendel, Oliver Reis, Hanna Roose (Babenhäusen: Verlag Ludwig Sauter, 2018), 133–148.

5. Is constructivism an advantage or a challenge?

Like any system of thought, constructivist pedagogy brings a number of positives and a number of critical points to the field of religious education and catechesis. The problem is that not all risks can be assessed before application and without theological review, which many educators forget – they are sometimes guided by the motto: “Let us use everything, as long as the children believe in God”.

5.1. Constructivism requires a change in thinking

I consider this to be the biggest problem in the pedagogy of educators, especially religious educators, because thinking critically about oneself, one’s own faith, and one’s students is a cognitively demanding process. Educators must ask questions and seek answers, but they must also accept that often even they do not know the specific answers.

Risk: In practice, we often see a reluctance among teachers to continue their education and to subject even what I am “enthusiastic” about to criticism. This applies to teachers of all subjects. For religious teachers, there is another major risk that has not yet been addressed in the literature. This is a change in thinking about theology. By this I mean that teachers must view theology as a logical and coherent system that cannot be interpreted by everyone, but to which everyone has access. Religious education is always linked to the ecclesiology of the church in question (although it may have ecumenical elements). It is therefore necessary to appeal for a change in thinking about theology when changing thinking about children and teaching methods – not in the sense of reinterpreting truths, but in the sense of seeking reasons why the church teaches a certain doctrine, what its intention is, and how a given topic relates to the overall concept of the church. With a deeper knowledge of the theology of their own church, teachers can better grasp the application of biblical passages or doctrinal truths. There is often a misunderstanding here on the part of both theologians and teachers, because theology is the dominant discipline, not pedagogy, but without pedagogy it is often not motivating or effective. Pedagogy should not reshape theology, but should help theology lead to faith and in faith.

5.2. Constructivism has shown the connection between concepts and lived experience in the human mind

Constructivist teaching has shown that children’s preconceptions play a very important role in learning. They help students to mentally connect familiar phenomena with new knowledge, while maintaining their motivation to learn. In elementary school, preconceptions such as water, fruit, and seasons, with which children have experience, are used. However, religious education has a problem with evoking preconceptions – a child who has not been socialized in a religious environment may not have any preconceptions about certain topics because they lack experience and terminology from a church environment (e.g. questions such as:

Who is Jesus of Nazareth? What are the characteristics of God?)²⁴. Children of religious parents do have specific preconceptions thanks to their religious upbringing, but they often adopt words into their speech that they only have a vague idea about, and sometimes they understand certain concepts differently – based on their previous experience – for example, Czech children in the story of the *Káně galilejská* (Galilean Cana) do not see the place where the story took place, but a bird of prey called a *Káně lesní* (forest buzzard).

Risk: The risk is not pedagogical, but theological. In his text on radical constructivism, Glaserfeld focuses on quotations from church history that speak of the impossibility of describing God in words and thoughts. Even though God is knowable in revelation, he adds that this is not the same as “rational knowledge”. In essence, he tries to prove that without empirical experience, it is impossible to have an idea of what transcends man.²⁵ Radical constructivism is based on subjective experiences and dilutes the concept of revelation, which forms the essence of theology and the foundation of every Christian’s faith. Religious education cannot be based solely on sensory experiences and needs to have room for transcendence and higher reflection on what is not scientifically provable in facts but is, for example, found in the experiences of people across different churches. Radical constructivism rejects metaphysics and forms one of the models of understanding the world. According to Glaserfeld, “it would be misguided to ask whether radical constructivism is true or false... because it is a conceptual tool”²⁶. In this sense, I don’t think it’s compatible with religious education, because the goal of theology is to define an objective truth that is binding for Christians. I can subjectively view the various shapes of the crosses on which Jesus was crucified, but I cannot agree with the statement that in Christianity there is a possibility that Jesus of Nazareth was not crucified.

Significance: Radical constructivism, however, has pointed out that any empirical experience helps to build a child’s thought structures – in this sense, personal experience with Christianity and practicing faith is therefore irreplaceable. The question for Glaserfeld would be why a child is aware of and actually experiences the concept of salvation when they have not yet experienced it empirically.

Social constructivism is particularly inspiring for religious education in that theological knowledge, theological thinking, and the spiritual experience of children arise in community and in interaction with other children and adults (where two or three are gathered in my name, there am I among them). Furthermore, Lev Semyonovich Vygotsky’s theory

24 Bravená, “Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal. Anregung zur integrativen Erziehung an der Grundschule”, 4–8.

25 von Glaserfeld, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, 27–28.

26 “That is the difference. Radical constructivism is uninhibitedly instrumentalist. It replaces the notion of «truth» (as true representation of an independent reality) with the notion of «viability» within the subjects’ experiential world. Consequently it refuses all metaphysical commitments and claims to be no more than one possible model of thinking about the only world we can come to know, the world we construct as living subjects. Because this is a difficult and shocking change of attitude when one first comes to it, I want to reiterate once more that it would be misguided to ask whether radical constructivism is true or false, for it is intended, not as a metaphysical conjecture, but as a conceptual tool whose value can be gauged only by using it”. von Glaserfeld, *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*, 22.

of thinking is very inspiring, because even in children's theology it is evident that children have their own "zone of actual development" – namely a certain standard of understanding theological truths²⁷. Every religiously socialized child, in accordance with their spiritual development and maturation, understands certain connections, but with appropriate encouragement from the teacher, they can also anticipate their theological thinking²⁸, that is, achieve what Vygotsky calls the zone of proximal development. This is where it becomes apparent that religious education often remains at a basic level in children's theology and does not offer them "solid food".

5.3. Constructivism is not about questioning truths, but about finding a different path to understanding them

A biblical character in a book or a sermon or catechesis about a biblical character is not the same as the real Moses, Jesus, or the Apostle Paul. The world of real biblical stories and how we know and tell them is different – constructivism has pointed this out very well. In order for children to understand why Christianity is timeless, they first need to know what Christianity is, what the individual concepts mean, how faith is practiced, and what rights and obligations are associated with it. Knowledge and clear definitions are indispensable, but constructivism has shown that there are different paths to them. A certain degree of subjectivity is also possible in religious education (who among us has seen heaven? And yet as children we all imagined it somehow). It is precisely these subjective ideas and experiences that should be combined with dialogical methods and mutual sharing within the group. Not in order to contradict the child's world of faith, but to make it more understandable to them. The conclusion of a constructivist lesson is linked to reflection, where the child chooses certain phenomena from what they have learned – depending, of course, on the method used. In practice, however, this is not entirely possible in complex areas of thought, which include theology²⁹.

5.4. Constructivism is above all pedagogical "hard work"

Religious education cannot do without teachers who work hard on themselves – both in terms of their teaching skills and spiritually. However, it is not just about didactics; today, there is an increasing emphasis on the connection between the teacher's diagnostic activities, that is, the ability to get to know children, define their strengths and weaknesses, their learning potential, their ability to understand abstract concepts etc. Therefore, along with constructivism, there is a growing emphasis on individualized teaching,

27 Lev Semjonovič Vygotskij, *Psychologie myšlení a řeči* (Praha: Portál, 2004), 136.

28 Noemi Bravená, "Do Not Be Concerned Only About Yourself..." *Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child's Personality*, trans. Angelo Shaun Franklin (Kassel: Kassel University Press, 2019).

29 Noemi Bravená, "Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal. Anregung zur integrativen Erziehung an der Grundschule", 145–146.

namely teaching that satisfies the needs of different children, including their ability to understand Christianity. This is not something that teachers learn during their studies, but rather through contact with children and through diligence and reflection.

5.5. Constructivist religious education is associated with new methods

Constructivism has pointed to other possible methods that teach children to sort information, view phenomena from multiple perspectives, and analyze and synthesize information. These methods are known among educators as methods that develop critical thinking. There is a wide variety of them, and it is good to include them in teaching. One example is the five-leaf method, which can be used from elementary school to senior citizens³⁰.

Lazárek provides a very apt example from religious education in his text:

Eucharist	Faith
silent, strengthening	strengthening, fulfilling
forgiving, blessing, loving	saving, liberating, protecting
the living Christ among us	a rope lowered from heaven”
mystery	journey

Risk: Some teachers have an inner feeling that if they only use new methods, they are guaranteed to be effective. However, this is not the case with any subject-specific teaching methodology, including religious education. This is because it is only during the teaching process that the didactic transformation of the subject matter into the actual curriculum (the subject matter experienced by the child) takes place. Teachers always use methods with specific children, under specific conditions, and for a specific theological topic. Another risk is that many teachers underestimate the partial nature of a method’s application – for example, RWCT methods usually work differently than we are used to (they do not convey all information about a topic, but only some of it). The problem is that it is never a separate method, but a different way of learning, that is, it is necessary to assess the entire teaching unit.

In addition to the commonly used methods, catechetical methodology also included the dogmatic method. This involves the transmission of “ready-made facts” without any activity on the part of the pupils, but at the same time it is a matter of “presenting (...) unquestionable articles of faith”³¹. Many primary school teachers, based on constructivist approaches, reject everything dogmatic, and many teachers condemn the concept of “memorization”. It is true that the dogmatic method lacks motivation for pupils to learn, but it definitely belongs in catechetical education in the Church – learning Bible quotations,

30 The method consists of five lines: 1. topic (usually a noun); 2. two adjectives describing the characteristics of the topic; 3. three verbs – what the topic “does”; 4. a sentence summarizing the topic; 5. a synonym for the topic. For more details, see: Jeannie L. Steelová, Kurtis S. Meredith, Charles Temple, Scott Walter, *Příručka II. Rozvíjíme kritické myšlení. Čtením a psaním ke kritickému myšlení* (Praha: Kritické myšlení, 1997), 31–32; Lazárek, *Metody vedoucí k rozvoji kritického myšlení*, 25.

31 Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 172.

the Lord's Prayer (Hail Mary), the creed, etc. Children associate these with worship, and therefore this subject matter has a value for them that goes beyond mere memorization; it has experiential and liturgical value.

Conclusion

Pedagogical constructivism is only just being discovered by religious educators and catechists in the Czech Republic, based on established methods from the critical thinking development program (RWCT). However, it should become a mandatory part of the education of religious educators, not only in view of the opportunities and challenges it offers, but also the limitations it poses for religious topics and the development of theological competence. There should also be more research into its application to religious topics. The main risk is overestimating the equivalence of subjective constructs over objective truth and knowledge, as well as diluting the theology of revelation. The main benefit is the development of critical, creative thinking, cooperative learning, and a deeper understanding of concepts and a more meaningful (logical) structure of theological concepts in a child's thinking.

Bibliography

- Bravená, Noemi. „Die Bibel als literarisches Schriftdenkmal. Anregung zur integrativen Erziehung an der Grundschule“. In: *Heterogenität im Klassenzimmer. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Religion lernen*, eds. Gerhard Büttner, Heinz Mendel, Oliver Reis, Hanna Roose. Babenhausen: Verlag Ludwig Sauter, 2018.
- Bravená, Noemi. “Bible je knihovna – inkluzivní mezikulturní učení”. *Kritické listy* 13 (2019): 4–8.
- Bravená, Noemi. “Do Not Be Concerned Only About Yourself...” *Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child's Personality*. Trans. Angelo Shaun Franklin. Kassel: Kassel University Press, 2019.
- Bravená, Noemi. “Philosophizing with Children on National Tradition Related to Christmas”. In: *Symmetrical Communication? Philosophy and Theology in Classrooms across Europe*, eds. Friedhelm Kraft, Hanna Roose, Gerhard Büttner. Loccum: RPI, 2011.
- Bravená, Noemi. *Teologie dětí – vznik, definice, základy metodologie a oborové didaktiky, habilitation work*. Praha: HTF UK, 2021.
- Klášková, Františka. *Katechetická práce s dětmi v Královéhradecké diecézi ČČSH, master theses*. Praha: HTF UK, 2012.
- Kolář, Zdeněk. *Výkladový slovník z pedagogiky: 583 vybraných hesel*. Praha: Grada, 2012.
- Lazárek, Pavel. “Metody vedoucí k rozvoji kritického myšlení”. *Cesty katecheze* 4, 2 (2012): 22–26. Access 1.06.2025. <http://www.cestykatecheze.cz/casopis/2012-2/Metody-vedouci-k-rozvoji-kritickeho-mysleni.html>.
- Liguš, Ján et al. *Náboženská výchova a výuka*. Brno: L. Marek, 2005.

- Lindemann, Holger. *Eine Einführung in den Konstruktivismus. Konstruktivismus, Systemtheorie und Praktisches Handeln*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Lindemann, Holger. „Eine Einführung in den Konstruktivismus”. In: Holger Lindemann, *Konstruktivismus, Systemtheorie und Praktisches Handeln*, 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2019.
- Mareš, Jiří, Eliška Walterová, Jan Průcha. *Pedagogický slovník*. Praha: Portál, 2008.
- Muchová, Ludmila. *Úvod do náboženské pedagogiky*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1994.
- Raithel, Jürgen, Bernd Dollinger, Georg Hörmann. *Einführung Pädagogik: Begriffe – Strömungen – Klassiker – Fachrichtungen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.
- Reading & Writing for Critical Thinking. „O programu. Program Čtením a psaním ke kritickému myšlení (Reading and Writing for Critical Thinking)”. Access 1.06.2025. <https://kritickemysleni.cz/o-programu>.
- Reich, Kersten. *Konstruktivistische Didaktik. Das Lehr- und Studienbuch mit Online-Methoden Pool*. Weinheim: Beltz, 2012.
- Sotomayor, Emilio Alberich, Ludvík Dřimal. *Katechetika*. Praha: Portál, 2008.
- Steelová, Jeannie L., Kurtis S. Meredith, Charles Temple, Scott Walter. *Příručka II. Rozvíjíme kritické myšlení. Čtením a psaním ke kritickému myšlení*. Praha: Kritické myšlení, 1997.
- Skalková, Jarmila. *Obecná didaktika*. Praha: ISV nakladatelství, 1999.
- Glaserfeld, Ernst von. *Radical Constructivism: A Way of Knowing and Learning*. Studies in Mathematics Education Series 6, USA: The Falmer Press, 1995.
- Učitelnice. „Aktivizační metody na začátek hodiny”. Access 1.06.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=2GHyErMZadg>.
- Vygotskij, Lev Semjonovič. *Psychologie myšlení a řeči*. Praha: Portál, 2004.

Cytowanie chicagowskie:

- Bravená, Noemi. „The constructivist approach in religious education in the Czech Republic”. *Studia Koszalińsko-Kołońskie* 33 (2026): 117–131. DOI: 10.18276/skk.2026.33-06.

Cytowanie oksfordzkie:

- Bravená N. *The constructivist approach in religious education in the Czech Republic*. „Studia Koszalińsko-Kołońskie” 33 (2026), s. 117–131. DOI: 10.18276/skk.2026.33-06.



33 | 2025 | s. 133–155
ISSN (print) 1230-0780 | ISSN (online) 2719-4337
DOI: 10.18276/SKK.2026.33-07



Mariusz G. Kuźniar

Charles University, Prague | Hussite Theological Faculty
ORCID: 0000-0003-4104-298X, e-mail: kuzniar@cirkev.cz

ROLA I ZNACZENIE EDUKACJI RELIGIJNEJ W CZECHACH. MIĘDZY SEKULARYZACJĄ A EDUKACJĄ

Streszczenie

W artykule podjęto temat roli i znaczenia edukacji religijnej w zsekularyzowanym społeczeństwie czeskim. Na podstawie badań socjologicznych dotyczących przynależności religijnej, uczestnictwa w szkolnej nauce religii i katechezie parafialnej, autor prezentuje relatywnie nieznaczny zasięg obu form przekazu religijnego, jak i ich zróżnicowanie regionalne. W artykule autor stwierdza, że szkolna edukacja religijna nie może pełnić wszystkich funkcji katechezy i nie może kompensować problemu załamania międzypokoleniowego przekazu religijnego w rodzinie. Uzasadnienie roli i znaczenia edukacji religijnej należy upatrywać w perspektywie edukacji ogólnej, która bierze pod uwagę pluralistyczny i świecki kontekst szkoły publicznej. Znaczenie edukacji religijnej może być upatrywane przede wszystkim w pogłębianiu kompetencji religijnej, kulturowej, moralnej, społecznej i interpretacyjnej. Kompetencje te mogą pomagać we właściwym postrzeganiu religii jako istotnego elementu kultury, historii i życia społecznego.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, katecheza, sekularyzacja, kompetencje religijne, szkoła publiczna, Republika Czeska

Abstract

THE ROLE AND IMPORTANCE OF RELIGIOUS EDUCATION IN THE CZECH REPUBLIC. BETWEEN SECULARIZATION AND EDUCATION

The article examines the role and significance of religious education in secularised Czech society. Drawing on sociological research on religious affiliation as well as participation in school-based religious education and parish catechesis, the author demonstrates the relatively

limited scope of both forms of religious transmission and their regional differentiation. The article argues that religious education in schools cannot fulfil the function of catechesis, understood as initiation into the faith, nor can it compensate for the breakdown of intergenerational religious transmission within the family. The justification for the role and significance of religious education should therefore be sought within the framework of general education, which takes into account the pluralistic and secular context of public schools. From this perspective, the primary value of religious education lies in the development of religious, cultural, moral, social, and interpretative competences. These competences contribute to a more adequate understanding of religion as an essential element of culture, history, and social life.

Keywords: religious education, catechesis, secularisation, religious competences, public school, Czech Republic

Wstęp

Podejmując temat edukacji religijnej w Czechach, należy uwzględnić fakt, że edukacja ta jest przez Kościół realizowana zarówno w środowisku szkolnym, jak i pozaszkolnym przede wszystkim przy wspólnotach parafialnych, zakonnych czy nowych wspólnotach religijnych. Sytuacja ta jest spowodowana silnymi i długotrwałymi procesami sekularyzacyjnymi zachodzącymi w społeczeństwie czeskim¹.

Wynikiem tych długotrwałych i głębokich procesów społecznych jest osłabienie znaczenia i roli obecności edukacji religijnej w systemie oświaty państwowej. W sposób szczególny uwidacznia się to niskim wskaźnikiem poziomu religijności instytucjonalnej, jak również osłabionym międzypokoleniowym przekazem doświadczenia religijnego². Powyższe czynniki wpływają zarówno na społeczne postrzeganie religii, jak również na jej formy, cele i społeczną legitymizację edukacji religijnej.

Pomimo tego, że edukacja religijna nie ma tak wielkiego prestiżu społecznego, jak w przypadku innych państw europejskich, można wnioskować, że edukacja religijna w szkołach, jak i środowisku kościelnym, wciąż pełni szczególne funkcje edukacyjne, kulturowe i społeczne, które do dzisiaj trudno całkowicie zastąpić innymi formami wychowania w wymiarze duchowym. Niemniej jednak w kontekście silnej sekularyzacji ważne wydaje się pytanie o rolę edukacji religijnej w Czechach, ponieważ religia już nie jest postrzegana jako ważny element kultury przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

1 Artykuł powstał w ramach projektu COOPERATIO: Teologia i religioznawstwo (Uniwersytet Karola w Pradze). Kluczowym aspektem projektu Cooperatio w dziedzinie teologii i religioznawstwa na Uniwersytecie Karola jest zapewnienie warunków do rozwoju dziedzin badawczych, a także lepsze powiązanie działalności badawczej z programami studiów. W ramach obszaru teologicznego program łączy wysiłki Wydziału Teologii Protestantckiej (ETF) oraz Wydziału Teologii Katolickiej (KTF). Zakres tematyczny to teologia (protestancka i katolicka), religioznawstwo, etyka i duchowość. Więcej: „Cooperatio”, dostęp 1.02.2026, <https://cuni.cz/UKEN-1729.html>; „List of Research Areas”, dostęp 1.02.2026, <https://cuni.cz/UK-11957.html>.

2 Dušan Paleček, Roman Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, *Naše společnost* 14, 2 (2014): 24–35.

Wiele współczesnych znaczących analiz naukowych charakteryzuje czeskie społeczeństwo jako jedno z państw europejskich, gdzie proces sekularyzacji osiągnął swe apogeum. Pomimo tego niektóre dalsze badania społeczne ukazują, że czeska sekularyzacja jest specyficzna, ponieważ światopogląd ateistyczny nie jest jej główną cechą, ale bardziej charakteryzuje ją osłabienie znaczenia roli tradycyjnych Kościołów w praktykowaniu życia religijnego poszczególnych osób oraz dyskontynuacja przekazu wiary z generacji na generację³. Religia funkcjonuje tu raczej jako rozproszone dziedzictwo kulturowe lub indywidualna forma poszukiwania sensu, niż jako stabilny system norm i znaczeń.

Ewidentnie proces sekularyzacji jest silnie wpisany w kontekst współczesnego społeczeństwa czeskiego, zatem edukacja religijna staje wobec podstawowego wyzwania: reinterpretacji swojej roli we współczesnym społeczeństwie. Nie wystarczy, aby była nadal postrzegana tylko jako „przedłużenie katechezy” w środowisku szkolnym, jako podstawowe narzędzie przekazu religijnego na dalsze generacje. Musi zostać rozważona jako nowa forma edukacji kulturowej i interpretacyjnej. Autor artykułu podejmuje próbę analizy znaczenia roli edukacji religijnej w kontekście silnie zakorzenionej sekularyzacji społeczeństwa czeskiego. Sekularyzacja może być rozumiana jako wskaźnik dla jednoznacznego rozróżnienia edukacji religijnej od katechezy. Może paradoksalnie indukować nowe społeczne, kulturowe i pedagogiczne znaczenie edukacji religijnej w środowisku szkolnym.

1. Sekularyzacja jako kontekst edukacji religijnej

Zjawisko sekularyzacji jest bardzo znaczącym kontekstem dla współczesnej edukacji religijnej. Ewolucja społeczna i kulturowa mają wpływ na miejsce religii w społeczeństwie czeskim oraz na sposoby jej przekazywania. Głębsze zrozumienie sekularyzacji jako procesu społecznego jest niezbędne dla analizy obecnych wyzwań edukacji religijnej. W tym rozdziale omówiono ogólne ujęcie sekularyzacji oraz jej specyficzny model w Czechach.

1.1. Sekularyzacja jako proces społeczny

Fenomen sekularyzacji jest postrzegany w literaturze socjologicznej jako długotrwały i złożony proces, który zmierza do stopniowej dewaloryzacji znaczenia instytucji religijnych w sferze publicznej i społecznej (polityka, kultura). Klasyczne teorie sekularyzacji powstawały w kontekście szybkich zmian społecznych związanych z modernizacją, urbanizacją i industrializacją (Casanova, Comte, Durkheim, Weber czy Marks)⁴. Przejawem tych zmian był wzrastający dobrobyt i pluralizm społeczno-kulturowy. Według ich teorii,

3 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

4 Katarzyna Zielińska, „Spory wokół teorii sekularyzacji”, *Kultura i Społeczeństwo* 51, 2 (2007): 181–198, DOI: 10.35757/KiS.2007.51.2.8.

religia nie jest do połączenia z rozwojem nowoczesnego społeczeństwa, nie ma dla niej racji bytu ani przyszłości w tak pojętym ideowo społeczeństwie. W czasach współczesnych niektórzy autorzy podali w wątpliwość klasyczne teorie, twierdząc, że nie można ich aplikować globalnie, ponieważ fenomen sekularyzacji jest ze swej natury tak kompleksowy i złożony, gdyż przebiega w różny sposób w różnych kulturach i epokach (José Casanova i Grace Davie)⁵. Zatem sekularyzację należy rozumieć bardziej jako proces strukturalny, a nie jako wskaźnik zaniku indywidualnej religijności.

Thomas Luckmann w swojej teorii o tzw. niewidzialnej religii, mówi o przesunięciu kwestii religijnych do sfery prywatnej, gdzie stopniowo odbywa się ewolucja systemu sygnifikantów duchowych. Procesowi sekularyzacji podlega wyłącznie struktura społeczna, a nie jednostka⁶.

W koncepcji tej religia nie traci na znaczeniu, lecz przekształca swoje formy. Religia jest niezbędna dla człowieka, by stawał się on w pełni człowiekiem – dzięki niej może głębiej kształtować swoją osobowość. Wymiarem sekularyzacji w Europie jest zatem osłabienie roli i znaczenia i wpływu Kościołów chrześcijańskich na życie społeczne, na stopień religijności poszczególnych ludzi. Ograniczenie wpływu automatycznie nie przekłada się na jakość życia duchowego jednostek. W tym ujęciu sekularyzacja jest związana z restrukturyzacją społecznego statusu religii w zachodnich społeczeństwach: religia przestaje być punktem odniesienia dla innych sfer życia społecznego. Pod wpływem tych przemian strukturalnych w społeczeństwie dominuje światopoglądowy pluralizm, również w sferze duchowej. Przekonania religijne stają się przedmiotem osobistych wyborów, a nie częścią kulturowego dziedzictwa. Z tego punktu widzenia ważnym wezwaniem dla edukacji religii jest fakt, że pod wpływem procesów sekularyzacyjnych religia przestaje być ważną częścią kompetencji kulturowej. Uczniowie nie dysponują już elementarną znajomością słownictwa religijnego, symboliki czy narracji religijnych. Sytuacja ta utrudnia właściwą interpretację dziedzictwa kulturowego oraz konstruktywne debaty publiczne na temat religii czy religijnej problematyki.

1.2. Czeski model sekularyzacji

Spółeczeństwo czeskie w ważnych badaniach socjologicznych, zarówno krajowych, jak i międzynarodowych, jest postrzegane jako jedno z najbardziej zsekularyzowanych w Europie Środkowej⁷. Według analiz European Values Study z 2017 roku Czechy są krajem o najwyższym odsetku osób, które nie deklarowały przynależności do organizacji kościelnych ani grup wyznaniowych – wskaźnik ten wyniósł 75%. Duża część

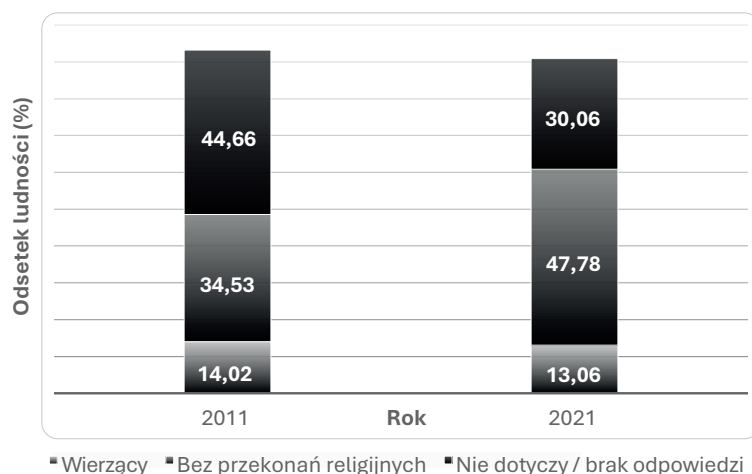
5 Zielińska, „Spory wokół Teorii Sekularyzacji”, 195.

6 Thomas Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. Lidia Bluszczyk (Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2006), 60; Janusz Mariański, „«Niewidzialna religia» w badaniach socjologicznych”, *Studia Płockie* 37 (2009): 191–209.

7 *European Values Study* – międzynarodowy projekt badań longitudinalnych, który analizował zmiany trendów, postojów, wartości w dłuższym okresie. Realizowany w 40 europejskich krajach (poszczególne etapy były przeprowadzane w latach: 1981, 1990, 1999, 2008, 2017).

badanych, bo aż 50%, deklarowało się jako niewierzący, za ateistów uważało się 14% respondentów⁸.

Analiza wyników cenzusu z roku 2021 ukazuje, że około 68,3% mieszkańców Czech zadeklarowało brak przekonań religijnych. Jednocześnie 18,7% respondentów określiło się jako osoby wierzące, identyfikujące się z konkretnym Kościołem lub wspólnotą wyznaniową. Dane te wskazują również na niski poziom identyfikacji chrześcijańskiej w społeczeństwie czeskim. Jako chrześcijanie zadeklarowało się łącznie 11,7% badanych, z czego największą grupę stanowili katolicy (9,3% ogółu ludności). Wyniki te potwierdzają zaawansowany stopień sekularyzacji Republiki Czeskiej oraz marginalizację tradycyjnych form religijności instytucjonalnej⁹. Na poniższym wykresie przedstawiono zasadniczą i stosunkowo szybką zmianę w strukturze zapatrywań religijnych społeczeństwa czeskiego w przeciągu dekady (2011–2021).



Wykres 1. Struktura przekonań religijnych w Czechach (w %)

Źródło: Český statistický úřad, *Sčítání lidu, domů a bytů 2021: Náboženská víra obyvatelstva* (Praha: ČSÚ, 2022), badania z 2011 i 2021 roku; zestawienie autora, inspirowane danymi statystycznymi: „Náboženská víra. Sčítání 2021”, dostęp 1.02.2026, <https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira>.

W okresie tym znacząco wzrósł odsetek osób deklarujących brak przekonań religijnych z 34,5% do 47,8%. Zmniejszył się również udział osób wierzących (z 14,0% do 13,1%). Dostrzegalny jest także spadek kategorii „nie dotyczy/brak odpowiedzi”. Wynika to z tego, że pytania dotyczące wiary nie były obowiązkowe, jak również można przypuszczać większą pewność respondentów w kwestii określania swojego stosunku do religii w 2021 roku.

⁸ Ladislav Rabušic, Beáta Chromková-Manea, *Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017: Pramenná publikace European Values Study* (Brno: Masarykova univerzita, 2018), 87.

⁹ Český statistický úřad, *Sčítání lidu, domů a bytů 2021: Náboženská víra obyvatelstva* (Praha: ČSÚ, 2022).

Dane te potwierdzają jednak wzrastającą tendencję zakorzenienia sekularyzacji w czeskim społeczeństwie oraz coraz większą hegemonię światopoglądu świeckiego. Tylko około 4% populacji czeskiej bierze regularny udział w praktykach religijnych. Jest to również wynikiem wyraźnej nieufności tego społeczeństwa wobec instytucji kościelnych¹⁰.

Według Centrum Badania Opinii Publicznej (Centrum pro výzkum veřejného mínění AV ČR, dalej CVVM) z roku 2023 największym zaufaniem ze wszystkich badanych instytucji publicznych cieszy się policja czeska (74%), wojsko i banki (po 68%), a najniższe zaufanie w społeczeństwie mają Kościoły (28%) oraz partie i ruchy polityczne (24%)¹¹. Z badań CVVM z tego samego roku na temat preferencji w skali systemu wartości w tym społeczeństwie wynika, że aż 29% respondentów chce żyć zgodnie z zasadami religijnymi. Widoczne jest zatem przesunięcie religijnych potrzeb do sfery prywatnej¹². Specyfiki czeskiej sekularyzacji należy więc upatrywać w niskim poziomie afiliacji religijnej, a także w dystansie wobec instytucjonalnych form religii. Nie chodzi zatem o jednoznaczne odrzucenie wszelkich odniesień do transcendencji¹³.

Kolejnym poważnym problemem jest załamanie naturalnego sposobu przekazu religijnego międzypokoleniowego. Fundamentalnym środowiskiem naturalnego przekazu religijnego była rodzina, to znaczy, że decydującą rolę w przekazie afiliacji religijnej odgrywają rodzice, a w szczególności matka. W społeczeństwie czeskim, w miarę zanikania religii w codziennych praktykach rodzinnych, jej przekazywanie dzieciom ulega znacznemu ograniczeniu¹⁴. Jednocześnie należy pamiętać, że inne środowiska społeczne, poza rodziną, nie są w stanie w pełni przejąć tej ważnej dla przekazu wiary funkcji. Ani parafia, ani szkoła, ani media nie zastąpią pierwotnej socjalizacji religijnej realizowanej w rodzinie. W wyniku tego zjawiska religia traci zdolność przekazu chrześcijańskich wartości jako fundamentalnego elementu kultury, a kolejne generacje wchodzą w dorosłość bez elementarnej kompetencji religijnej¹⁵. Religia przestaje być przekazywana jako element kulturowej oczywistości, a jej obecność w przestrzeni społecznej wymaga objaśnienia i właściwej interpretacji. W społeczeństwie, w którym nie istnieje spontaniczna transmisja religii, edukacja religijna nie może być rozumiana jako kontynuacja socjalizacji rodzinnej ani jako narzędzie transmisji wiary, dlatego poważnym wyzwaniem dla edukacji religijnej jest wtórna introdukcja w zrozumieniu religii jako zjawiska kulturowego i społecznego. Sekularyzacja społeczeństwa czeskiego jest wyjątkowo silna i głęboko zakorzeniona.

10 Dana Hamplová, „Náboženství v české společnosti po roce 1989”, *Sociologický časopis* 56, 3 (2020): 345–372; Zdeněk R. Nešpor, „Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem”, *Střed* 1 (2018): 101–118; David Václavík, Dana Hamplová, Zdeněk R. Nešpor, „Religious situation in contemporary Czech society”, *Central European Journal of Contemporary Religion* 2 (2018): 99–122.

11 Centrum pro výzkum veřejného mínění AV ČR (dalej CVVM), „Hodnotové orientace – červen–červenec 2023”, dostęp 1.02.2026, <https://cvvm.soc.cas.cz/tiskove-zpravy/ostatni/vztahy-a-zivotni-postoje/5724-hodnotove-orientace-cerven-cervenec-2023>.

12 CVVM, „Hodnotové orientace – červen–červenec 2023”.

13 Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství v české společnosti na prahu 21. století* (Praha: Academia, 2021).

14 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

15 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

Sytuacja ta jest wynikiem wielu złożonych procesów historycznych, kulturowych i religijnych, które w ten sposób ukształtowały społeczność przez wiele stuleci.

Celem autora artykułu nie jest wnikliwa analiza procesów historycznych i kulturowych społeczeństwa czeskiego, które rozwinęły i utrwaliły zjawisko sekularyzacji w tym kraju, ale skupienie się na współczesnej sytuacji religijnej. Na jej tle będzie rozpatrywany temat systemu edukacji religijnej¹⁶.

2. Edukacja religijna – ujęcie terminologiczne i koncepcyjne

Dla zrozumienia roli edukacji religijnej w Czechach konieczne jest konsekwentne rozróżnienie pojęć, które w praktyce często są używane zamiennie. W niniejszym artykule pojęcie „edukacja religijna” jest stosowane w sensie ogólnym, w ramach którego są omawiane kwestie związane z systematycznym przekazem treści religijnych w procesach edukacyjnych (nauka religii) i formacyjnych (katecheza). Jedną z tych form jest szkolne nauczanie religii, realizowane w ramach publicznego lub kościelnego systemu oświaty. Jego celem nie jest bezpośrednia formacja wiary, lecz umożliwienie uczniom zrozumienia tradycji religijnej, jej symboli, narracji oraz struktur aksjologicznych w dialogu ze współczesną kulturą i doświadczeniem życiowym. Z kolei katecheza, realizowana przede wszystkim w środowisku parafialnym, ukierunkowana jest na inicjację wiary i włączenie jednostki w życie wspólnoty kościelnej. Rozróżnienie to ma szczególne znaczenie, ponieważ ono w sposób jednoznaczny stanowi cele i metody form edukacji religijnej, jak również w sposób właściwy uzasadnia obecność nauczania religii w szkole jako działalności edukacyjnej respektującej pluralizm światopoglądowy i świecki charakter szkoły publicznej. Rozróżnienie to pomaga również w komplementarnym ujęciu szkolnej edukacji religijnej i katechezy parafialnej jako dwóch odmiennych, lecz wzajemnie się uzupełniających obszarów.

2.1. Katecheza jako forma inicjacji religijnej

Katecheza jest proponowana przede wszystkim w pozaszkolnym środowisku, gdzie stanowi tradycyjną formę przekazu religii w ramach wspólnot kościelnych i jest nierozzerwalnie związana z ich funkcjonowaniem pastoralnym. Zakłada istnienie wspólnoty wiary oraz gotowość adresatów do uczestnictwa w jej życiu. W tradycji chrześcijańskiej katecheza pełni podstawową i utrwaloną formę przekazu wiary. Głównym celem katechezy jest również – obok przekazu wiedzy religijnej – integralna formacja wierzącej jednostki, pomagająca w procesie inicjacji w życie wspólnoty kościelnej. W rozumieniu tym katecheza ma charakter wtajemniczenia: stopniowe zapoznanie człowieka z treściami wiary (*fides quae*), jak również w osobową relację z Bogiem (*fides qua*) czy w obrzędy liturgiczne

16 Więcej na temat sekularyzacji: Tomáš Petráček, *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa* (Ostrava: Moravapress, 2013); David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost* (Praha: Grada Publishing, 2010); Václavík, Hamplová, Nešpor, „Religious situation in contemporary Czech society”, 99–122.

i życie wspólnotowe Kościoła. Katecheza ma więc odmienny charakter od edukacji szkolnej, która się skupia na poznawczym i refleksyjnym kształceniu uczniów¹⁷.

Katecheza z punktu widzenia teologii pastoralnej powinna być postrzegana jako proces całościowy, który ma się odgrywać we wspólnocie Kościoła zgodnie z jej wytycznymi. Katechumenat wczesnochrześcijański ma się stać źródłem inspiracji dla współczesnych modeli katechetycznych¹⁸. Formacja religijna ma być powiązana z rytmem życia wspólnoty kościelnej, praktyką sakramentalną, a przede wszystkim osobistym nawróceniem. *Dyrektorium o katechizacji* przypomina, że katechezy nie można redukować do przekazu informacji religijnych, ale ma mieć charakter doświadczenia wiary osobistej i wspólnotowej, aby przemieniała człowieka również na płaszczyźnie egzystencjalnej¹⁹. Katecheza zatem wychodzi z konkretnego kontekstu antropologicznego i społecznego: egzystencja wspólnoty wiary oraz chęć i gotowość odbiorców katechezy do uczestnictwa w życiu tej wspólnoty. Nie może być pojmowana jako neutralna światopoglądowo ani pod względem metodologicznym nie może być pluralistyczna, bowiem należy ją odróżniać od religioznawstwa, które zajmuje się katechezą jako fenomenem kulturowym. Katecheza zawsze jest procesem rozpoczynającym drogę człowieka z określoną tradycją religijną, dlatego ma charakter normatywny i formacyjny, a jej naturalnym środowiskiem jest podstawowa wspólnota Kościoła – parafia. Ze statystycznego punktu widzenia katecheza parafialna dzieci i młodzieży w wieku szkolnym w Czechach jest zjawiskiem marginalnym. Poniższe dane potwierdzają ten stan rzeczy.

Tabela 1. Katecheza we wspólnocie Kościoła

Region	Liczba dzieci objętych katechezą	Odsetek całej populacji uczniów (%)
Czechy	8 228	0,55
Morawy	7 701	0,51
Łącznie	15 929	1,06

Źródło: FIELD DATA²⁰.

Powyższe dane wskazują, że katecheza parafialna w Republice Czeskiej obejmuje w skali krajowej około 1% populacji uczniów szkół podstawowych i średnich. Ze względu na tak mały zasięg katecheza parafialna nie pełni funkcji przekazu religijnego *sensu stricto* w czeskim społeczeństwie. Jej adresatem są bowiem wyłącznie dzieci pochodzące

17 Česká Biskupská Konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice* (Praha: Sekretariát ČBK, 2015), nr 16; Papiéska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji* (Kielce: Jedność, 2020), nr 79 (dalej DK).

18 Katarzyna Lemek, „Katechumenat jako źródło inspiracji dla katechezy w świetle «Dyrektorium o katechizacji»”, *Studia Paradyskie* 33 (2023): 115–134.

19 DK, nr 79–89.

20 Česká biskupská konference, *Křty v katolické církvi. Podíl křtů dospělých* [Neveřejný dokument], 2024 (dalej FIELD DATA).

z wierzących rodzin. Katecheza nie pełni więc funkcji przekazu religii w skali całego społeczeństwa. Jej znaczenie można upatrywać w pogłębianiu tożsamości religijnej w ramach wspólnoty Kościoła. Sytuacja na polu katechezy parafialnej w obu regionach (Czechy i Morawy) jest podobna. W przeciwieństwie do nauki religii w szkołach, katecheza parafialna nie wykazuje silnej koncentracji regionalnej. Jej funkcjonowanie jest bowiem w mniejszej mierze uzależnione od kontekstu kulturowo-społecznego regionu, a w większej od wewnętrznej dynamiki i stabilności miejscowych wspólnot kościelnych. Katecheza jest więc wewnątrzkościelnym fenomenem, niezależnym od systemu oświaty. Katecheza w Czechach pełni jednoznacznie funkcję inicjacji chrześcijańskiej, której nie można utożsamiać z edukacją religijną realizowaną w przestrzeni szkoły publicznej. Próby przenoszenia formacji katechetycznej do szkół prowadzą do nieporozumień edukacyjnych i społecznych. Katecheza nie może być w pełni realizowana w środowisku szkolnym, ponieważ pluralizm światopoglądowy i neutralność wyznaniowa są preferowane przez system czeskiej oświaty. Katecheza pozostaje trwale związana ze strukturami kościelnymi ze względu na swój normatywny i inicjacyjny charakter. Nauka religii realizowana w środowisku szkolnym kieruje się odmiennymi zasadami instytucjonalnymi, podlega innym celom, ograniczeniom oraz kryteriom.

2.2. Edukacja religijna jako forma edukacji ogólnej

W Czechach nauczanie religii jest realizowane w ramach publicznego lub kościelnego systemu oświaty, w środowisku szkolnym, które jest ze swej natury dialogiczne oraz respektujące autonomię sumienia ucznia. Celem nauki religii jest przekazywanie wiedzy o chrześcijaństwie, jego tradycji, symbolice, etyce i znaczeniu kulturowym, a także wspieranie zdolności interpretowania rzeczywistości w perspektywie religijnej. Nauka religii ma również swój wymiar wychowawczy – wspiera integralny rozwój człowieka, jego sferę poznawczą, moralną, społeczną i duchową. Towarzyszy również w dojrzewaniu wiary naturalnej i religijnej jednostki w kontekście relacji społecznych i wspólnotowych²¹.

Nauczanie religii w środowisku szkolnym ma odmienny status i inne funkcje w odróżnieniu od katechezy – głównym zadaniem jest zapoznanie uczniów, w sposób poznawczy i refleksyjny, ze zjawiskiem religijnym rozumianym jako ważny element kultury europejskiej, historii i życia społecznego. Nauka religii podporządkowuje się ogólnym wytycznym i założeniom edukacji ogólnej, przede wszystkim zasadzie neutralności światopoglądowej państwa oraz autonomii sumienia ucznia. Pod tym względem nauka religii jest bardziej przedmiotem analizy i interpretacji niż normatywnym punktem odniesienia, jak w przypadku katechezy parafialnej. Szkolna edukacja religijna zatem nie zakłada wiary uczniów. Pluralizm światopoglądowy, zaawansowany proces sekularyzacji społecznej, jak i niski poziom przekazu religijnego w rodzinach są istotnymi czynnikami, które Kościół musi uwzględniać, aby nauczanie religii wychodziło naprzeciw tym realiom.

21 Česká Biskupská Konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, nr 16; DK, nr 313–318.

Znaczna część uczniów dotknięta jest zjawiskiem analfabetyzmu religijnego. Nie mają oni ani podstawowej wiedzy religijnej, ani osobistego doświadczenia religijnego²².

Z pedagogicznego punktu widzenia nauka religii w Czechach pełni funkcję wtórną i w pewnym sensie kompensacyjną. To znaczy reaguje na deficyt wiedzy religijnej oraz kompetencji interpretacyjnych niezbędnych do rozumienia religii jako istotnego wymiaru kultury. Głównym celem nauki religii w szkołach nie jest w pierwszym rzędzie pogłębienie i kształtowanie tożsamości wyznaniowej, jak to jest w przypadku katechezy. Priorytetem jest przybliżenie uczniom krytycznego i refleksyjnego kontaktu z tradycją (dziedzictwem) religijną.

Tabela 2. Edukacja religijna w szkołach na tle struktury szkolnictwa

Wyszczególnienie	Liczba uczniów	Odsetek (%)
Uczniowie szkół podstawowych i szkół średnich ogółem	1 505 649	100,00
Edukacja religijna w szkołach	30 872	2,05

Źródło: FIELD DATA.

Tabela 3. Edukacja religijna w szkołach – zróżnicowanie regionalne

Region	Liczba uczniów	Odsetek całej populacji uczniów (%)
Czechy	5 621	0,37
Morawy	25 251	1,68
Łącznie	30 872	2,05

Źródło: FIELD DATA.

Z powyższych danych wynika, że edukacja religijna w szkole obejmuje tylko niewielką część populacji uczniowskiej w Czechach, a więc około 2% wszystkich uczniów szkół podstawowych i średnich. Edukacja religijna w szkołach nie może więc być narzędziem powszechnej socjalizacji religijnej. Nie może również zastępować katechezy parafialnej. Chociaż obecność nauki religii w systemie oświaty jest instytucjonalnie zagwarantowana, to jednak ma ona wyraźnie marginalny charakter.

Według kościelnych danych statystycznych dochodzi pod tym względem do silnego zróżnicowania regionalnego. Ponad cztery piąte uczniów korzystających ze szkolnej nauki religii znajduje się na Morawach. W Czechach udział ten pozostaje tradycyjnie bardzo niski. Edukacja religijna w środowisku szkolnym jest uwarunkowana od kontekstu, lokalnych koniunktur kulturowych, historycznych i społecznych. Jest elementem edukacji ogólnej, a nie katechetycznej. Jej cele, metody i zasięg nie mogą mieć z natury rzeczy charakteru inicjacji religijnej, ale jednoznacznie mają poznawczo-interpretacyjny charakter, podobnie jak w przypadku innych przedmiotów.

22 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

Edukacja religijna w środowisku szkolnym nie może konkurować z katechezą, ponieważ ma inną, odrębną funkcję. Proponuje narzędzia rozumienia religii jako zjawiska kulturowego w pluralistycznym społeczeństwie. Katecheza natomiast jest proponowana stosunkowo małej grupie osób wierzących, zrzeszających się w różnych wspólnotach kościelnych. Jest to ważne dla rozumienia obecności religii w szkole. Funkcje inicjacyjne (katecheza) i edukacyjne (nauka religii) nie mogą być utożsamiane ani instytucjonalnie, ani pedagogicznie²³.

3. Środowiska edukacji religijnej i ich zmieniające się role

Edukacja religijna w Czechach jest realizowana głównie w rodzinie, we wspólnotach kościelnych oraz w szkole. Na przestrzeni lat, szczególnie po upadku komunizmu, w środowiskach tych dochodzi do istotnych przemian. Zachodzące zmiany mają również wpływ na sposób przekazywania wiary, na role poszczególnych podmiotów wychowawczych oraz na relacje między nimi. Podstawowe środowiska takie jak rodzina, parafia, szkoła nie mogą dziś funkcjonować w sposób izolowany, lecz muszą współpracować na rzecz kształtowania religijnej tożsamości młodego człowieka. W rozdziale tym autor chce ukazać specyfikę wspomnianych już środowisk edukacji religijnej oraz przybliżyć ich zmieniającą się rolę w procesie socjalizacji religijnej. Rodzina jest podstawowym i fundamentalnym środowiskiem przekazu wiary, dlatego jej znaczenie będzie omawiane jako pierwsze. Następnie zostanie omówiona rola parafii oraz szkoły. Uwagi te pozwolą lepiej zrozumieć konieczność współpracy między poszczególnymi środowiskami oraz potrzebę poszukiwania nowych, adekwatnych form towarzyszenia religijnego we współczesnym świecie.

3.1. Rodzina jako pierwotne środowisko socjalizacji religijnej

Rodzina jest podstawowym środowiskiem przekazu religii oraz ważnym miejscem pierwotnej socjalizacji religijnej²⁴. W rodzinie kształtuje się również identyfikacja w kwestiach afiliacji wyznaniowej, zgłębiane są podstawowe treści religijne oraz praktyki i symbole, które pomagają interpretować świat w perspektywie religijnej. Przekaz ten ma charakter długotrwały i jest w sposób naturalny powiązany z codziennym rytmem i funkcjonowaniem życia rodziny²⁵.

W czeskim kontekście sekularyzacji ten naturalny mechanizm przekazu wiary uległ głębokiemu osłabieniu. Badania socjologiczne wymownie wskazują, że tylko w ograniczonym stopniu dochodzi do przekazu wiary w procesie międzypokoleniowym. Kluczowym czynnikiem okazuje się brak aktywnego przekazu religijnego ze strony rodziców,

23 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

24 DK, nr 226–235.

25 Anna Zellma, „Rodzina jako środowisko wychowawcze – ujęcie katechetyczne”, *Studia Elbląskie* 16 (2015): 221–232.

przy czym szczególną rolę odgrywa religijność matki²⁶. W sytuacji, gdy religia przestaje być obecna w codziennych praktykach rodzinnych, jej przekazywanie kolejnemu pokoleniu zostaje znacząco zahamowane.

Tabela 4. Skuteczność międzypokoleniowej transmisji religijności w Czechach (ISSP²⁷ 2008)

Typ procesu (linia matka–dziecko)	Udział (%)
Reprodukcja światopoglądu	83,1
Dekonwersja	16,1
Konwersja	0,8

Źródło: ISSP 2008; Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 15–30.

Na podstawie powyższych danych można stwierdzić, że przekaz religijności między pokoleniami nie jest stuprocentowy. Prawie co szóste dziecko (16,1%) nie dziedziczy religijnego wyznania swojej matki (dekonwersja). Pojawienie się religijnej identyfikacji u dziecka bez rodzinnego zaplecza religijnego (konwersja) ma charakter marginalny (0,8%). Spadek religijności w populacji jest zatem spowodowany procesami dekonwersji. Przekaz religijny międzypokoleniowy działa więc selektywnie i w ograniczonym zakresie.

Tabela 5. Wpływ religijności rodziców na religijną socjalizację dziecka (ilorazy szans – Exp(B), regresja logistyczna)

Zmienna	Szansa religijnej socjalizacji dziecka
Matka z wyznaniem religijnym	29,4×
Ojciec z wyznaniem religijnym	7,5×
Brak religijności matki	bliska zera

Źródło: ISSP 2008, Tabela 1; Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 15–30.

²⁶ Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

²⁷ ISSP to Międzynarodowy Program Badań Społecznych (ang. *International Social Survey Programme*), który przeprowadził badania dotyczące religijności w Czechach w latach: 1991, 1998, 2008 i 2018. Dzięki tym badaniom możliwe jest przeanalizowanie zmian w podejściu do religii i duchowości w społeczeństwie czeskim na przestrzeni kilku dziesięcioleci. W Czechach w ostatnich badaniach wzięło udział 1400 respondentów. Wyniki tych badań mają znaczenie naukowe, zwłaszcza w kontekście sekularyzacji i specyfiki czeskiej religijności. Więcej informacji na stronie issp.org. Badania dotyczące Czech z 2008 roku: „ISSP 2008 «Religion III» – ZA No. 4950”, dostęp 1.02.2026, <https://www.gesis.org/en/issp/data-and-documentation/religion/2008#c127508> (dalej ISSP 2008); „Participating Countries, Questionnaires and Background Variable Documentation, Czech Republic 09/2008”, dostęp 1.02.2026, <https://www.gesis.org/en/issp/data-and-documentation/religion/2008#c127508>; „Czech Republic ISSP 2008 – Religion III Questionnaire”, dostęp 1.02.2026, <https://access.gesis.org/dbk/16205>; „ISSP Background Variable Documentation ISSP 2008 on Religion III, Czech Republic”, dostęp 1.02.2026, <https://access.gesis.org/dbk/16171>.

Z badań wynika, że religijność matki jest najsilniejszym czynnikiem warunkującym przekaz wiary. Wpływ matki na przekazanie wiary na dziecko jest o wiele silniejszy niż wpływ ojca. W sytuacji braku religijności matki do religijnej socjalizacji dziecka praktycznie nie dochodzi. Inne ewentualne podmioty socjalizacyjne (ojciec, dziadkowie, instytucje religijne) nie są w stanie zastąpić braku aktywnego przekazu religijności ze strony matki.

Opracowania na ten temat wskazują, że brak religijnego przekazu w rodzinie nie jest świadomym wyborem wychowawczym, ale najczęściej jest konsekwencją sekularyzacji społecznej. Przejawami tego procesu są marginalizowanie kwestii religii w życiu dorosłych jednostek oraz osłabienie jej znaczenia społecznego jako ważnego elementu kulturowego.

Nowe generacje w społeczeństwie czeskim charakteryzują się analfabetyzmem religijnym. Wchodzą w dorosłość bez elementarnej kompetencji religijnej, obejmującej znajomość podstawowych narracji, symboli i pojęć religijnych²⁸.

Kościół proponując edukację religijną, musi przyjąć tę sytuację jako nową rzeczywistość. Nauczyciele religii w szkołach publicznych czy kościelnych nie mogą więc zakładać pierwotnej rodzinnej socjalizacji religijnej ani doświadczenia praktyk religijnych u dzieci. Rzeczywistość ta jest ważnym i kluczowym kontekstem funkcjonowania edukacji religijnej w społeczeństwie czeskim.

3.2. Parafia i środowiska kościelne

Drugim klasycznym środowiskiem edukacji religijnej jest parafia oraz inne wspólnoty kościelne²⁹, gdzie realizuje się proces wtajemniczenia w wiarę poprzez katechezę, zmierzający do pogłębiania życia religijnego osób już związanych ze wspólnotą wiary. Rozwój wiary jednostki zakłada istnienie wspólnoty, w której wiara będzie mogła wzrastać i pogłębiać się. Wszelkie działania katechetyczne poza wspólnotą są bezowocne. We wspólnotach parafialnych odbywa się systematyczna katecheza proponowana różnym grupom wiekowym. Katecheza ta jest zakorzeniona w liturgii, dokonuje się we wspólnocie i jest ważnym wsparciem w budowaniu trwałych więzi religijnych, dzięki którym każdy może doświadczyć poczucia przynależności i bycia akceptowanym³⁰. W czeskim środowisku o zaawansowanym stopniu sekularyzacji zasięg oddziaływania parafii na społeczeństwo ulega istotnemu ograniczeniu. Uczestniczenie w życiu kościelnym dotyczy przede wszystkim osób, które zostały wcześniej religijnie zsocjalizowane w rodzinie. Badania socjologiczne pokazują, że parafia *sensu stricto* nie zastępuje funkcji kompensacyjnej wobec załamania pierwotnego przekazu religijnego w rodzinie³¹. Ciekawym zjawiskiem zdają się być chrzty dorosłych, które statystycznie mają rosnącą tendencję.

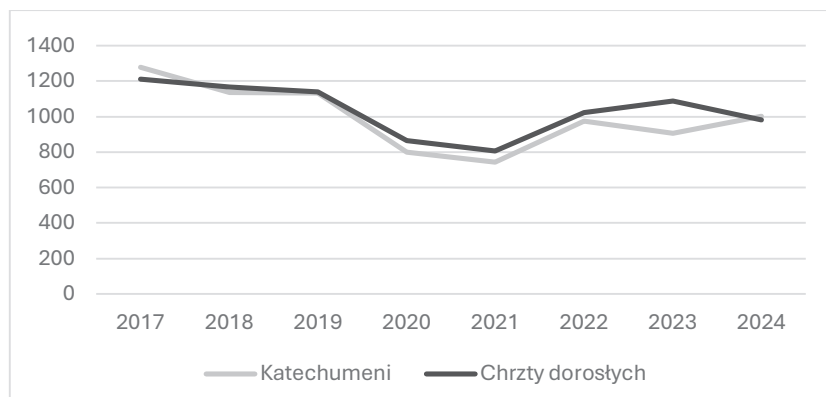
28 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

29 DK, nr 88.

30 DK, nr 298–303; Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja. Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła* (Wrocław: TUM, 2020), nr 25.

31 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

Dane przedstawione na wykresie 2 odnoszą się do liczby osób uczestniczących w katechumenacie oraz liczby chrztów udzielonych osobom dorosłym w danym roku kalendarzowym. Wskazują one na względną stabilność liczby katechumenów i chrztów dorosłych do 2019 roku. Do załamania dochodzi okresie pandemii w latach 2020–2021. Po 2022 roku występuje częściowy wzrost obu wskaźników. W Czechach odsetek chrztów dorosłych jest w perspektywie długoterminowej wyraźnie wyższy (8–9%) niż na Morawach (3–4%).



Wykres 2. Dynamika liczby katechumenów i chrztów dorosłych w Republice Czeskiej

Źródło: FIELD DATA.

Parafie oraz inne środowiska kościelne nie odgrywają zatem roli powszechnego kanału przekazu treści religijnych w Czechach. Oddziaływanie tych środowisk ma ograniczony charakter i swym zasięgiem nie obejmuje znacznej części dzieci i młodzieży, którzy nie absolwowali pierwotnej religijnej socjalizacji w swojej rodzinie. Parafia, z natury rzeczy, nie może być rozumiana jako podstawowe środowisko edukacji religijnej w skali całego społeczeństwa czeskiego. Pozostaje ona nadal uprzywilejowanym miejscem dla katechezy. Jej rola i znaczenie w procesie edukacji religijnej społeczeństwa czeskiego są strukturalnie ograniczone.

3.3. Szkoła jako wtórne środowisko edukacji religijnej

Na skutek osłabienia roli i znaczenia rodziny w społeczeństwie czeskim, jak i ograniczonego wpływu środowisk kościelnych na edukację religijną, specyficznego znaczenia nabiera szkoła. Może być ona ciekawym środowiskiem dla wtórnej edukacji religijnej. System szkolnictwa oraz bogata sieć placówek edukacyjnych dają wiele możliwości pod tym względem. Przede wszystkim umożliwiają systematyczną pracę dydaktyczną niezależnie od zaplecza światopoglądowego uczniów. Jest to wyzwanie dla Kościoła, aby reagował w sposób adekwatny na możliwości, które proponuje system edukacji szkolnej. Stara podstawa programowa z roku 2004, jak i materiały dydaktyczne nie reagują odpowiednio

na aktualny stan rzeczy³². W praktyce młodzież kształcąca się w szkołach publicznych rzadko wykazuje zainteresowanie tradycyjnym, konfesyjnym i fakultatywnym przedmiotem *Nauczanie religii Kościoła rzymskokatolickiego*. Religia bywa przez nich często postrzegana jako anachroniczna lub obciążona negatywnymi skojarzeniami, przede wszystkim z powodu krytycznego obrazu Kościoła katolickiego w społeczeństwie czeskim. Część katechetów i pedagogów postuluje zatem zmianę zarówno nazwy, jak i programu nauczania tego przedmiotu, tak aby wychodził naprzeciw współczesnym oczekiwaniom społecznym.

Nowa koncepcja nauczania religii mogłaby mieć charakter introdukcji w świat wartości chrześcijańskich oraz zapoznawania z żydowsko-chrześcijańskimi korzeniami Europy, które stoją u podstawin fundamentów cywilizacji europejskiej, natomiast katechizacja *sensu stricto* byłaby realizowana przede wszystkim w ramach wspólnot parafialnych lub innych środowisk kościelnych.

Analiza środowisk edukacji religijnej w czeskim kontekście pokazuje wyraźną zmianę ich wzajemnych relacji. Rodzina przestaje pełnić funkcję podstawowego środowiska socjalizacji religijnej oraz międzypokoleniowego przekazu wiary, natomiast parafia zachowuje swoje tradycyjne znaczenie, jednak w coraz większym stopniu jedynie dla niewielkich grup osób religijnie zaangażowanych. Szkoła natomiast jest ciekawym i kluczowym środowiskiem umożliwiającym introdukcję w pojmowanie fenomenu religii jako zjawiska ponadczasowego, uniwersalnego, kulturowego i społecznego. Edukacja religijna w szkole nie może być jednak substytutem katechezy. Jest raczej próbą odpowiedzi na strukturalny deficyt przekazu religijnego w zsekularyzowanym społeczeństwie czeskim.

4. Instytucjonalne i legislacyjne ramy edukacji religijnej

Analizując zagadnienie edukacji religijnej w Czechach, należy sobie uświadomić, że chodzi o współpracę na pograniczu dwóch systemów: państwowego systemu edukacji oraz kościelnego systemu edukacji religijnej. Relacja pomiędzy tymi obszarami warunkuje cele, formy oraz społeczną percepcję znaczenia i roli edukacji religijnej.

W tym rozdziale ukazane zostaną ramy legislacyjne, instytucjonalne, w których realizowana jest edukacja religijna w Czechach. Najpierw będzie omówiona edukacja religijna w kontekście państwowego systemu edukacji, wraz z jej podstawami prawnymi, statusem przedmiotu szkolnego oraz wynikającymi z tego konsekwencjami pedagogicznymi i społecznymi. Następnie zagadnienie to będzie omawiane z perspektywy kościelnej (podstawy programowe, dokumenty lokalnego Kościoła), która pozwala uchwycić zarówno niektóre napięcia, jak i możliwości współpracy między obydwoma instytucjami. Pomoże również we właściwym zrozumieniu wyzwań stojących przed edukacją religijną we współczesnym, pluralistycznym i zsekularyzowanym społeczeństwie.

32 *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve v 1.–9. ročníku základní školy*, zpracovaly Eva Muroňová, Ludmila Muchová (Praha: Sekretariát ČBK, 2004), dostęp 1.02.2026, <https://kpc.doo.cz/wp-content/uploads/2018/12/osnovy-k-vyuce-nabozenske-vychovy.pdf>.

4.1. Edukacja religijna w ramach państwowego systemu oświaty

Edukacja religijna w szkołach publicznych jest regulowana przez wiele aktów prawnych precyzujących status przedmiotu nauczania religii, sposób organizowania, jak i również wymagania wobec nauczycieli religii. Regulacje prawne nie przypisują nauczaniu religii funkcji formacyjnej w sensie wyznaniowym, lecz lokują je w przestrzeni edukacji szkolnej, podporządkowanej ogólnym zasadom systemu oświaty. Ramy prawne zawierają funkcjonalne rozróżnienie pomiędzy katechezą a edukacją religijną realizowaną w szkole. Państwo gwarantuje możliwość nauczania religii, nie narzucając jednak jej treści ani nie przypisując jej roli inicjacyjnej. Odpowiedzialność za charakter i cele formacji wyznaniowej pozostaje po stronie Kościołów i związków wyznaniowych, podczas gdy szkoła publiczna zachowuje swój świecki i pluralistyczny charakter.

Podstawowym aktem prawnym jest ustawa 561/2004 o edukacji³³, w której określono warunki realizowania nauki religii w szkołach publicznych. Kościoły i związki wyznaniowe, uznane przez państwo, mają możliwość nauczania religii w szkołach jako przedmiotu fakultatywnego w wymiarze jednej godziny tygodniowo³⁴. Minimalnie siedmiu uczniów musi być zapisanych na ten przedmiot, aby dyrektor szkoły włączył go w dany rok szkolny do planu zajęć. Ustawa daje również możliwość organizowania grup w ramach szkoły oraz pomiędzy różnymi szkołami, na podstawie bilateralnych umów. Maksymalna liczba uczniów w klasie czy grupie wynosi trzydzieści. Nauczyciel religii musi posiadać misję kanoniczną wydaną przez Kościół i na jej podstawie zawiera umowę o pracę ze szkołą³⁵.

W ustawie o pracownikach pedagogicznych poruszono kwestie przygotowania zawodowego nauczycieli religii. Chodzi zarówno o ogólne warunki wykonywania zawodu nauczyciela, jak i szczegółowe informacje odnośnie do kwalifikacji zawodowych nauczyciela religii (studia teologiczne, przygotowanie pedagogiczne)³⁶. W ustawie zawarto również przepisy odnoszące się do wolności wyznania oraz akty wykonawcze regulujące koncepcję szkolnictwa podstawowego³⁷. Szkolny program wychowawczy (ŠVP), posiada każda szkoła, a jego częścią jest również program nauczania religii zatwierdzony przez dyrektora szkoły.

33 Zákon č. 561/2004 sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon), §15, dostęp 1.02.2026, <https://msmt.gov.cz/dokumenty-3/skolsky-zakon>.

34 Zákon č. 561/2004 sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon), §15 ust. 1–2.

35 Zákon č. 561/2004 sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon), §15 ust. 2–3.

36 Zákon č. 563/2004 Úř. na pedagogických pracovníků o revizi některých ustanovení, §3 oraz §14, dostęp 1.02.2026, <https://msmt.gov.cz/dokumenty/zakon-o-pedagogickych-pracovnicich>.

37 Předpis 17/2006 Sb., Úplné znění zákona č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), jak vyplývá z pozdějších změn, §7 ust. 1 lit. a); Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U. z 2004 r. nr 256, poz. 2572, dostęp 1.02.2026, https://ore.edu.pl/wp-content/uploads/phocadownload/EFS/Ustawa_o_systemie_oswiaty.pdf; Vyhláška č. 48/2005 Sb. o základním vzdělávání a některých náležitostech plnění povinné školní docházky, §15–16, dostęp 1.02.2026, https://inkluzivniskola.cz/wp-content/uploads/2010/01/Vyhlasaka-c.-48_2005_1.9.2025.pdf.

4.2. Ramy kościelne i ich relacja do edukacji szkolnej

Obok norm państwowych regulujących edukację religijną, również Kościół Rzymskokatolicki w Czechach wydał podstawowe dokumenty odnoszące się do nauki religii i katechezy dzieci ze szkół podstawowych. W 2004 roku sekretariat Konferencji Episkopatu Czech wydał *Program nauczania religii Kościoła Rzymskokatolickiego w klasach 1–9 szkoły podstawowej*³⁸. Nauka religii jest przeznaczona przede wszystkim dla dzieci z rodzin chrześcijańskich, jak również dla wszystkich uczniów, którzy są tym przedmiotem zainteresowani; dają podstawowy wgląd w nauczanie chrześcijańskie, tradycję oraz postawy życiowe i wartości. Głównym celem jest motywowanie uczniów do poszukiwania prawdy przez całe życie. Treści dla danej grupy wiekowej są podzielone na jednostki tematyczne, które są cyklicznie powtarzane i pogłębiane. Cele dla każdej klasy są podzielone na obszar teologiczny i antropologiczny. W ramach przedmiotu są wykorzystywane poniższe metody edukacyjne i wychowawcze, które mają na celu kształtowanie i rozwijanie kluczowych kompetencji: umiejętności uczenia się, komunikacyjnych, rozwiązywania problemów, osobistych i społecznych oraz obywatelskich i zawodowych.

W 2015 roku sekretariat Konferencji Episkopatu Czech wydał *Dokument o ukierunkowaniu katechezy i edukacji religijnej w Republice Czeskiej*³⁹, który nowelizował *Instrukcje o katechizacji Konferencji Episkopatu Czech*⁴⁰ z 1994 roku. W dokumencie tym, inspirowanym dokumentami katechetycznymi Kościoła powszechnego, wytyczono kierunek katechezy i edukacji religijnej w Republice Czeskiej. Sformułowano ogólnie obowiązujące rozwiązania i zasady katechezy i edukacji religijnej. Działalność Kościoła we wszystkich typach szkół jest niezbędną częścią misji Kościoła w Republice Czeskiej. Za propozycje programowe nauczania religii w szkołach publicznych na obszarze diecezji jest odpowiedzialny miejscowy biskup, a na terenie konkretnej parafii proboszcz. Działalność nauczycieli religii jest nadzorowana przez diecezjalny wydział katechetyczny. Nauczanie religii ma charakter konfesyjny. Wymogi legislacyjne nauczania religii w szkołach publicznych oraz wymagania dotyczące kwalifikacji nauczyciela religii zostały określone w ustawodawstwie państwowym⁴¹.

W najnowszym dokumencie o edukacji religijnej dzieci w Republice Czeskiej⁴² z roku 2021 przedstawiono ramowy program ewangelizacji i systematycznej katechezy dzieci w wieku szkolnym. Jest on kontynuacją dokumentu z 2015 roku⁴³, a także jest dostosowany

38 *Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve v 1.–9. ročníku základní školy.*

39 Česká Biskupská Konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, nr 41–42.

40 Česká Biskupská Konference, *Katechetické směrnice České biskupské konference* (Praha: Sekretariát ČBK, 1994).

41 Česká Biskupská Konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, nr 41–42.

42 Česká Biskupská Konference, *Dokument pro náboženské vzdělávání dětí v České republice* (Praha: Sekretariát ČBK, 2021), dostęp 1.02.2026, <https://katechete.apha.cz/file/623c4e329999fec037a1140e6bd1f786/5845/45-dokument-pro-nabozenske-vzdelavani-deti-v-cr.pdf>.

43 Česká Biskupská Konference, *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*, nr 41–42.

do nowego *Dyrektorium o katechizacji*⁴⁴ z roku 2020, które podkreśla kerygmatyczny charakter katechezy. Ze względu na możliwość realizowania edukacji religijnej również w środowisku szkolnym, dokument jest koncyptowany tak, aby odpowiadał ramowemu programowi nauczania dla szkół podstawowych. W ramach pierwszego poziomu treści edukacyjne są dalej podzielone na okres 1 (klasy 1–3) i okres 2 (klasy 4–5). Oczekiwane wyniki określają zakładaną zdolność uczniów do zastosowania zdobytej wiedzy w praktycznych sytuacjach życia codziennego na koniec klasy 3, 5 i 9. Treści nauczania są podzielone na cztery obszary tematyczne: podstawy nauczania chrześcijańskiego, Biblia i jej przesłanie, chrześcijański styl życia i podstawy chrześcijańskiego kultu. Obszary te nie stanowią odrębnych tematów, lecz są czterema perspektywami, które powinny być obecne w każdej jednostce nauczania. Centralnym punktem każdej jednostki dydaktycznej jest kerygmat, objaśniany przez teksty biblijne, kształtujący duchowość ucznia i prowadzący do zmiany stylu życia.

Instytucjonalne i legislacyjne ramy edukacji religijnej w społeczeństwie zsekularyzowanym wyznaczają jasno określone granice jej funkcjonowania. Szkoła publiczna realizuje edukację religijną jako element edukacji ogólnej, podporządkowany zasadzie neutralności światopoglądowej, natomiast Kościoły zachowują autonomię w zakresie katechezy i formacji religijnej.

5. Znaczenie edukacji religijnej w społeczeństwie zsekularyzowanym

Zróznicowanie pomiędzy katechezą a nauką religii prowadzi do zasadniczego pytania o sens i znaczenie edukacji religijnej w warunkach społeczeństwa zsekularyzowanego. Szkolne nauczanie religii nie pełni funkcji inicjacyjnej i nie może kompensować załamania przekazu religijnego w rodzinie, dlatego znaczenie edukacji religijnej należy rozpatrywać w perspektywie jej nowej funkcji edukacyjnej, adekwatnej do pluralistycznego i świeckiego kontekstu szkoły publicznej. Perspektywa ta potrzebuje zmiany punktu wyjścia dla edukacji religijnej, chodzi głównie o realistyczne podejście do warunków pluralizmu i sekularyzacji społeczeństwa czeskiego. Przyjęcie nowego sposobu działania jest powiązane z koniecznością redefinicji celów edukacji religijnej, której należy upatrywać w perspektywie rozwijania określonych kompetencji edukacyjnych.

5.1. Zmiana punktu wyjścia edukacji religijnej

Jednym z fundamentalnych wyzwań pedagogicznych dla edukacji religijnej w społeczeństwie zsekularyzowanym jest zmiana punktu wyjścia dla całego procesu dydaktycznego.

Kościół nie może zakładać, że dzisiejsze dzieci mają elementarną wiedzę religijną czy realne doświadczenie praktyk religijnych wyniesionych z domu rodzinnego. Badania socjologiczne jednoznacznie pokazują, że w społeczeństwie czeskim doszło do załamania

44 Papežská rada pro novou evangelizaci, *Direktorium pro katechezi* (Říjen: Karmelitánské nakladatelství, 2022).

międzypokoleniowego przekazu religijnego. Znaczna część dzieci i młodzieży zaczyna szkolną edukację, będąc religijnymi analfabetami⁴⁵. W warunkach pluralizmu światopoglądowego szkolna edukacja religijna musi przyjąć perspektywę otwartą i nienormatywną, respektującą autonomię sumienia ucznia.

Jak wynika z omawianych w artykule badań socjologicznych oraz danych statystycznych Kościoła, szkolna edukacja religijna w Czechach nie pełni już klasycznej funkcji pogłębiania treści religijnych, nabytych w rodzinie, lecz pierwszego i często jedynego systematycznego kontaktu z religią. Z pedagogicznego punktu widzenia należy zatem dostosować treści i metody nauczania do tej złożonej sytuacji braku podstawowej wiedzy religijnej.

Wyzwanie to odnosi się nie tylko do doboru treści, ale również do nowego języka dydaktycznego. Kluczowa staje się zatem umiejętność pedagogicznej interpretacji treści religijnych oraz tworzenia przestrzeni dialogu, refleksji krytycznej i poszanowania odmiennych postaw życiowych. Wielkie znaczenie ma osobowość nauczyciela religii; jego integralność osobista i przygotowanie zawodowe stanowią podstawowy warunek wiarygodności tego przedmiotu. Według dokumentów Kościoła nauczyciel religii jest również często pierwszym świadkiem wiary, szczególnie w środowisku szkolnym⁴⁶.

Ponieważ klasyczne kategorie i pojęcia religijne, które w przeszłości były sprawdzone i funkcjonalne, również kulturowo oczywiste, dziś wymagają głębszego objaśniania i kontekstualizacji. Szkolna edukacja religijna musi zatem pełnić funkcję wprowadzającą i kodyfikacyjną, zanim możliwe stanie się bardziej pogłębione rozumienie znaczenia i sensu religii.

5.2. Rozwój kompetencji edukacji religijnej

W społeczeństwie czeskim stosunek do religii ma często negatywne konotacje. Dla wielu ludzi jest ona zjawiskiem obcym, anachronicznym czy problematycznym. Postawy te są konsekwencją analfabetyzmu religijnego, a nie świadomego wyboru ideologicznego. W nauce religii należy brać po uwagę to, że uczniowie mogą z niezrozumieniem, obojętnością czy też sceptycyzmem reagować na treści religijne. Nie chodzi o eliminowanie takich postaw, ale kreowanie atmosfery otwarcia, zrozumienia i tolerancji. Nauczyciel religii musi świadomie pracować z pojawiającymi się pytaniami, wątpliwościami i stereotypami, bez zmuszania dzieci do przyjęcia określonej postawy światopoglądowej.

W tym sensie nauka religii może pełnić funkcję mediacyjną pomiędzy religią jako elementem dziedzictwa kulturowego a doświadczeniem współczesnych uczniów. Tak rozumiana nauka religii pomaga rozwijać kompetencje dialogicznego i krytycznego myślenia. W warunkach silnej sekularyzacji społecznej znaczenie edukacji religijnej może być akcentowane przede wszystkim w perspektywie kompetencyjnej. Edukacja religijna w środowisku szkolnym nie pełni funkcji inicjacyjnej ani formacyjnej w sensie wyznaniowym.

45 Paleček, Vido, „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”, 24–35.

46 DK, nr 113.

Jej zasadniczym zadaniem jest rozwijanie określonych kompetencji poznawczych, interpretacyjnych i społecznych. To właśnie one stanowią główny wkład w realizację celów edukacji ogólnej.

Do kluczowych kompetencji rozwijanych w ramach edukacji religijnej należą: kompetencja religijna, kulturowa, moralna (aksjologiczna), społeczna (dialogiczna) i interpretacyjna (hermeneutyczna).

Kompetencja religijna oznacza zdolność ucznia do rozumienia podstawowych pojęć, symboli, narracji i praktyk religijnych oraz interpretowania ich znaczenia w kontekstach historycznych, kulturowych i społecznych, bez założenia identyfikacji wyznaniowej ani uczestnictwa w praktykach religijnych. **Wskaźniki kompetencji** to: rozpoznawanie symboliki religijnej obecnej w przestrzeni publicznej, sztuce i języku, interpretowanie podstawowych narracji religijnych w ich kontekście kulturowym i odróżnianie opisu religii od jej normatywnej interpretacji.

Kompetencja kulturowa oznacza zdolność ucznia do interpretowania zjawisk kulturowych, historycznych i społecznych z uwzględnieniem ich religijnych uwarunkowań oraz do rozumienia roli religii w kształtowaniu europejskiego dziedzictwa kulturowego i intelektualnego. **Wskaźniki kompetencji** to: rozumienie religijnych odniesień w literaturze, sztuce i historii Europy, identyfikowanie wpływu religii na systemy wartości i normy społeczne oraz analiza relacji między religią a innymi obszarami kultury (prawo, polityka, edukacja).

Kompetencja moralna (aksjologiczna) oznacza zdolność ucznia do refleksyjnego odnoszenia się do norm moralnych i systemów wartości obecnych w tradycjach religijnych oraz do analizowania ich znaczenia dla współczesnych dylematów etycznych. **Wskaźniki kompetencji** to: rozumienie różnic pomiędzy normą religijną a normą społeczną, krytyczna analiza religijnych uzasadnień postaw moralnych i formułowanie własnych stanowisk aksjologicznych w dialogu z tradycją religijną.

Kompetencja społeczna (dialogiczna) oznacza zdolność ucznia do prowadzenia rzeczowego i respektującego pluralizm dialogu na temat przekonań religijnych i światopoglądowych, z poszanowaniem autonomii sumienia, różnorodności postaw oraz zasad współżycia społecznego. **Wskaźniki kompetencji** to: rozróżnianie przekonań osobistych od argumentów publicznych, komunikowanie się w sytuacjach światopoglądowej różnorodności, rozwiązywanie napięć i konfliktów wynikających z różnic religijnych lub światopoglądowych.

Kompetencja interpretacyjna (hermeneutyczna) oznacza zdolność ucznia do krytycznego interpretowania tekstów, symboli i praktyk religijnych z wykorzystaniem narzędzi humanistycznych i społecznych, z uwzględnieniem ich kontekstu historycznego, kulturowego i znaczeniowego. **Wskaźniki kompetencji** to: analiza tekstów religijnych z uwzględnieniem kontekstu historycznego i kulturowego, odróżnianie interpretacji literalnej od symbolicznej i identyfikowanie wielości możliwych interpretacji.

Powyższe kompetencje mają charakter edukacyjny i operacyjny. Respektują neutralność światopoglądową szkoły publicznej, dlatego nie spełniają celów inicjacyjnych, ani nie bazują na silnej identyfikacji religijnej dzieci. Rozwój tych kompetencji jest zgodny z ogólnymi

założeniami i celami edukacji ogólnej. Poprzez rozwój tak ujętych kompetencji poznawczych, interpretacyjnych i dialogicznych Kościoł może zabiegać o to, aby edukacja religijna stała się integralną częścią edukacji szkolnej w czeskim zsekularyzowanym społeczeństwie.

Zakończenie

W artykule konsekwentnie ukazano różnicę pomiędzy katechezą jako formą inicjacji religijnej a szkolną edukacją religijną. Chodzi o kluczowy moment dla właściwego zrozumienia znaczenia szkolnego nauczania religii w społeczeństwie o silnym stopniu sekularyzacji, w którym doszło do załamania międzypokoleniowego przekazu religijnego. Edukacja religijna w szkole nie może być traktowana jako substytut katechezy. Nie może również kompensować braku socjalizacji religijnej w rodzinie.

Znaczenia edukacji religijnej należy upatrywać w relacji do edukacji ogólnej. Edukacja religijna może pomagać w rozwijaniu kompetencji religijnej, kulturowej, moralnej, społecznej i interpretacyjnej. W ten sposób uczniowie mogą postrzegać religię jako ważny element kultury, historii i życia społecznego. Edukacja religijna w Czechach jest ujmowana nie jako forma inicjacji wiary, lecz jako element edukacji ogólnej. Może uczyć krytycznego i kompetentnego orientowania się w szerokim świecie znaczeń religijnych, które nadal w tym zsekularyzowanym społeczeństwie pozostają trwałym składnikiem europejskiego dziedzictwa kulturowego.

Bibliografia

- Centrum pro výzkum veřejného mínění AV ČR. „Důvěra k vybraným institucím veřejného života a mezilidská důvěra – duben–květen 2023”. Dostęp 1.02.2026. <https://cvvm.soc.cas.cz/cz/tiskove-zpravy/politicke/institute-a-politici/5676-duvera-k-vybranim-institucim-verejneho-zivota-a-mezilidska-duvera-duben-kveten-2023>.
- Centrum pro výzkum veřejného mínění AV ČR. „Hodnotové orientace – červen–červenec 2023”. Dostęp 1.02.2026. <https://cvvm.soc.cas.cz/cz/tiskove-zpravy/ostatni/vztahy-a-zivotni-postoje/5724-hodnotove-orientace-cerven-cervenec-2023>.
- „Czech Republic ISSP 2008 – Religion III Questionnaire”. Dostęp 1.02.2026. <https://access.gesis.org/dbk/16205>.
- Česká Biskupská Konference. *Dokument o směřování katecheze a náboženského vzdělávání v České republice*. Praha: Sekretariát ČBK, 2015.
- Česká Biskupská Konference. *Dokument pro náboženské vzdělávání dětí v České republice*. Praha: Sekretariát ČBK, 2021. Dostęp 1.02.2026. <https://katechete.apha.cz/file/623c4e329999fec037a1140e6bd1f786/5845/45-dokument-pro-nabozenske-vzdelavani-deti-v-cr.pdf>.
- Česká biskupská konference. *Interní statistická data o katechezi a náboženské výchově*. Praha: Sekretariát ČBK, 2023.
- Česká biskupská konference. *Katechetické směrnice České biskupské konference*. Praha: Sekretariát ČBK, 1994.

Český statistický úřad. *Sčítání lidu, domů a bytů 2021: Náboženská víra obyvatelstva*. Praha: ČSÚ, 2022.

„Cooperatio”. Dostup 1.02.2026. <https://cuni.cz/UKEN-1729.html>.

European Values Study. *EVS 2017 Integrated Dataset*. Cologne: GESIS Data Archive, 2020.

Hamplová, Dana. „Náboženství v české společnosti po roce 1989”. *Sociologický časopis* 56, 3 (2020): 345–372.

„ISSP 2008 «Religion III» – ZA No. 4950”. Dostup 1.02.2026. <https://www.gesis.org/en/issp/data-and-documentation/religion/2008#c127508>.

„ISSP Background Variable Documentation ISSP 2008 on Religion III, Czech Republic”. Dostup 1.02.2026. <https://access.gesis.org/dbk/16171>.

Konference biskupů České republiky. *Program výuky náboženství římskokatolické církve na základních školách (1.–9. ročník)*. Praha: Sekretariát ČBK, 2004.

Konference biskupů České republiky. *Rámcový program evangelizace a katecheze dětí školního věku*. Praha: Sekretariát ČBK, 2021.

Konference biskupů České republiky. *Směrování katecheze a náboženské výchovy v České republice*. Praha: Sekretariát ČBK, 2015.

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

Lemek, Katarzyna. „Katechumenat jako źródło inspiracji dla katechezy w świetle «Dyktorium o katechizacji»”. *Studia Paradyckie* 33 (2023): 115–134.

„List of Research Areas”. Dostup 1.02.2026. <https://cuni.cz/UK-11957.html>.

Luckmann, Thomas. *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Tłum. Lidia Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2006.

Mariański, Janusz. „«Niewidzialna religia» w badaniach socjologicznych”. *Studia Płockie* 37 (2009): 191–209.

Nešpor, Zdeněk R. „Postsekularismus po česku? Ne/religiozita současné české společnosti mezi Východem a Západem”. *Střed* 1 (2018): 101–118.

Nešpor, Zdeněk R. *Náboženství v české společnosti na prahu 21. století*. Praha: Academia, 2021.

„Náboženská víra. Sčítání 2021”. Dostup 1.02.2026. <https://scitani.gov.cz/nabozenska-vira>.

Osnovy k výuce náboženské výchovy římskokatolické církve v 1.–9. ročníku základní školy, zpracovaly Eva Muroňová, Ludmila Muchová. Praha: Sekretariát ČBK, 2004.

Dostup 1.02.2026. <https://kpc.doo.cz/wp-content/uploads/2018/12/osnovy-k-vyuce-nabozenske-vychovy.pdf>.

Paleček, Dušan, Roman Vido. „Náboženské vyznání v ČR z perspektivy inter- a intragenerační transmise”. *Naše společnost* 14, 2 (2014): 15–30.

Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. *Dyktorium o katechizacji*. Kielce: Jedność, 2020.

Papežská rada pro novou evangelizaci. *Dyktorium pro katechezi*. Říjen: Karmelitánské nakladatelství, 2022.

„Participating Countries, Questionnaires and Background Variable Documentation, Czech Republic 09/2008”. Dostup 1.02.2026. <https://www.gesis.org/en/issp/data-and-documentation/religion/2008#c127508>.

- Petráček, Tomáš. *Sekularizace a katolicismus v českých zemích: Specifické rysy české cesty od lidové církve k nejateističtější zemi světa*. Ostrava: Moravapress, 2013.
- Rabušic, Ladislav, Beáta Chromková-Manea. *Hodnoty a postoje v České republice 1991–2017: Pramenná publikace European Values Study*. Brno: Masarykova univerzita, 2018.
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty. Dz.U. z 2004 r. nr 256, poz. 2572. Dostęp 1.02.2026. https://ore.edu.pl/wp-content/uploads/phocadownload/EFS/Ustawa_o_systemie_oswiaty.pdf.
- Václavík, David, Dana Hamplová, Zdeněk R. Nešpor. „Religious situation in contemporary Czech society”. *Central European Journal of Contemporary Religion* 2 (2018): 99–122.
- Václavík, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada Publishing, 2010.
- „Vyhláška č. 48/2005 Sb. o základním vzdělávání a některých náležitostech plnění povinné školní docházky”. Dostęp 1.02.2026. https://inkluzivniskola.cz/wp-content/uploads/2010/01/Vyhlasaka-c-48_2005_1.9.2025.pdf.
- „Zákon č. 561/2004 sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon)”. Dostęp 1.02.2026. <https://msmt.gov.cz/dokumenty-3/skolsky-zakon>.
- „Zákon č. 563/2004 Úř. na pedagogických pracovníků o revizi některých ustanovení”. Dostęp 1.02.2026. <https://msmt.gov.cz/dokumenty/zakon-o-pedagogickych-pracovnicich>.
- Zellma, Anna. „Rodzina jako środowisko wychowawcze – ujęcie katechetyczne”. *Studia Elbląskie* 16 (2015): 221–232.
- Zielińska, Katarzyna. „Spory wokół teorii sekularyzacji”. *Kultura i Społeczeństwo* 51, 2 (2007): 181–198. DOI: 10.35757/KiS.2007.51.2.8.

Cytowanie chicagowskie:

- Kuźniar, Mariusz G. „Rola i znaczenie edukacji religijnej w Czechach. Między sekularyzacją a edukacją”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 33 (2026): 133–155. DOI: 10.18276/skk.2026.33-07.

Cytowanie oksfordzkie:

- Kuźniar M.G. *Rola i znaczenie edukacji religijnej w Czechach. Między sekularyzacją a edukacją*. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 33 (2026), s. 133–155. DOI: 10.18276/skk.2026.33-07.

Tibor Reimer

Comenius University, Bratislava | Department of Practical Theology at the Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius

ORCID: 0000-0001-5005-3942, e-mail: Tibor.Reimer@frcth.uniba.sk

PERSPECTIVES OF COMPETENCE-ORIENTED RELIGIOUS EDUCATION IN SCHOOL. DEVELOPING RELIGIOUS COMPETENCE OF PUPILS (THE EXAMPLE OF SLOVAKIA)

Abstract

Contemporary Catholic religious education in schools is increasingly influenced by competency-based educational reforms that emphasize learning outcomes and pupils' holistic development. This article analyses the concept of religious competence as the central objective of school-based religious education, with reference to the educational reform introduced in Slovakia in 2023. Drawing on ecclesial documents and didactic theory, the study clarifies the distinction and complementarity between catechesis and religious education in school. Furthermore, it presents a structured model for the development of religious competence and outlines practical didactic steps for implementing a competence-oriented approach in religious education. The article argues that competence-oriented religious education strengthens the educational and ecclesial identity of the subject while enabling pupils to engage responsibly with faith, religion, and life in a pluralistic society.

Keywords: religious education, religious competence, catechesis, competency-based education, Catholic school teaching, Slovakia

Streszczenie

PERSPEKTYWY KOMPETENCYJNEJ EDUKACJI RELIGIJNEJ W SZKOLE. ROZWIJANIE KOMPETENCJI RELIGIJNYCH UCZNIÓW (PRZYKŁAD SŁOWACJI)

Współczesna katolicka edukacja religijna w szkołach jest w coraz większym stopniu pod wpływem reform edukacyjnych opartych na podejściu kompetencyjnym, które kładą nacisk na efekty uczenia się i holistyczny rozwój uczniów. W niniejszym artykule przeanalizowano pojęcie kompetencji religijnych jako głównego celu szkolnej edukacji religijnej w odniesieniu do reformy edukacyjnej wprowadzonej na Słowacji w 2023 r. Opierając się na dokumentach kościelnych i teorii dydaktycznej, w badaniu wyjaśniono różnice oraz komplementarność między katechezą a edukacją religijną w szkole. Ponadto przedstawiono ustrukturyzowany model rozwoju kompetencji religijnych i nakreślono praktyczne kroki dydaktyczne służące wdrożeniu podejścia zorientowanego na kompetencje w edukacji religijnej. Autor artykułu dowodzi, że edukacja religijna zorientowana na kompetencje wzmacnia tożsamość edukacyjną i kościelną przedmiotu, umożliwiając jednocześnie uczniom odpowiedzialne zaangażowanie się w wiarę, religię i życie w pluralistycznym społeczeństwie.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, kompetencje religijne, katecheza, edukacja oparta na kompetencjach, nauczanie w szkołach katolickich, Słowacja

Introduction

Religious education in schools is currently facing profound challenges arising from societal pluralization, secularization, and educational reforms focused on competencies rather than isolated content knowledge. In many European countries, including Slovakia, new national curricula emphasize the development of transferable and functional competencies that enable pupils to respond to real-life situations in a reflective and responsible manner.

Within this context, Catholic religious education must redefine its pedagogical self-understanding. It is no longer sufficient to transmit doctrinal knowledge or isolated religious facts. Instead, religious education must aim at fostering pupils' religious competence – that is, their ability to perceive, interpret, communicate, evaluate, and live religious meanings in their personal and social lives. This article explores the theoretical foundations and practical implications of competency-based religious education, with a particular focus on the Slovak educational reform.

1. School-Based Religious Education Is Not Catechesis

The identification of religious education in schools with catechesis was particularly evident in Slovakia in the 1990s – although it persists in the minds of many responsible for Catholic education even today – when religious education in schools was understood

as school catechesis. This was also reflected in various church documents, such as the *Pastoral and Evangelization Plan of the Catholic Church in Slovakia (2001–2006)*. It states that since 1991, catechetical activity has focused primarily on school catechesis, for which a curriculum and, gradually, textbooks and methodological guides for religious education have been developed for all grades of elementary school and the first two grades of secondary school¹. In this sense, school teaching is confused with catechesis, and at the same time, school teaching is intended to replace catechesis in the parish. This mistaken view was also reflected in the fact that preparation for the sacraments of initiation for children and young people (the sacraments of the Eucharist and Confirmation) was carried out in many parishes – and continues to be carried out today – exclusively through school religious education and not through targeted parish catechesis. That is why even today, religion teachers are still referred to as catechists in many official church documents in Slovakia. The reason for this mistaken view of religious education is not only the absence of a systematic concept of parish catechesis for children, young people, and especially adults, but also the historical background of the development of the relationship between catechesis and religious education in schools in our country.

It is important to note that in the actual Slovak context, we have begun to make a clear distinction between religious education in schools and catechesis in parish settings. While both are interconnected and complementary, they pursue different aims and employ distinct pedagogical approaches. Catechesis focuses on nurturing a personal relationship with Christ and fostering the maturation of Christian faith and life within the ecclesial community. In contrast, school-based religious education aims to provide systematic knowledge about Christianity and to support pupils in understanding religious traditions, symbols, and practices within a broader educational framework².

According to the *Directory for Catechesis*, failure to clearly distinguish between catechesis and religious education risks compromising the identity of both. As a school subject, Catholic religious education must adhere to the same academic rigor, structure, and methodological discipline as other subjects. Improvisation is particularly harmful in this field, and instructional goals must align with the educational mission of the school³.

2. The Context of Educational Reform in Slovakia

The Slovak national curriculum reform introduced in 2023 represents a paradigmatic shift from content-oriented teaching to competency-based education. Rather than prescribing detailed subject matter, the curriculum defines expected competencies that pupils should

1 Konferencia biskupov Slovenska, *Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej Cirkvi na Slovensku (2001–2006)*, access 16.01.2026, <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-konferencie-biskupov-slovenska/c/pastoracny-a-evanjelizacny-plan-katolickej-cirkvi-na-slovensku-2001-2006>.

2 Tibor Reimer, *Katechéza v súčasnej dobe. Podnety a výzvy nového Direktória pre katechézu* (Bratislava: Don Bosco, 2021), 43–55.

3 Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization, *Directory for Catechesis* (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2020), n. 313.

acquire by the end of each educational stage. These competencies form the conceptual backbone of the curriculum and provide continuity across educational cycles.

This reform moves away from rote memorization of isolated facts toward the systematic development of functional competencies, often described as *literacy*, which are essential for participation in contemporary society. For religious education, this shift implies that teaching is no longer organized around isolated themes but around the progressive and interconnected development of religious competencies. Content selection and instructional design must therefore consistently reflect their contribution to competency development⁴.

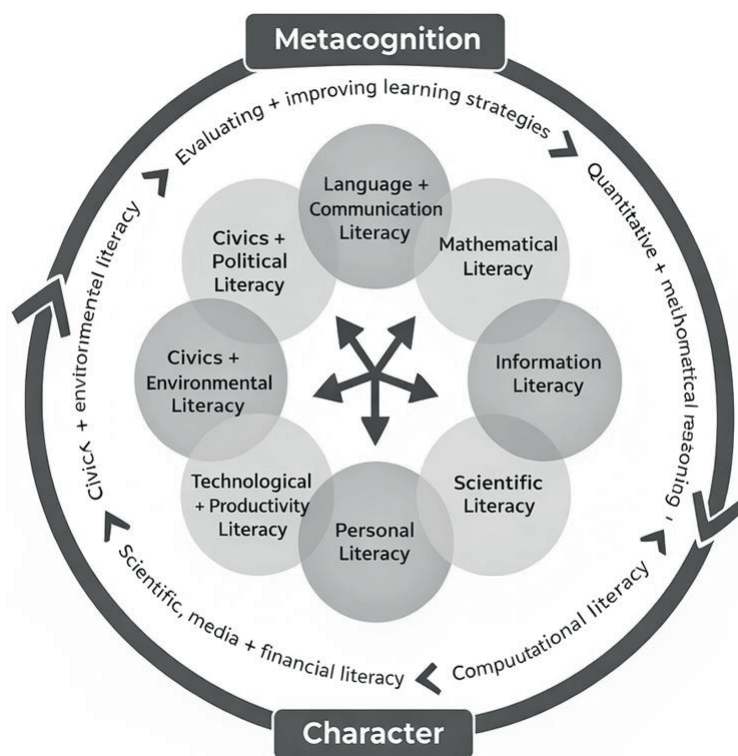


Diagram 1. Functional and cross-curricular literacies in the Slovak national curriculum. Source: Ministerstvo školstva, výskumu, vývoja a mládeže Slovenskej republiky, “Obrázok 3 Mapa doménových a priezgových gramotností v základnom vzdelávaní”, 5, in: *Štátny vzdelávací program pre základné vzdelávanie*, access 22.01.2026, https://www.minedu.sk/data/files/11808_statny-vzdelavaci-program-pre-zakladne-vzdelavanie-cely.pdf.

4 Branislav Pupala et al., *Vzdelávanie pre 21. storočie. Východiská zmien v kurikule základného vzdelávania* (Bratislava: ŠPÚ, 2022), 14–15.

The new Slovak national curriculum (2023) focuses on a shift towards functional literacy – the ability to understand, interpret, and apply knowledge in specific situations. A key element is the interconnection of teaching content and the development of cross-curricular literacies (reading, communication, social and emotional, digital, and others), which should be organically present in all subjects across the curriculum. The reform thus promotes the principle of cross-curricularity – the integration of knowledge, skills, and attitudes across educational areas, which should lead to the holistic development of pupils and connect school with life⁵.

The reform documents and guidelines point out that this is a paradigm shift in education: instead of “covering” topics, there will be a didactic selection of representative problems and tasks that support knowledge transfer, in-depth understanding, metacognitive processes, and pupil’s autonomy. Metacognition – the ability to be aware of, regulate, and reflect on one’s own learning – is becoming one of the main pillars of the new didactics, as it enables pupils to take responsibility for their learning, choose strategies, and evaluate their effectiveness⁶.

Part of this philosophy is an emphasis on school culture and ethos – mission, vision, relationships, rituals, rules, and ways of communicating that shape learning as much as the content of the curriculum. The guideline “School Culture and Ethos” emphasizes that reform is not just about plans and curricula, but about a shared sense of purpose and organizing the daily work of the school to support the learning community⁷.

3. Religious Competence as the Goal of Religious Education

Currently, religious education in schools is an integral part of school education. Confessional religious education allows pupils the freedom to know and profess their faith. According to the Education Act (No. 245/2008, §15), religious education is provided by registered churches and religious societies. Religious education is taught as one of the obligatory elective subjects, alternating with ethics education. The framework educational program for the subject of Catholic religious education is approved by the Conference of Bishops of Slovakia after consultation with the Ministry of Education. The law therefore guarantees denominational religious education. Catholic religion is understood as an educational subject that enables pupils to think and act responsibly in relation to religion and faith and contributes to the development of religious identity.

5 Ministerstvo školstva, výskumu, vývoja a mládeže Slovenskej republiky, “Obrázok 3 Mapa doménových a prierezových gramotností v základnom vzdelávaní”, 5, in: *Štátny vzdelávací program pre základné vzdelávanie*, access 22.01.2026, https://www.minedu.sk/data/files/11808_statny-vzdelavaci-program-pre-zakladne-vzdelavanie-cely.pdf.

6 Štefan Porubský, “Sprievodca koncepčnými zmenami v ŠVP”, access 16.01.2026, https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2024/09/Sprievodca_koncepcnymi_zmenami_v_SVP.pdf.

7 Marián Valent et al., “Kultúra a étos školy”, access 16.01.2026, https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/03/NIVAM_Kultura_etos_skoly.pdf.

Unlike previous educational programs, the new Slovak national curriculum for Roman Catholic Religious Education focuses not only on the content to be taught, but also on the expected religious competencies that pupils should acquire at the end of each cycle of elementary school. These competencies are the “heart” of the curriculum and the “common thread” that guides pupils’ learning through the individual cycles of primary school in the long term. For the planning of religious education, this means that topics are no longer taught and “ticked off” one by one. Rather, content and competencies are interconnected so that the religious competencies expected of pupils at the end are built up gradually and systematically. When selecting topics and content for lessons, consideration should therefore always be given to how the content and individual topics relate to individual religious competencies and how these competencies are developed⁸.

The key didactic question is therefore: how does religious education focused on the development of religious competencies “work”? How does this teaching differ from traditional religious education, which is focused on the content of learning? How can lessons be designed in which pupils acquire and develop religious competences? How does the “lesson plan” for religious education change? Does this changed view of teaching and learning have consequences for the roles of pupils and teachers and for their mutual interactions?

The central didactic question of competency-based religious education concerns the nature of learning itself: How do pupils acquire religious competence? How does competency-based instruction differ from traditional objective-driven teaching? What implications does this approach have for lesson planning, classroom interaction, and the roles of teachers and pupils?

Competency-based religious education does not fundamentally reinvent good teaching. Effective instruction has always been concerned with what pupils know and are able to do at the end of a learning process. However, this approach systematically shifts attention toward pupils’ learning processes and outcomes. It is learner-centered in the best sense, focusing not primarily on content delivery but on pupils’ ability to engage religiously with existential questions and everyday life situations⁹.

Competence-oriented religious education avoids the accumulation of “superficial” knowledge. It is always about the connection between knowledge, skills, and will. Pupils build their religious knowledge through specific learning situations and learn how to apply their knowledge in these situations. In religious education classes, they are given space to develop and apply religious competencies in relevant life situations.

Religious competence is understood as a comprehensive ability that integrates cognitive, motivational, volitional, and social dimensions. Pupils develop religious competence by acquiring religious knowledge, reflecting on it, applying it to concrete situations, and expressing their beliefs responsibly. Thus, religious education seeks to avoid the accumulation

8 Tibor Reimer, *Náboženská výchova ako rozvoj náboženských kompetencií* (Bratislava: Don Bosco, 2020), 137.

9 Tibor Reimer, *Spríevodca zmenami vo vzdelávacích oblastiach. Človek a spoločnosť. Rímskokatolícka náboženská výchova/náboženstvo* (Bratislava: NIVaM, 2025), 3–11.

of “inert knowledge” and instead emphasizes the dynamic interplay between knowing, being able, and being willing¹⁰.

Religious education can be understood as a complex, dynamic, and process-oriented form of education. It begins with religious perception – the ability to recognize and interpret religious phenomena in the world. This perception forms the basis for religious knowledge, which includes familiarity with core Christian beliefs, biblical texts, traditions, and the historical life of the Church.

Subsequently, pupils develop competencies in religious communication, learning to articulate religious questions, understand religious language, and express their own beliefs. Critical judgment and decision-making competencies enable pupils to evaluate religious and ethical issues responsibly. Finally, religious competence culminates in application and practice, encouraging pupils to act responsibly and to engage actively in social, communal, and religious life.

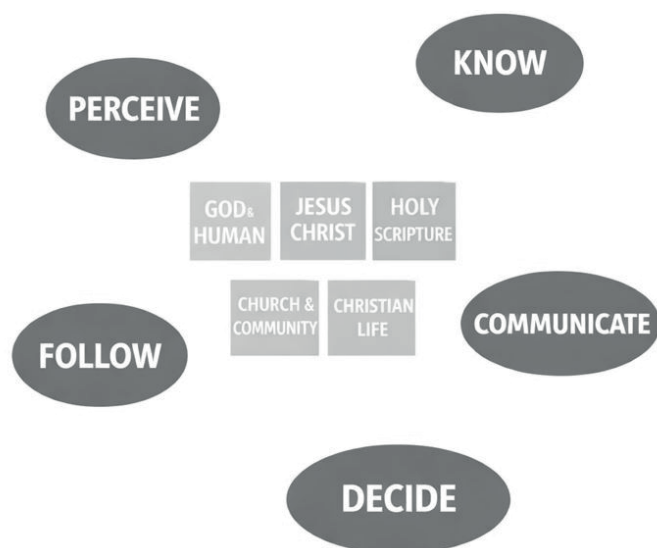


Diagram 2. The competency model of catholic religious education (Source: “Catholic Pedagogical and Catechetical Center, Kurikulum rímskokatolíckeho náboženstva/náboženskej výchovy (pre primárne, nižšie stredné, stredné a úplné stredné vzdelávanie) [Curriculum of Roman Catholic Religion/Religious Education (for primary, lower secondary, secondary and complete secondary education)], 10. marca 2020”, 4, dostęp 16.01.2026, <https://kpkc.sk/wp-content/uploads/2020/05/KURIKULUM-KATOLICKEHO-NAB-ZS-A-SS%CC%8C-def-verzia-ju%CC%81n-2020.pdf>).

Catholic religious education based on the competency model focuses on knowledge, skills, and attitudes. We distinguish between content areas and competencies. Knowledge is specified in content areas. These concretize the overall content of the Catholic faith.

¹⁰ Reimer, *Náboženská výchova ako rozvoj náboženských kompetencií*, 139–145.

The fundamental criterion here is not to cover the entire wealth of the faith, but to concentrate on the essential and central content of the faith. The competency model therefore has five content areas that represent the central content of the Christian faith: God and man – Jesus Christ – Holy Scripture – Church and sacraments – Christian life¹¹.

Five religious competencies in religious education develop the overall personality of the pupil: their ability to perceive reality in a religious way, to know religious knowledge, to understand and communicate religious language and language, to act according to their own religious convictions, and to express their faith in a religiously motivated life.

The aim of religious education is to develop religious competencies. Teachers of religious education use specific thematic units to deepen and develop individual content areas. This content helps pupils to acquire and develop specific religious competences through religious knowledge of individual thematic units. In this way, for example, pupils can perceive human desires for happiness and meaning in life. At the same time, they develop their knowledge of religion: they understand liturgy and the liturgical year, distinguish between sacraments and sacramentals, and assign the material and formal aspects to each sacrament. In religion classes, pupils also acquire the ability to communicate religiously: for example, they can describe the three-dimensionality of man or interpret and discuss biblical texts. At the same time, religious education develops the religious beliefs and decision-making of pupils. For example, they can distinguish between different ways of ethical decision-making and understand the Ten Commandments as the basic norm of human behavior. The final dimension of religious education is the religious competence of following. For example, pupils not only discuss with other pupils the importance of examining their conscience as part of the sacrament of reconciliation, but they can also apply it to their lives as a way of personal responsibility¹².

We understand learning as an individual process of construction, where the pupils themselves actively develop and expand their own abilities and acquire religious competence through basic knowledge. Religious knowledge is integrated into the context of everyday life and affects several dimensions of the pupils' lives. Knowledge therefore requires not only understanding and deepening, but also application in personal life¹³.

4. Implementing Competency-Based Religious Education in Educational Practice

Competency-based religious education requires systematic implementation in educational practice, along with continuous development, testing, reflection, optimization, and repeated application in teaching. This approach to instruction goes beyond the mere transmission

11 Reimer, *Sprievodca zmenami vo vzdelávacích oblastiach. Človek a spoločnosť. Rímskokatolícka náboženská výchova/náboženstvo*, 6.

12 Reimer, *Náboženská výchova ako rozvoj náboženských kompetencií*, 146.

13 Matthias Hahn, Andrea Schulte, „Kompetenzorientiert Religionsunterricht planen – aber wie?“, *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 13, 1 (2014): 125–139.

of information and emphasizes the development of pupils' skills, attitudes, and abilities that can be applied in real-life situations. The focus of the educational process shifts from the teacher as the bearer of knowledge to the pupil as an active subject of learning. Thus, the emphasis is not primarily on content itself, but on what the pupil should know, understand, be able to do, judge, or express at the end of the learning process¹⁴.

The following five steps constitute according to R. Möller a methodological framework for planning and implementing competency-based religious education. Each step reflects the competencies to be developed, based on which appropriate content is selected and didactically well-considered teaching and learning situations are designed. These situations enable pupils to meaningfully acquire, apply, and transfer the knowledge they have gained¹⁵.

4.1. Preparation and Initiation of the Learning Process

At the beginning of each teaching unit, it is essential to consciously and systematically prepare the learning process with a focus on supporting the development of pupils' religious competencies. This step includes linking competencies with content, identifying suitable teaching and learning situations, analyzing pupils' prior knowledge, and formulating clear instructional objectives.

Competency-based teaching presupposes a well-considered connection between specific religious competencies and the content or topics of instruction. Although the national curriculum defines performance and content standards, the task of linking them remains the responsibility of the teacher. Teachers should therefore begin by asking themselves: *Which of the five competencies do I intend to develop?* and *Which content or topic best supports the development of this competency?* Religious competencies are developed progressively throughout the entire period of primary education, and the content of religious education serves as a means for acquiring these competencies¹⁶.

Didactic practice shows that determining an appropriate approach to a topic in terms of developing a particular competency is not always straightforward. A single topic may be interpreted from different perspectives and pursued with different instructional goals. The content of religious education rarely serves the development of only one isolated competency; rather, it allows for the simultaneous development of several competencies. From a didactic perspective, their integrated development is therefore desirable, as together they constitute the overall aim of religious education – the development of religious literacy.

The competency-based focus seeks to integrate pupils' knowledge, skills, and attitudinal dispositions. The goal is not to impart superficial knowledge that is irrelevant to pupils' lives, but to guide them toward applying their learning when faced with real-life challenges.

14 Hilbert Meyer, *Was ist guter Unterricht?* (Berlin: Cornelsen, 2014), 23–24.

15 Rainer Möller, "Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell", in: Rainer Möller et al. *Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Exemplarische Unterrichtseinheiten* (Münster: Comenius-Institut, 2013), 3–11.

16 Hahn, Schulte, "Kompetenzorientiert Religionsunterricht planen – aber wie?", 130.

For this reason, authentic learning situations that enable pupils to actively connect new knowledge with their own experiences should be identified already at this stage. Lesson preparation also includes an analysis of pupils' existing knowledge, experiences, ideas, and value orientations – especially in relation to religious concepts, images of God, and existential questions¹⁷.

4.2. Designing and Accompanying Learning Pathways That Develop Religious Competencies

In accordance with educational standards, the thematic content of the teaching unit is then progressively addressed and developed. Competency-based teaching emphasizes the individuality of learners, their learning abilities, needs, and pace. A necessary condition is the provision of differentiated learning opportunities that allow pupils to follow their own learning pathways according to their developmental stage and current level of competence¹⁸.

The teacher creates a stimulating learning environment in which pupils engage actively, independently, and in a self-regulated manner. Through cognitively activating tasks, pupils constructively acquire knowledge and skills, while the teacher acts as a facilitator of learning and pupils cooperate with one another through social interaction.

However, an emphasis on individualized learning does not imply exclusive reliance on open forms of instruction. Research in pedagogy demonstrates that open, pupil-centered, and constructivist learning formats are not inherently more effective than teacher-led instructional approaches. Effective teaching requires a balanced combination of different methods. Consequently, competency-based instruction is characterized by the alternation of instructive and constructive phases of learning and teaching, employing a diverse range of instructional strategies, including individualized learning, whole-class instruction, and cooperative learning formats¹⁹.

4.3. Reflection on Learning and the Provision of Guidance

Reflection on learning should not be understood as a separate phase at the end of instruction, but as a continuous component of the entire learning process. Regular pauses for reflection may initially seem unfamiliar to both pupils and teachers; however, questions such as *What have I learned? How did I learn? What still needs further development?* foster deeper understanding of one's own learning²⁰.

17 Möller, "Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell", 5–6.

18 Porubský, "Sprivodca koncepčnými zmenami v ŠVP".

19 Möller, "Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell", 6–7.

20 "Metakognícia", 1–4, in: *Štátny vzdelávací program pre základné školstvo*, 715–719, access 16.01.2026, https://www.minedu.sk/data/files/11808_statny-vzdelavaci-program-pre-zakladne-vzdelavanie-cely.pdf.

Joint reflection serves several purposes. For teachers, it provides valuable insights into pupils' learning progress, motivation, and potential barriers to learning. For pupils, it supports the development of metacognitive abilities, helping them to become aware of their learning strategies and to set realistic learning goals. An integral element of this process is the individualized feedback provided by the teacher, which guides further learning development²¹.

4.4. Consolidation and Further Development of Religious Competencies

Competency-based religious education necessarily includes phases of repetition and consolidation. Only through regular practice, application, and transfer can knowledge and skills be sustainably acquired. The lack of systematic reinforcement in the past has often resulted in pupils retaining very little after many years of religious education²².

Religious education should therefore offer diverse forms of consolidation that encourage pupils to apply what they have learned in varying contexts, through different activities and from multiple perspectives. Religious competencies are developed gradually, with topics recurring throughout the different cycles of primary education, where they are expanded and deepened. This spiral approach enables teachers to build on existing competencies, reinforce them, and systematically advance pupils' religious literacy.

4.5. Evaluation of Learning

One of the key advantages of the competency-based approach in religious education is that it demonstrates the learnability of religious education. Clearly defined competencies describe what pupils should know and be able to do by the end of primary school. Assessment is an integral part of the learning process and should have a supportive rather than punitive character. The focus shifts from the question *What grade will I receive?* to *What have I learned?*

Formative assessment is emphasized, as it helps pupils understand their learning progress, learning strategies, and areas for further improvement. Assessment addresses not only the cognitive dimension of learning but also pupils' ability to think critically, apply knowledge, and connect learning with personal experience.

At the conclusion of a teaching sequence, it is appropriate to engage in open reflection on the learning process between teachers and schoolchildren. Feedback enhances the willingness of both parties to take responsibility for learning, reveals weaknesses in instructional planning, clarifies interactional problems and misunderstandings, and provides impulses for further collaborative work as well as for addressing individual pupils' learning needs and support options²³.

21 Möller, "Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell", 8.

22 Porubský, "Sprievodca koncepčnými zmenami v ŠVP".

23 Möller, "Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell", 11.

Summary – conclusion

Competency-based religious education represents a fundamental didactic shift that places pupils' learning processes at the center of instructional practice. It is not merely a methodological adjustment but primarily a matter of pedagogical attitude. When teachers trust pupils' capacities and recognize them as active participants in learning, they create opportunities for meaningful and individualized learning pathways.

By focusing on the development of religious competence, school-based religious education can contribute significantly to pupils' personal, moral, and spiritual growth. It enables them to engage responsibly with religious traditions, articulate their own beliefs, and orient their lives in a pluralistic society. In this way, competency-based religious education fulfills its educational mission within the framework of contemporary schooling.

Bibliography

- “Catholic Pedagogical and Catechetical Center, Kurikulum rímskokatolíckeho náboženstva/náboženskej výchovy (pre primárne, nižšie stredné, stredné a úplné stredné vzdelávanie) [Curriculum of Roman Catholic Religion/Religious Education (for primary, lower secondary, secondary and complete secondary education)], 10. marca 2020”, 4. Access 16.01.2026. <https://kpkc.sk/wp-content/uploads/2020/05/KURIKULUM-KATOLICKEHO-NAB-ZS-A-SS%CC%8C-def-verzia-ju%CC%81n-2020.pdf>.
- Hahn, Matthias, Andrea Schulte. “Kompetenzorientiert Religionsunterricht planen – aber wie?”. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 13, 1 (2014): 125–139.
- Konferencia biskupov Slovenska. *Pastoračný a evanjelizačný plán katolíckej Cirkvi na Slovensku (2001–2006)*. Access 16.01.2026. <http://www.kbs.sk/obsah/sekcia/h/dokumenty-a-vyhlasenia/p/dokumenty-konferencie-biskupov-slovenska/c/pastoracny-a-evanjelizacny-plan-katolickej-cirkvi-na-slovensku-2001-2006>.
- “Metakognícia”, 1–4, in: *Štátny vzdelávací program pre základné školstvo*, 715–719, access 16.01.2026, https://www.minedu.sk/data/files/11808_statny-vzdelavaci-program-pre-zakladne-vzdelavanie-cely.pdf.
- Meyer, Hilbert. *Was ist guter Unterricht?*. Berlin: Cornelsen, 2014.
- Ministerstvo školstva, výskumu, vývoja a mládeže Slovenskej republiky. “Obrázok 3 Mapa doménových a prierezových gramotností v základnom vzdelávaní”, 5. In: *Štátny vzdelávací program pre základné vzdelávanie*. Access 22.01.2026. https://www.minedu.sk/data/files/11808_statny-vzdelavaci-program-pre-zakladne-vzdelavanie-cely.pdf.
- Möller, Rainer et al. “Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Ein Planungsmodell”. In: *Kompetenzorientierter Religionsunterricht in der Grundschule. Exemplarische Unterrichtseinheiten*, 3–11. Münster: Comenius-Institut, 2013.
- Pontifical Council for the Promotion of the New Evangelization. *Directory for Catechesis*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- Porubský, Štefan. “Sprievodca koncepčnými zmenami v ŠVP”. Access 16.01.2026. https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2024/09/Sprievodca_koncepcnymi_zmenami_v_SVP.pdf.

- Pupala, Branislav et al. *Vzdelávanie pre 21. storočie. Východiská zmien v kurikule základného vzdelávania*. Bratislava: ŠPÚ, 2022.
- Reimer, Tibor. *Katechéza v súčasnej dobe. Podnety a výzvy nového Direktória pre katechézu*. Bratislava: Don Bosco, 2021.
- Reimer, Tibor. *Náboženská výchova ako rozvoj náboženských kompetencií*. Bratislava: Don Bosco, 2020.
- Reimer, Tibor. *Sprievodca zmenami vo vzdelávacích oblastiach. Človek a spoločnosť. Rímskokatolícka náboženská výchova/náboženstvo*. Bratislava, NIVaM, 2025.
- Valent, Marián et al. "Kultúra a étos školy". Access 16.01.2026. https://vzdelavanie21.sk/wp-content/uploads/2025/03/NIVAM_Kultura_etos_skoly.pdf.

Cytowanie chicagowskie:

- Reimer, Tibor. „Perspectives of Competence-Oriented Religious Education in School: Developing Religious Competence of Pupils (The Case of Slovakia)”. *Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie* 33 (2026): 157–169. DOI: 10.18276/skk.2026.33-08.

Cytowanie oksfordzkie:

- Reimer T. *Perspectives of Competence-Oriented Religious Education in School: Developing Religious Competence of Pupils (The Case of Slovakia)*. „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 33 (2026), s. 157–169. DOI: 10.18276/skk.2026.33-08.

Kamila Veverková

Charles University, Prague | Hussite Theological Faculty

ORCID: 0000-0003-4336-4376, e-mail: kamila.veverkova@htf.cuni.cz

RELIGIOUS EDUCATION IN THE CZECHOSLOVAK CHURCH BETWEEN THE PERIOD OF 1920–1931: A REFLECTION ON ITS HISTORICAL DEVELOPMENT

Abstract

This study deals with the issue of religious education in the Czechoslovak Hussite Church during its formation and initial institutional development. The introductory section provides an overview of the main authors (either as teachers or members) associated with the Czechoslovak Hussite Church who dealt with the issue of religious education both theoretically and practically. The main part of the study focuses on the historical development of religious education in the Czechoslovak (Hussite) Church during the years 1920–1931. It analyzes the formation of awareness of the necessity of religious education in the new church, Karel Farský's contribution to its conceptual anchoring, and the gradual promotion of unity in religious education. Attention is paid to the creation and development of textbooks, catechisms, and curricula, the importance of Alois Spisar, and changes in teaching practice in connection with the institutionalization of the church. The study shows that the development of religious education was closely linked to the formation of the identity of the Czechoslovak (Hussite) Church and its efforts to provide systematic and modern religious education.

Keywords: religious education, Czechoslovak Hussite Church, church formation and institutionalization, Karel Farský, Alois Spisar, textbooks and catechisms, church identity, 1920–1931

Streszczenie

WYCHOWANIE RELIGIJNE W KOŚCIELE CZECHOSŁOWACKIM W LATACH 1920–1931: REFLEKSJA EPOKOWA I ROZWÓJ HISTORYCZNY

Autorka artykułu porusza problematykę wychowania religijnego w Czechosłowackim Kościele Husyckim w okresie jego powstania oraz pierwszych przemian instytucjonalnych. W części wstępnej przedstawiono przegląd głównych autorów związanych pedagogicznie lub wyznaniowo z Czechosłowackim Kościołem Husyckim, którzy zajmowali się i zajmują problematyką wychowania religijnego zarówno w ujęciu teoretycznym, jak i praktycznym. Główna część opracowania poświęcona jest historycznemu rozwojowi wychowania religijnego w Kościele czechosłowackim (husyckim) w latach 1920–1931. Przeanalizowano w niej kształtowanie się świadomości potrzeby wychowania religijnego w nowym Kościele, wkład Karla Farskiego w jego koncepcyjne ugruntowanie oraz stopniowe wprowadzanie jednolitości wychowania religijnego. Uwagę poświęcono powstaniu i rozwojowi podręczników, katechizmów i programów nauczania, znaczeniu Aloisa Spisara oraz zmianom w praktyce nauczania związanym z instytucjonalizacją Kościoła. W niniejszym opracowaniu ukazano, że rozwój wychowania religijnego był ściśle powiązany z kształtowaniem tożsamości Kościoła czechosłowackiego (husyckiego) oraz jego dążeniem do systematycznego i nowoczesnego kształcenia religijnego.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, Czechosłowacki Kościół Husycki, powstanie i instytucjonalizacja Kościoła, Karel Farský, Alois Spisar, podręczniki i katechizmy, tożsamość Kościoła, 1920–1931

Introduction

The history of religious education in Czech theological and religious-pedagogical thought across the main Christian denominations has not yet been dealt with in the form of a comprehensive synthesis or systematic comparison. Religious education is usually developed in the Czech theological environment as part of practical theology and is also expressed from a broader historical and interdisciplinary context.

Theologian Ján Liguš, who works at the Hussite Theological Faculty of Charles University, defined catechetics as a practical-theological discipline that bases its broader perspective on model situations from the Old and New Testaments. He laid the foundations for a catechetical methodology based on biblical testimony as it was applied in church practice before and immediately after the Velvet Revolution in some Protestant churches and as it was formed within the framework of practical-theological professional discussions¹. He focused on guiding children in faith and towards faith in various religious and educational situations,

1 Ján Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka* (Brno: L. Marek, 2005), 154–164.

and therefore he was also interested in the skills of catechists, including their pedagogical, hermeneutical, and communication skills², always emphasizing the personal qualities of teachers and a living faith in Jesus Christ³.

His concept was continued by a number of his students, notably Noemi Bravená and Tomáš Butta. Noemi Bravená, a theologian working at the same institution, introduced the concepts of “the transcendence of children” and “the theological competence of children” into Czech religious education⁴. As a lecturer in the *Reading and Writing for Critical Thinking* (RWCT) program, she deals with pedagogical constructivism and its application to religious education in schools, families, and churches, focusing on various didactic applications to theological topics. On the importance of developing critical thinking, she says: “It is easier to get children to articulate their reflections on religion if they are used to not only talking about religious topics, but also thinking about them from multiple perspectives”⁵.

Tomáš Butta has long been systematically involved in the issue of religious education in the Czechoslovak Hussite Church. His approach builds on that of the older generation of teachers in the Hussite tradition. He is the author of a number of professional and methodological publications in the field of religious education⁶. As a Hussite theologian and an important representative of the Czechoslovak Hussite Church, he is involved in shaping the current concept of religious education in this church and anchoring it in its tradition and contemporary context.

1. The context of the emergence of religious education in the Czechoslovak (Hussite) Church and Karel Farský⁷

The beginnings of religious education in the Czechoslovak (Hussite) Church are closely linked to religious instruction in the Roman Catholic Church at the turn of the nineteenth and twentieth centuries. This developmental context is understandable, as the Czechoslovak (Hussite) Church was established in 1920 as the result of long-term reform efforts that had been developing since the second half of the nineteenth century and at the same time

2 Ján Liguš, Noemi Bravená, Ludvík Dřimal, Pavel Kolář, Alena Špačková et al., *Prakticko-teologické aspekty mezilidské komunikace* (Sokolov: Flavia Viera, 2019), 57.

3 Ján Liguš et al. *Religious Education and Teaching* (Brno: L. Marek, 2005), 84–89, 154–164.

4 Noemi Bravená, “Do Not Be Concerned Only About Yourself...” *Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child’s Personality*, trans. Angelo Shaun Franklin, *Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie* Band 43, hrsg. Petra Freudenberger-Lötz (Kassel: Kassel University Press, 2019), 59–68.

5 Noemi Bravená, *Teologie dětí – vznik, definice, základy metodologie a oborové didaktiky* (Praha: HTF UK, 2021).

6 Tomáš Butta, *Kapitoly z katechetiky. Nástin náboženské výchovy a vzdělávání* (Praha: Husův institut teologických studií, 2018).

7 In 1971, the Czechoslovak Church adopted the epithet “Hussite”. In the following text, I use the name Czechoslovak Church when referring to the form of the church prior to 1971.

as the concrete realization of the principle of the ever-reforming church (*ecclesia semper reformanda*). The Catholic modernist movement had a fundamental influence on its formation, with the establishment of the independent Czechoslovak Republic providing the decisive historical and social framework⁸.

Karel Farský was a key figure in the newly founded national church. A priest, theologian, and educator, he influenced, among other things, teaching activities in the early days of the new church. He wrote catechetical works, including, for example, *Československý katechismus* (Czechoslovak Catechism) and *Biblickou dějepravu – starozákonní* (Old Testament Biblical History)⁹.

From the very beginning, the Czechoslovak Church was aware of the importance of religious education. It understood religious education in the broadest sense of the word, not only as catechesis, but as education in which everyone should participate, that is, believers, families, and the Christian community. This significantly reflected the principle of the priesthood of believers, a doctrine which became one of the defining principles of the church. In her article from March 1928¹⁰, Kučerová reflects on Farský's conviction about the fundamental importance of education for the formation of the human personality and the broader social framework. Farský perceived education as a fundamental and long-term process that has a deeper meaning than simply imparting knowledge or disciplinary guidance. He takes a strict stance against the teaching practices of Catholic catechists, "for no authoritarianism, however infallible – at that at the very least – can replace the art of education and academic training"¹¹. In education, it is the personality of the teacher that is decisive, not the external means of education. The personal example of the educator is determinative since it is pedagogically effective, unlike commands, prohibitions, or punishments. Teachers should work primarily on themselves in terms of moral and personal growth, and their educational influence should be non-violent and indirect, based on the authority of their personality rather than their function as teachers. "The disrespect of pupils towards their teacher must not be attributed solely to the depravity of the pupils, as is customary in the Roman Catholic Church. Experience teaches us that a good teacher is rewarded with gratitude and love"¹². In Farský's concept of education and didactics, we see a clear departure from the Catholic concept of education and a shift towards the tradition represented in history primarily by the thinking of the theologian, teacher, and bishop of the Unity of the Brethren, Jan Amos Komenský. Let us recall that Comenius started from the conviction that man was created in the image of God, whereby he does not

8 For more information, see the anthology: Kolektiv autorů, *90. let Církve československé husitské* (Praha: Církev československá husitská, 2010).

9 The publication of *Biblické dějepravy – novozákonní* (Biblical History: The New Testament) did not take place. For more on Farský, see: Miloslav Kaňák, *Dr. Karel Farský* (Prague: Blahoslav, 1951).

10 Článek Marie Kučerová, "Několik myšlenek o pedagogických zásadách a učitelské činnosti dra Karla Farského", *Školská hlídka* 2, 7 (1928): unpaginated, introductory page.

11 Kučerová, "Několik myšlenek o pedagogických zásadách a učitelské činnosti dra Karla Farského".

12 Farský's words from the work *Přelom*. Quoted according to Kučerová, "Několik myšlenek o pedagogických zásadách a učitelské činnosti dra Karla Farského".

understand sin as a complete falling away from God, but as a distortion of this image. The image of God in man is not destroyed, but only obscured, and it is therefore possible to approach it again. In Comenius's conception, the key means of this renewal is education, which enables the gradual correction of man and his return to his original destiny. Human free will and the individual's own efforts play an essential role in this process¹³, as well as didactic methods, personality, and the lifelong education of teachers. In these respects, Comenius is very modern and ahead of his time. Some of his ideas can also be found implicitly in Farský's educational reflections. In addition to Karel Farský, theologians such as Alois Spisar, Rudolf Urban, and Jaroslav Halbhuber dealt with issues of religious education in the early days of the church. The ideas of religious education were extremely lively among the teachers of the Czechoslovak Church, which was reflected in their efforts to hold regular meetings and systematically offer deliberations on this issue in a professional manner. The teachers of religion of the Czechoslovak Church joined together in a professional association called *Spolek učitelů náboženství Církve československé* (*The Association of Teachers of Religion of the Czechoslovak Church*). The association was established in 1927 and its activities included publishing the magazine *Idea* between 1931 and 1942¹⁴.

2. Alois Spisar and the ideological foundations of religious education

The fundamental issues of the early period of religious education were the ideological unity of religious teaching, the creation of textbooks and curricula, and education, including the legal status of religious education teachers. In 1927, Alois Spisar stated in his article¹⁵ that religious teaching in the Czechoslovak Church was inconsistent and emphasized the need for its ideological and methodological consolidation. Spisar pointed out that despite the significant development of the church since its establishment, no unified concept of religious education or corresponding textbooks had yet been created, leading to fragmentation in interpretation and differences in content and approach between individual teachers. This situation is perceived as unsustainable, especially in view of the Church's educational responsibility towards young people. "But I just want to seriously point out that it is high time for all those who care about the Church and who have the ability and duty to care for the future of the Church to get to work and provide religion teachers and children with textbooks for religious education"¹⁶. According to Spisar, ideological unity in teaching is a necessary prerequisite for the creation of quality textbooks.

13 The ultimate expression of this concept is Comenius' project for the universal reform of human affairs, formulated in his work *Obecná porada o nápravě věcí lidských*. Compare: Kamila Veverková, "Myšlenky Komenského jako inspirace pro vzdělávání v současnost", in: *Blahoslav 2022. Rodinný Kalendář Církve Československé Husitské*, ed. Olga Nytrová (Praha: Církev československá husitská, 2022), 59–60.

14 According to: Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 122.

15 Alois Spisar, „Ideová jednota výuky náboženské v ČČS a učebnice“, *Školská hlídka* I, 1 (1927): 2.

16 Spisar, „Ideová jednota výuky náboženské v ČČS a učebnice“, 2.

And this has already been done in principle. This principle is the definition of religion, Christianity, and the Church in the spirit of the theology of the Czechoslovak Church. He refers to the early Christian Church, whose “doctrine developed and yet was still taught to them. The people, even in schools. So shall we. We will develop and yet teach. We need textbooks written from a unified standpoint and in one spirit. And that is possible”¹⁷. Spisar directly encourages the Association of Catechists to make a decisive appeal to the Central Council of the Czechoslovak Church to write textbooks for the entire church for elementary, secondary, and municipal schools. These textbooks should not be the result of individual initiatives, but rather the collective work of catechists. Spisar rejected the adoption of older models and emphasized the need for teaching in line with the spirit of the Czechoslovak Church. Spisar’s text is one of the fundamental efforts to systematize and institutionalize religious education in the Czechoslovak Church, which should be ideologically unified, pedagogically thought out, and organizationally managed so that it can fulfil its educational and spiritual goals.

3. Alois Spisar and the issue of education and the legal status of teachers

Another area that the young church had to deal with in the context of religious education was the question of the education and legal status of religious teachers. An important source on this issue is Alois Spisar’s paper presented at the Synod of Clergy¹⁸. Spisar rejected the view that religious education teachers, catechists, could work long-term without adequate education. He admits that in the early days of the Czechoslovak Church, a provisional solution was adopted out of necessity, whereby even people with insufficient qualifications were allowed to teach, but this situation was considered temporary and unsustainable. The catechetical office is placed on an equal footing with other spiritual services and should not be considered inferior. Spisar demanded that catechists have: a general education corresponding to that of teachers at the schools where they work, a theological education that enables them to truly teach religion, not just formally lecture, and methodological and pedagogical training, especially in the field of pedagogy and the methodology of religious education. A catechist does not have to be a clergyman, but “must be educated in general, theological, and methodological terms”¹⁹. Spisar demanded the creation of a unified system of examinations and approvals for catechists, according to the type of school (elementary, middle, high). Without passing these exams, a catechist should not be granted definitive ecclesiastical authorization to teach. He proposed a comprehensive catechetical concept that included the creation of catechetical commissions at church offices, regular monitoring

17 Spisar, „Ideová jednota výuky náboženské v ČČS a učebnice“, 2.

18 Published in *Školská hlídka*. Alois Spisar, „Vzdělání a právní postavení učitelů náboženství v ČČS“, *Školská hlídka* 1, 41 (1927): 14–15.

19 Spisar, “Vzdělání a právní postavení učitelů náboženství v ČČS”, 14–15.

of teaching through classroom observations, and the obligation for catechists to report on their activities (i.e., the number of students, the scope of teaching, the attendance at church services, and the textbooks used). The aim of this concept was to eliminate randomness and ensure a uniform level of religious education. Spisar also pointed out the unclear and inadequate legal status of religious teachers in the Czechoslovak Church. He paid particular attention to the issue of revoking ecclesiastical authorization, which must not be done arbitrarily. He explicitly demanded that catechists could not be deprived of their authorization without prior investigation, hearing, and decision by the competent authority, that rules for disciplinary proceedings be clearly established, and that catechists have the possibility of legal protection against church authorities. Spisar also dealt with the issue of financial and social security for catechists. He demanded that the Church strive to equalize salaries and to include previous catechetical service in both church and public security systems²⁰.

4. Examination regulations of the Czechoslovak Church, 1927

One of the first examination regulations was *the Examination Regulations for Teacher Qualifications to Teach Czechoslovak Religion in Elementary and Secondary Schools in the Diocese of West Bohemia (Prague), which was approved on November 5, 1927, as binding for both Examiners and Candidates*²¹. These examination regulations were published in *Školská hlídka* in January 1928²². It mainly concerns the organization, content, and control of religious education in the Czechoslovak Church and the qualification requirements for teachers of religion. It defines the areas that make up the professional training of catechists, namely biblical studies, doctrine, ethics, general and Czech church history, pedagogy, psychology, didactics, liturgy, and school regulations²³. It also includes recommended textbooks and study literature, often with references to the works of Karel Farský²⁴. A significant part is devoted to examinations of competence to teach religion in general and municipal schools. The conditions for admission to the examination, its course, the content of the individual examination areas, and the evaluation scale are specified²⁵. The examinations were usually oral, conducted before a special examination committee, among whose members we find the names of prominent theologians such as Alois Spisar,

20 Spisar, "Vzdělání a právní postavení učitelů náboženství v ČČS", 15.

21 It was approved at the plenary meeting of the diocesan council in Prague on November 5, 1927.

22 Jan Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)“, *Školská hlídka* 2, 5 (1928): 30–32.

23 Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)“, 31–32.

24 Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)“, 32.

25 Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)“, 30–31.

František Kovář, and František Kalous²⁶. The certification of religion teachers, which is awarded on the basis of exam results, is regulated, and its levels (“excellent”, “competent”) are defined. The consequences of failure and the possibility of retaking the exam are also described²⁷.

5. The supervision of religious education and the responsibility of teachers

The same issue of *Školská hlídka* also published a supervision of Czechoslovak religious education which set rules for the performance of religious education, its control, and the responsibility of teachers²⁸. Religious education was to be conducted exclusively “in the spirit and intent of the Church”²⁹ and only “on the basis of approved curricula, textbooks, and teaching aids”³⁰. Teachers were required to “prepare properly” for lessons³¹, adhere to the established timetable, and begin lessons at the appointed time. Timetables and overviews of classes taught are to be sent regularly to the diocesan council. Teachers’ obligations in the event of absence or extraordinary obstacles to teaching are specified and must be reported in a timely manner to the spiritual administration and the school. Teachers are also required to report their entry into service to the relevant church and school authorities. The obligation of teachers to strive for trust, respect, and a loving relationship with children and parents is emphasized³². The second part of the text is devoted to the supervision of religious education³³. The supreme supervision is exercised by the bishop of the diocese and the church inspector, or where appropriate, by authorized parish priests. Supervision includes classroom observation, checking compliance with the curriculum, and discipline in teaching. If deficiencies are found, teachers are first warned and asked to make corrections; repeated violations are followed by further measures. Disciplinary proceedings and the levels of punishment that the diocesan council may impose are also defined. These include reprimands, warnings, transfers to a worse position, temporary suspension, or permanent suspension. The penalties imposed are recorded in the teacher’s qualification records³⁴.

26 Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)”, 32.

27 Roháček, „Zkušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecézi západočeské (pražské)”, 30–31.

28 Josef A. Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, *Školská hlídka* 2, 5 (1928): 33. The proposal was approved at a plenary meeting of the diocesan council in Prague on November 5, 1927.

29 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

30 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

31 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

32 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

33 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

34 Černý, „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”, 33.

6. A religious educational curriculum

Since the Czechoslovak Church wanted to work methodically and systematically in the field of religious education, it was necessary to develop a religious educational curriculum for elementary, middle, and high schools. The need for a curriculum was closely related to the requirements for religious education formulated shortly after the establishment of the Czechoslovak Church by the aforementioned Alois Spisar. By 1931, the teachings of the Czechoslovak Church had taken shape, but there was an effort to define the curriculum. In practice, this resulted in guidelines for the direction of religious education.

As early as 1921, the church newspaper *Český zápas* published a school curriculum³⁵ designed by Karel Farský³⁶. Farský's religious education curriculum is based on the framework of Catholic religious education in nineteenth-century schools, whose inspiration is evident in its structure, but Karel Farský significantly expanded and revised its content for the needs of the new church³⁷. The curriculum was organized according to the principle of gradual progression, with individual topics returning at a higher level of understanding throughout the school year. In elementary school, first-grade instruction focused on basic Christian concepts and the significance of major holidays, especially Christmas and Easter. In the second grade, the Old Testament was studied, and in the third grade, the New Testament and the sacraments. The fourth grade focused on doctrine, especially the interpretation of the Nicene-Constantinopolitan Creed and a basic overview of Czech church history, while in the fifth grade, the core of the teaching was morality based on the Ten Commandments³⁸. In lower grades at municipal schools, the curriculum of elementary schools was expanded and systematized, while upper grades focused on Czech church history, world religions, and the history of Christianity. Secondary school education built upon these thematic areas by further deepening them in broader historical and theological contexts³⁹. Another was the curriculum *Osnovy náboženského vyučování církve československé pro školní rok 1925–1926* (*Curriculum for Religious Education of the Czechoslovak Church for the 1925–1926 School Year*) proposed by Kalous, Roháček, and Šimšík in 1925. They do not represent a separate concept of religious education, but essentially only the layout of Farský's *A Biblical Reader I: The Old Testament*. Other religious topics are only marginally represented in them⁴⁰.

In 1927, another curriculum was drawn up, which served at the time as a practical framework for religious work in schools and was used as a practical aid for teaching⁴¹.

35 Karel Farský, *Vyučovací osnova náboženská v církvi československé z r. 1920–1921* (Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo Církve československé, 1921).

36 An overview of Farský's significance is provided by Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 122–123.

37 Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 122–123.

38 Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 122.

39 According to: Liguš et al., *Náboženská výchova a výuka*, 122.

40 According to: Jaroslav Halbhuber, "Curriculum of the Czechoslovak Church for elementary, middle, and secondary schools", *Náboženská revue Církve československé* 8 (1936): 35.

41 This was the Antonín Hradec, "Osnovy náboženské výuky ČČS pro únor", *Školská hlídka* 1, 1 (1927): 2–3. According to: Jaroslav Halbhuber, „Učebné osnovy náboženství čl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, *Náboženská revue Církve československé* 8 (1936): 35.

In 1930, Jaroslav Halbhuber prepared a curriculum that he designed with regard to the current social and educational conditions⁴². In his article from 1938, Halbhuber states that only Karel Farský's curriculum also included teaching in secondary schools and that none of the curricula published at that time had been approved by the Central Council of the Czechoslovak Church. They were recommended for teaching, but not mandatory⁴³.

The Czechoslovak Church's religious education curriculum was published monthly in *Školská hlídka*⁴⁴, a supplement to the magazine *Český zápas*. It was generally conceived thematically and chronologically, with a strong focus on biblical narratives, the person of Jesus Christ, and the ethical and educational dimensions of religion⁴⁵. In the lower grades of elementary schools, narrative and pictorial elements predominate, introducing the basic events of Jesus's life⁴⁶, his actions, relationships with people, and basic moral attitudes such as love for one's neighbour, helping the weak, and sacrifice. In higher grades, the content of teaching is expanded to include a deeper reflection on religious life, the history of salvation, and moral issues, including the relationship of the individual to society, justice, responsibility, and criticism of evil. The prophetic tradition, an emphasis on social ethics, and the connection between faith and practical action occupy an important place here. Teaching gradually moves from biblical stories to more general religious, cultural, and social topics⁴⁷. The curriculum for secondary schools places greater emphasis on symbolism, liturgy, the history of Christianity, and moral teaching, including a look at the historical forms of the church. A characteristic feature here is the effort to link religious teaching with general cultural education and the thinking of the time⁴⁸.

7. The codification of religious educational content: the document *Učení náboženství křesťanského (Teaching the Christian Religion)*

In 1931, the Church Council of the Czechoslovak Church adopted the document *Teaching the Christian Religion for Believers of the Czechoslovak Church*, which systematically defined the content of religious education for national and secondary schools⁴⁹.

42 *Učební osnova náboženské výuky církve československé pro národní školy (The Curriculum for Religious Instruction of the Czechoslovak Church for National Schools)*. According to: Halbhuber, „Učební osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, 36.

43 Compare: Halbhuber, „Učební osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, 36.

44 This is a unique source on the history of religious education in the Czechoslovak (Hussite) Church.

45 As an example, I will use the curriculum from February 1927, which was drafted by Antonín Hradec. Compare: Hradec, „Osnovy náboženské výuky ČČS pro únor“, 2–3.

46 An example is Jesus' stay in the desert. Compare: Hradec, „Osnovy náboženské výuky ČČS pro únor“, 2.

47 Examples include the topics: idolatry, images and statues in religious life, new people, new ideas. Compare: Hradec, „Osnovy náboženské výuky ČČS pro únor“, 2.

48 Topics such as: the reign of the wise Solomon, the Popes in Avignon, the decline of the Christian spirit. Compare: Hradec, „Osnovy náboženské výuky ČČS pro únor“, 3.3.

49 Halbhuber, „Učební osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, 34–39.

This document was prepared under the leadership of Alois Spisar and František Kalous. In connection with Alois Spisar's role in the adoption of the doctrinal document, it should be emphasized that his work in the field of religious education did not end there. Spisar subsequently played a significant role in the creation of other religious textbooks and doctrinal texts⁵⁰.

This step was followed in 1932 by the adoption *A Framework for the Curriculum for Religious Instruction and Education of the Czechoslovak Church*, which was prepared by the school commission of the Central Council of the Czechoslovak Church and approved by the Central Council of the Church. This curriculum became a binding standard for religious education and formed the basis for the subsequent creation of religious education textbooks⁵¹. According to the 1932 curriculum, religious education in the Czechoslovak Church was divided according to school levels and progressed from elementary religious instruction to a more systematic explanation of doctrine, morality, and liturgy. In elementary school, teaching in the lower grades focused on basic religious concepts and biblical images from the Old and New Testaments, supplemented by an overview of the history of Christianity with a special emphasis on the Czech environment. In the higher grades, the focus shifted to the beginnings of the doctrine and morals of the Czechoslovak Church and to an introduction of the liturgy. At secondary school, teaching focused on a more systematic selection from the Old and New Testaments, doctrine, moral teaching, and liturgy, supplemented by a brief overview of the history of religion and Christianity. Secondary school education built on this content by deepening it, especially in the area of religious studies and apologetics of the religious views of the Czechoslovak Church. Part of the teaching at all levels also included prayers, religious poetry, singing of hymns and church songs, reading religious literature, and occasional participation in worship services and sacraments⁵².

8. The first religious textbooks of the Czechoslovak Church

The issue of religious textbooks was not systematically addressed in the Czechoslovak Church from the outset. The first religious textbook in the Czechoslovak Church was *The Czechoslovak Catechism*, which was intended for young people and believers of the church and compiled by Karel Farský and František Kalous. The publication was approved by the diocesan councils of Prague and East Bohemia and published in 1922 in Příbram⁵³.

50 For example: Alois Spisar, *Křesťanská věrouka v duchu církve československé pro školy měšťanské a střední* (Praha: Ústřední rada církve československé, 1932).

51 According to: Halbhuber, „Učebné osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, 36.

52 According to: Halbhuber, „Učebné osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední“, 36–37.

53 Jaroslav Halbhuber, „Učebnice československého náboženství“, *Náboženská revue Církve československé* 8 (1936): 99.

At Farský's initiative, a draft textbook entitled *Christian Religious Instruction for Believers of the Czechoslovak Church* was prepared in 1929 and expanded by František Kalous and Alois Spisar. After minor revisions, the text was adopted in 1931 by the Czechoslovak Church Assembly as the basis for religious teaching. According to contemporary evaluations, both textbooks were used primarily by teachers and were later replaced by newer educational texts⁵⁴.

The question of the relationship to the catechism in the early period of the Czechoslovak Church represents a remarkable aspect of its religious and educational concept. The importance of the catechism within the Roman Catholic tradition is indisputable, and the emergence of the Czechoslovak Church is closely linked to the environment of Catholic modernism. In the initial phase of its existence, the Czechoslovak Church did not reject the catechism as a form and method of teaching, but accepted and used it. However, the catechism soon became the subject of debate regarding its suitability as a means of religious instruction and education. In later periods, the religious textbooks of the Czechoslovak Church gradually moved away from the catechism form, and in the 1931 publication *Teaching the Christian Religion*, this method was completely abandoned. This catechism itself was an expression of radical liberalism and aroused opposition both in other churches and in the Czechoslovak Church itself. Radical liberalism was one of the orientations of the new church, but this direction was soon abandoned.

Another important publication was *A Biblical Reader I: The Old Testament*, written by Karel Farský. The textbook was approved by the Ministry of Education and National Enlightenment in 1925 and published in the same year. It contained retold biblical accounts from the Old Testament written in understandable language and with the author's attempts to preserve the biblical wording or at least the biblical style. The biblical stories were often interpreted on a historical basis, which led to their partial deviation from the traditional biblical narrative and to the local reworking of some of the stories⁵⁵.

The textbook *Seménka, náboženská prvouka Církve československé (Seeds: A Religious Primer of the Czechoslovak Church)*⁵⁶, compiled by Jaroslav Halbhuber and illustrated by Eduard Neumann, was approved by church and state authorities in 1928. It was intended primarily for the youngest children, and its language and content corresponded to their mental level, while later editions were expanded to include more advanced pupils. Thanks to repeated editions with expanded content, it became one of the most widely used religious textbooks in the Czechoslovak Church⁵⁷.

54 Halbhuber, „Učebnice československého náboženství“, 99.

55 According to: Halbhuber, „Učebnice československého náboženství“, 100.

56 The Czechoslovak Hussite Church continued this tradition and in 2019 published a textbook entitled *Kořínky víry (Roots of Faith)*. Compare: Vladimíra Marková, Jana Krajčířiková, Tomáš Butta, Zdeněk Kučera, Anna Radová, Oldřich Nováček, *Kořínky víry. Učebnie náboženství (Roots of Faith: A Textbook on Religion)* (Prague: Czechoslovak Hussite Church, 2019).

57 According to: Halbhuber, „Učebnice československého náboženství“, 101.

Conclusion

Religious education in the Czechoslovak (Hussite) Church was shaped by the extraordinary conditions of the newly established Czechoslovak Republic. Although the state created relatively favorable conditions for the existence of the new church and its establishment was accompanied by considerable social enthusiasm, the Czechoslovak Church also had to cope with mistrust and resistance from part of society and traditional church structures. In this context, the issue of education and religious instruction was a key area in which the church could not afford to fail.

A number of important figures were involved in the formation and gradual consolidation of religious education, with Karel Farský and Alois Spisar playing a key role in the first decade of the Church's existence, that is, until 1931. Their theological and teaching activities significantly influenced the form of religious education and contributed to its institutional and content-related anchoring.

In its early days, the Czechoslovak Church was forced to partially adopt some of the proven forms of the Roman Catholic tradition, typically the catechism form of teaching, from which it gradually moved away. Ideologically, it drew on the Reformation tradition in the field of religious education and was also oriented towards the intellectual and didactic legacy of Jan Amos Komenský. The first decade of the Church's existence can thus be characterized as a period of searching for suitable forms, methods, and a firm foundation for religious education. During this time, the first curricula, textbooks, and examination regulations were created. The adoption of the document *Teaching of the Christian Religion for Believers of the Czechoslovak Church* in 1931 was a fundamental milestone that led to the stabilization, systematization, and professionalization of religious education as an important area of church work. Radical liberalism was abandoned, and theology gradually moved toward biblical foundations.

The development of religious education was closely linked to the genesis of the church itself, whose establishment was marked by reform efforts and separation from the Roman Catholic Church, and became one of the key means of shaping its identity.

Bibliography

- Bravená, Noemi. *Teologie dětí – vznik, definice, základy metodologie a oborové didaktiky*. Praha: HTF UK, 2021.
- Bravená, Noemi. "Do Not Be Concerned Only About Yourself..." *Transcendence and Its Importance for the Socialization and Formation of a Child's Personality*. Beiträge zur Kinder- und Jugendtheologie Band 43, hrsg. Petra Freudenberger-Lötz. Kassel: Kassel University Press, 2019.
- Butta, Tomáš. *Kapitoly z katechetiky. Nástin náboženské výchovy a vzdělávání*. Praha: Husův institut teologických studií, 2018.

- Černý, Josef A. „Vyučování náboženství československému a dozor k němu”. *Školská hlídka* 2, 5 (1928): 33.
- Farský, Karel. *Vyučovací osnova náboženská v církvi československé z r. 1920–1921*. Praha: Tiskové a nakladatelské družstvo Církve československé, 1921.
- Halbhuber, Jaroslav. „Učebné osnovy náboženství čsl. církve pro školy obecné, měšťanské a střední”. *Náboženská revue Církve československé* 8 (1936): 34–39.
- Halbhuber, Jaroslav. „Učebnice československého náboženství”. *Náboženská revue Církve československé* 8 (1936): 98–102.
- Hradec, Antonín. „Osnovy náboženské výuky CČS pro únor”. *Školská hlídka* 1, 1 (1927): 2–3.
- Kaňák, Miloslav. *Dr. Karel Farský*. Praha: Blahoslav, 1951.
- Kolektiv autorů. *90. let Církve československé husitské*. Praha: Církev československá husitská, 2010.
- Kučerová, Článek Marie. „Několik myšlenek o pedagogických zásadách a učitelské činnosti dra Karla Farského”. *Školská hlídka* 2, 7 (1928): nepaginováno, úvodní list.
- Liguš, Ján et al. *Náboženská výchova a výuka*. Brno: L. Marek, 2005.
- Liguš, Ján, Noemi Bravená, Ludvík Dřímál, Pavel Kolář, Alena Špačková et al. *Prakticko-teologické aspekty mezilidské komunikace*. Sokolov: Flavia Viera, 2019.
- Marková, Vladimíra, Jana Krajčíříková, Tomáš Butta, Zdeněk Kučera, Anna Radová, Oldřich Nováček. *Kořínky víry. Učebnice náboženství*. Praha: Církev československá husitská, 2019.
- Roháček, Jan. „Zkoušební řád pro zkoušky učitelské způsobilosti k vyučování náboženství československého na školách obecných a měšťanských v diecési západočeské (pražské)”. *Školská hlídka* 2, 5 (1928): 30–32.
- Spisar, Alois. „Ideová jednota výuky náboženské v CČS a učebnice”. *Školská hlídka* 1, 1 (1927): 2.
- Spisar, Alois. „Vzdělání a právní postavení učitelů náboženství v CČS”. *Školská hlídka* 1, 41 (1927): 14–15.
- Spisar, Alois. *Křesťanská věrouka v duchu církve československé pro školy měšťanské a střední*. Praha: Ústřední rada církve československé, 1932.
- Veverková, Kamila. „Myšlenky Komenského jako inspirace pro vzdělávání v současnosti”. In: *Blahoslav 2022. Rodinný Kalendář Církve Československé Husitské*, ed. Olga Nytrová, 58–64. Praha: Církev československá husitská, 2022.

Cytowanie chicagowskie:

- Veverková, Kamila. „Religious education in the Czechoslovak Church between the period of 1920–1931: a reflection on its historical development”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 171–184. DOI: 10.18276/skk.2026.33-09.

Cytowanie oksfordzkie:

- Veverková K. *Religious education in the Czechoslovak Church between the period of 1920–1931: a reflection on its historical development*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 171–184. DOI: 10.18276/skk.2026.33-09.

Historia

History

Viktoria Bilyk

Wołyński Uniwersytet Narodowy im. Łesi Ukrainki, Łuck, Ukraina | Волинський національний
університет імені Лесі Українки, г. Луцьк, Україна
ORCID: 0000-0002-1788-6704, e-mail: Bilyk.Viktoria@vnu.edu.ua

ŁUCKI GRECKO-UNICKI KONSYSTORZ KOŚCIELNY POD KONIEC XVIII I W LATACH 20. XIX WIEKU: SKŁAD I PODSTAWY PRAWNE FUNKCJONOWANIA

Streszczenie

W artykule, na podstawie analizy materiałów archiwalnych, aktów prawnych i badań naukowych, przedstawiono proces kształtowania się struktury Kościoła grecko-unickiego na Prawobrzeżnej Ukrainie siłą włączonego do Imperium Rosyjskiego. Szczególną uwagę poświęcono organizacji i prawnym zasadom funkcjonowania głównego organu Kościoła grecko-unickiego – Konsystorza Duchownego Grecko-Unickiego, który działał w Łucku na Wołyniu. W pracy wyjaśniono okoliczności powstania tego organu. Wykazano, że działalność Łuckiego Konsystorza Grecko-Unickiego rozpoczęła się od przywrócenia łuckiej eparchii unickiej w 1798 roku. W publikacji omówiono również funkcje konsystorza, który zajmował się zarządzaniem diecezją, organizowaniem pracy dekanatów, urzędników zawodowych i parafii. Konsystorz rozpatrywał zarówno sprawy z działalności duszpasterskiej duchowieństwa, jak i sprawy majątkowe oraz postępowania księży. Konflikty rozstrzygane były między duchowieństwem unickim a księżmi prawosławnymi i lokalnymi właścicielami ziemskimi. Na podstawie materiałów archiwalnych ustalono skład osobowy konsystorza z 1816 roku. Ponadto wyjaśniono pochodzenie społeczne, wykształcenie, stan cywilny i bezpieczeństwo finansowe członków tego konsystorza, a także określono ich stanowiska.

Słowa kluczowe: łucka eparchia grecko-unicka, łucki konsystorz duchowy grecko-unicki, duchowieństwo, biskup, dziekan, sufragan, urzędnik, kanonik łucki, kryłozanin

Abstract

LUTSK GREEK-UNIAT ECCLESIASTICAL CONSISTORY AT THE END OF THE XVIII AND THE 20-IES OF THE XIX CENTURY: COMPOSITION AND LEGAL BASIS OF ITS FUNCTIONING

Based on an analysis of archival materials, legal documents, and scholarly research, this article examines the process by which the structure of the Greek Catholic Church in Right-Bank Ukraine took shape following its incorporation into the Russian Empire. Particular attention is paid to the organisation and legal principles of the functioning of the main body of the Greek Catholic Church – the Greek Catholic Consistory, which operated in Lutsk, Volhynia. The work explains the circumstances surrounding the establishment of this body. It shows that the activities of the Lutsk Greek Catholic Consistory began with the restoration of the Lutsk Greek Catholic Eparchy in 1798. The publication also discusses the functions of the consistory, which was responsible for managing the diocese and organising the work of deaneries, deputies, professional officials and parishes. The consistory dealt with matters relating to the pastoral activities of the clergy, as well as property issues and the conduct of priests. Conflicts were resolved between the Uniate clergy and Orthodox priests and local landowners. Based on archival materials, the composition of the consistory in 1816 was established. In addition, the social background, education, marital status and financial security of the members of this consistory were clarified, and their positions were determined.

Keywords: Greek-Uniate Eparchy of Lutsk, Greek-Uniate Clerical Consistory, clergy, bishop, dean, suffragan, official, Canon of Lutsk, native of Kryloshany

Wstęp

Intensyfikacja życia religijnego w Ukrainie w ostatnich dziesięcioleciach, zaangażowanie opinii publicznej w sprawy Kościoła oraz rosnące zainteresowanie religią jako niezagospodarowaną dziedziną kultury duchowej przyczyniły się do wzrostu zainteresowania ukraińskich badaczy historią Kościoła. Zainteresowanie to jest również wzmacniane przez konfrontację między przedstawicielami różnych wyznań i rosnącą złożoność stosunków międzykościelnych, które charakteryzują nasze dzisiejsze życie. Oczywiście jest, że aby wyjaśnić naturę konfliktów i ich rozwiązanie, konieczna jest dobra znajomość historii chrześcijaństwa na ziemiach ukraińskich. I tutaj Kościół grecko-unicki, który ma bogate historyczne doświadczenie interakcji z różnymi instytucjami społecznymi, nie może pozostać bez uwagi badaczy. Na szczególną uwagę zasługuje jeden z najbardziej dramatycznych okresów w historii tego Kościoła – czas, kiedy był on okrutnie prześladowany przez rosyjskie władze. Konfrontacja ta znalazła odzwierciedlenie nie tylko w całkowitej presji wywieranej na wiernych i duchowieństwo Kościoła, ale także w jego strukturze organizacyjnej i specyfice funkcjonowania¹.

¹ Więcej na temat Kościoła grecko-unickiego na ziemiach polskich: Edward Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku ze względu na przyczyny jego upadku*, cz. 1 (Warszawa:

1. Kształtowanie się struktury Kościoła grecko-unickiego na Ukrainie Prawobrzeżnej² pod koniec XVIII wieku

Ustrukturyzowanie Kościoła unickiego na soborze w Beresteczku w 1596 roku było początkiem powstania, ustanowienia i działalności tego Kościoła na ziemiach ukraińskich. Proces jego formowania był długi i niebezbolesny. Rozciągał się na wiele lat, ponieważ nie wszyscy duchowni i wierni od razu zaakceptowali przejście części Kościoła prawosławnego pod jurysdykcję Rzymu.

Ostatecznie Unia powstała na ziemiach ukraińskich ponad sto lat później. Proces kształtowania się struktury organizacyjnej Greckiego Kościoła Unickiego³, jego władz i sieci parafialnej został zakończony na przełomie XVII–XVIII wieku wraz z proklamowaniem Unii we wszystkich diecezjach prawosławnych na ukraińskim terytorium Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Przystąpienie nowych diecezji do Unii z jednej strony oznaczało zjednoczenie „narodu ruskiego” pod parasolem Kościoła unickiego, a z drugiej wymagało kodyfikacji zmian i określenia perspektyw dalszego rozwoju greckiego Kościoła unickiego. W tym celu w 1720 roku w Zamościu z inicjatywy metropolity kijowskiego Leona [Lwa] Kiszki (Льв Кишка)⁴ odbył się sobór cerkiewny. Sobór w Zamościu był prawdopodobnie pierwszym, który postawił pytania dotyczące organizacji Greckiego Kościoła Unickiego i jego

Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskawera, 1906); Edward Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku ze względu na przyczyny jego upadku*, cz. 2 (Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskawera, 1906); Marian Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim. 1796–1839* (Roma–Lublin: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 2001).

- 2 Ukraina Prawobrzeżna (Prawobrzeże) (ukr. Правобережна Україна) – kraina historyczna, część Ukrainy Naddnieprzańskiej położona na prawym (zachodnim) brzegu Dniepru. Termin „Ukraina Prawobrzeżna” pojawił się w dokumentach Rzeczypospolitej (Rzeczypospolitej Obojga Narodów – *Res Publica Utriusque Nationis*) w drugiej połowie XVII wieku, po rozejmie andruszowskim 1667 roku. Biuro Genealogii i Heraldyki Nowina, „Dawny teren Rzeczypospolitej Ukraina Prawobrzeżna”, dostęp 20.03.2026, [https://pl.sarmatarecro.com/blog/polacy-prawobrzeznej-ukrainy-czesc-1-historia](https://www.szlachta.com.pl/obszar-poszukiwan/#~:text=Ukraina%20Prawobrze%C5%BCna%20(Prawobrze%C5%BCe)%20(ukr,po%20rozejmie%20andruszowskim%201667%20r; Aleksander O. Krasowski, „Polacy Prawobrzeżnej Ukrainy. Część 1. Historia (07.06.2024)”, Centrum genealogiczne Sarmata Recro, dostęp 20.03.2026, <a href=).
- 3 Grecki Kościół Unicki, obecnie najczęściej określany jako Ukraiński Kościół Greckokatolicki lub Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego, to katolicki Kościół wschodni, który powstał w wyniku Unii Brzeskiej w 1596 roku. Uznaje władzę papieża, zachowując bizantyjską tradycję liturgiczną, a jego historyczne korzenie sięgają Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Więcej na ten temat: „Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego”, dostęp 15.12.2025, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_katolicki_obrz%C4%85dku_bizantyjsko-ukrai%C5%84skiego.
- 4 Więcej na temat Leona [Lwa] Kiszki OSBM: „Leon Kiszka”, dostęp 15.12.2025, https://pl.wikipedia.org/wiki/Leon_Kiszka#cite_ref-1; „Archbishop Lev (Luka) Kiszka (Kyška), O.S.B.M.”, dostęp 15.12.2025, <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bkiszka.html>; Dorota Wereda, „Biskupi unickiej diecezji włodzimiersko-brzeskiej w XVIII wieku”, *Szkice Podlaskie* 9 (2001): 61–75, dostęp 15.12.2025, <https://web.archive.org/web/20160304133040/http://mazowsze.hist.pl/article.php?id=24595>; Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku* (Siedlce–Lublin: Wydawnictwo Werset, 2013), 340.

wewnętrznej struktury, obrzędów, służby Bożej, przepisów dotyczących przestrzegania dogmatów i sakramentów⁵.

Po przyłączeniu Ukrainy Prawobrzeżnej do Imperium Rosyjskiego pod koniec XVIII wieku, władze stanęły przed zadaniem organicznego i pełnego włączenia regionu do systemu zjednoczonego państwa imperialnego. Ponieważ przytłaczająca większość ludności regionu pozostawała wierna Kościołowi grecko-unickiemu, obcemu rządowi carskiemu, szczególna uwaga rządu carskiego skupiła się właśnie na tym Kościele.

Katarzyna II wydała wiele dekretów, z których wynika, że władze dążyły wówczas do maksymalnego ograniczenia funkcjonowania Kościoła grecko-unickiego i zminimalizowania wpływów klasztorów bazylikańskich na nowo przyłączonych ziemiach. Rozpoczęło się nawracanie wiernych Kościoła unickiego na prawosławie, które określano jako działalność misyjną.

Wczesną jesienią 1795 roku dokonano decydującego kroku w procesie ataku rządu na Kościół unicki. 6 września 1795 roku wydano dekret *O przepisaniu monasterów i cerkwi pozostawionych w tych prowincjach w Unii diecezji białoruskiej*⁶, który stwierdzał likwidację (między innymi) grecko-unickich diecezji: łuckiej, kijowskiej i włodzimierskiej. Klasztory i kościoły unickie w województwach wołyńskim, podolskim i braclawskim zostały przydzielone do diecezji białoruskiej i przekazane pod zarząd arcybiskupa połockiego Józefa [Herakliusza] Lisowskiego (Ираклия Лисовского)⁷.

Biorąc pod uwagę nową sytuację polityczną, która pojawiła się wraz z wstąpieniem Pawła I na tron rosyjski, 28 kwietnia 1798 roku wydano dekret cesarski *O ustanowieniu diecezji unickich w regionach przyłączonych do Rosji, arcybiskupstwa połockiego oraz biskupstw brzeskiego i łuckiego*⁸. Na mocy tego dekretu unickie parafie województw kijowskiego, wołyńskiego i podolskiego zostały zjednoczone w grecko-unickiej diecezji łuckiej, na czele której stanął biskup Stefan Lewiński (Стефаном Левинским)⁹.

5 Ігор Скочилас, „Біля джерел замайського тріумфалізму: «Synodus Dioecesa Vladimiriensis» 1715 року та його релігійна програма”, *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 5 (2007): 141–142.

6 *Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. (в 45 т.)*, т. XXIII: 1789 – 6 ноября 1796 г. (СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830), № 17384.

7 Володимир Осадчий, „Ілюзії чи відчай? Лист архієпископа полоцького Іраклія Лісовського на тлі історії унії в Російській імперії наприкінці XVIII ст.”, *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 5 (2007): 221; Radwan, *Carat wobec kościoła grekokatolickiego w zaborze Rosyjskim 1796–1839*, 35; Dorota Wereda, *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku* (Siedlce–Lublin: Wydawnictwo Wersety, 2013), 342; Leonid Żytkowicz, „Lisowski Józef h. Jez”, *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17, wersja elektroniczna, dostęp 15.12.2025, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-h-jez-przydomek-odrowaz-lisowski>.

8 *Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. (в 45 т.)*, т. XXV: 1798–1799 гг. (СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830), № 18 503.

9 Ludomir Bienkowski, „Lewiński Stefan h. Lewart”, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 17 (Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1972), 250–251; Kazimierz Dola, „Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych eparchii polskich obrządku grecko-unickiego od Unii Brzeskiej (1596) do roku 1945”, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. 2: 1764–1945, cz. 2: 1918–1945 (Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1979), 304–311, 307; Tadeusz Śliwa, „Greckokatolicki biskup łucki Stefan Lewiński (1736–1807)”, *Premisia Christiana* 30 (2003): 363–396.

Poza granicami terytorialnymi różniła się ona od „starej” diecezji łuckiej, ponieważ zjednoczyła wszystkie parafie unickie na Prawobrzeżnej Ukrainie, które w latach 1794–1796 pozostały po masowym „nawróceniu na prawosławie”, a w latach 1809–1815 przyłączono do niej parafie obwodu tarnopolskiego, który w 1809 roku przekazano Imperium Rosyjskiemu¹⁰.

Kościół grecko-unicki w Imperium Rosyjskim podlegał jurysdykcji centralnego organu administracyjnego Kościoła Rzymskokatolickiego – Departamentu Spraw Rzymskokatolickich Kolegium Sprawiedliwości Liwonii¹¹, Estonii i Finlandii, ustanowionego zgodnie z dekretem z 26 lutego 1797 roku. Unici znaleźli się wówczas pod nadzorem Departamentu Spraw Duchownych Obcych Wyznań Ministerstwa Sprawiedliwości, na którego czele stał metropolita rzymskokatolicki Stanisław Bohusz Siestrzeńcewicz (Станислав Богуш-Сестренцевич)¹².

2. Skład i funkcje grecko-unickiego konsystorza kościelnego w Łucku

Po przywróceniu diecezji łuckiej wznowił także działalność organ kościelny diecezji – Grecko-Unicki Konsystorz Duchowny, który mieścił się w Łucku w guberni wołyńskiej.

Konsystorz zajmował się sprawami wyznaniowymi, wydawał wyroki nad duchowieństwem, a w sprawach małżeństw, rozwodów i bluźnierstw (świętokradztw) – także nad osobami świeckimi¹³. Konsystorz duchowny w Łucku rozpatrywał również spory ziemskie między księżmi unickimi, sprawy dotyczące udzielania sakramentów prawosławnej ludności przez duchowieństwo grecko-unickie, sprawowania nabożeństw „według obrządku grecko-unickiego” w kościołach „przekształconych na prawosławne”, sprawy dotyczące

10 Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, dalej ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 226. Арк. 10–125; спр. 365. Арк. 2–38.

11 Liwonia nazywana czasami także „Liwlandia” (Inflanty) – jedna z czterech krain historycznych składających się na współczesną Łotwę, leży w jej środkowej i północnej części na prawym brzegu Dźwiny, na północ od Rygi. W XIII wieku podbita przez niemiecki Zakon Kawalerów Mieczowych. Po sekularyzacji zakonu w XVI wieku (1561 r.) była w granicach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W 1578 roku została zdobyta przez cara Iwana IV Groźnego, jednak odbita przez wojska Batorego. Pozostała w Rzeczypospolitej po rozejmie z 1582 roku w Jamie Zapolskiej, w ramach województwa wendeńskiego. W wyniku wojen polsko-szwedzkich w 1621–1629 zajęta przez Szwedów. Po pokoju w Oliwie (1660 r.) trafiła na stałe w ręce szwedzkie. Po wojnie rosyjsko-szwedzkiej w 1721 roku przeszła pod panowanie cara Rosji Piotra I. Od 1921 roku terytorium to było w granicach niepodległej Łotwy. Józef Szymański, „Z dziejów Kościoła katolickiego w Finlandii do 1935 roku”, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 92 (2009): 238, przypis 8.

12 Степан Георгиевич Рункевич, История Минской архиепископии (1793–1832) (СПб: Тип. А. Катанского и К°, 1893), 386; „Archbishop Stanisław Jan Siestrzeńcewicz Bohusz”, dostęp 15.12.2025, <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsies.html>; „Stanisław Jan Bohusz Siestrzeńcewicz”, dostęp 15.12.2025, https://pl.wikipedia.org/wiki/Stanisław_Jan_Bohusz_Siestrzeńcewicz; Piotr Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny* (Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000); *Bibliografia Literatury Polskiej – Nowy Korbut*, t. 6, cz. 1: *Oświecenie* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1970), 176–178.

13 Виктория Білик, Оксана Карліна, Жива спільнота в імперському світі: Луцька греко-унійна єпархія кінця XVIII – першої третини XIX століть (Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2018), 218.

prywatnych konfliktów między duchowieństwem grecko-unickim a prawosławnym, skargi kasacyjne od decyzji gubernialnego rządu wołyńskiego i inne¹⁴.

W skład konsystorza wchodził: biskup, archimandryci, archiprezbiter, archidiacon, eklezjarcha, kantor, kryłozanie i delegaci duchowni. W kancelarii konsystorza pracowali: urzędnik zasiadający w konsystorzu (oficjał), wikariusz – biskup pomocniczy, zastępca biskupa, trzech asesory, dwaj sekretarze, protokolant, tłumacz, urzędnik stanu cywilnego, nie więcej niż sześciu innych pracowników biura; dwaj strażnicy spośród emerytowanych żołnierzy¹⁵.

Wszyscy członkowie konsystorza byli mianowani spośród kryłozan¹⁶ – stałych duchownych katedry diecezjalnej, członków kryłosu¹⁷ (kolegialnego organu doradczego podległego biskupowi diecezjalnemu, który był odpowiedzialny za wszystkie sprawy kościelne, z wyjątkiem procesu duchowieństwa) lub spośród prałatów–kryłozan¹⁸, posiadających prawo do sądu duchownego na okres trzech lat¹⁹. Sekretarze, protokolant i tłumacz byli mianowani przez Rzymskokatolickie Kolegium Duchowne, a pozostali przez biskupa po konsultacji z Kolegium. Wszyscy pracownicy byli zwalniani na polecenie Kolegium. Ogół członków konsystorza otrzymywał wynagrodzenie z dochodów diecezji²⁰.

Pod koniec lat 20. XIX wieku zmieniła się kolejność mianowania członków konsystorza unickiego. Musieli być wymieniani po kolei – jeden na rok, a nie wszyscy naraz po trzech latach. Każdy z nich mógł sprawować urząd nie dłużej niż cztery lata. Członkowie konsystorza byli zatwierdzani przez biskupa, spośród co najmniej dwóch kandydatów na dane miejsce²¹. Ta procedura mianowania członków konsystorza została zatwierdzona dekretem z 17 października 1828 roku *O procedurze wyboru członków do grecko-unickich konsystorzów kościelnych i o składzie ich posiedzeń*²². Jednak do tego czasu grecko-unicka diecezja łucka została zlikwidowana, a konsystorz w Łucku zaprzestał swojej działalności.

14 ДАВО, ф. 382, оп. 1, спр. 1. Арк. 1 зв.; Спр. 33. Арк. 34 зв.

15 ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 59. Арк. 36.

16 Kryłozanin, we Lwowie „świętojurca”, „kanonik obrządku ruskiego, siedzący w kryłosie”; *kryłos* przełożenie z grec. *klēros*, „kler”. Aleksander Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927), 274, dostęp 15.12.2025, https://pl.wikisource.org/wiki/Strona:PL_Aleksander_Br%C3%BCckner-S%C5%82ownik_etymologiczny_j%C4%99zyka_polskiego_292.jpeg. Zobacz również: Wiesław Witkowski, „Dzieje przenikania terminologii religijnej Kościoła bizantyjskiego do języka polskiego, tudzież terminologii religijnej Kościoła rzymskiego do języka ukraińskiego”, dostęp 15.12.2025, http://www.pwin.pl/Publikacje/witkowski_art.html.

17 Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, 274.

18 Prałaci–Kryłozanie (Kapituła) byli to wyżsi duchowni grekokatolicy, stanowiący radę biskupa, zarządzający katedrą i diecezją, często sprawujący funkcje w sądownictwie. Prawo do pełnienia funkcji sędziowskich w ramach kapituły było niekiedy ograniczane czasowo (np. 3-letnie kadencje), co wynikało ze statutów diecezjalnych oraz zmian w administracji cerkiewnej. Stanisław Nabywaniec, „Organizacja grekokatolickiej diecezji przemyskiej przy końcu lat siedemdziesiątych XIX w.”, *Nasza Przyszłość* 70 (1988): 75–127.

19 Білик, Карліна, *Жива спільнота в імперському світі: Луцька греко-унійна єпархія кінця XVIII – першої третини XIX століть*, 218.

20 ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 59. Арк. 36 зв.

21 Radwan, *Carat wobec Kościoła grekokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, 44.

22 *Полное собрание законов Российской империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 г. (в 55 т.)*, т. III: 1828 г. (СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830), № 2354.

Na podstawie materiałów archiwalnych²³ można przeanalizować skład konsystorza w Łucku w 1816 roku, ponieważ dla tego roku istnieje najdokładniejsza i najpełniejsza informacja. Mianowicie personel konsystorza grecko-unickiego w Łucku składał się z 26 osób, a na jego czele stał biskup Jakub Martusiewicz (Яков Адам Окелло Мартусевич, Jakub Adam Okiełło Martusewicz)²⁴. Urodził się w 1761 roku, do 1791 roku studiował w seminariach jezuickich w Witebsku i Połocku, gdzie uzyskał doktorat z teologii i prawa kanonicznego. Po święceniach kapłańskich w 1792 roku J. Martusiewicz został mianowany regentem seminarium wileńskiego, a następnie wizytatorem klasztorów. W 1812 roku został asesorem konsystorza grecko-unickiego w Łucku²⁵. W skład konsystorza wchodziło czterech archimandrytów klasztorów bazylińskich: Hieronim Skolpski (Иероним Скольпский) z Dubna, Teodozjusz Gojszewski (Феодосий Гойжевский) z Dermania, Stefan Bilinkiewicz (Симеон Билинкевич) z Kaniowa i January Bystry (Януарий Быстрый) z Milczy. Wszyscy oni pochodzili ze szlacheckich rodzin, otrzymali wykształcenie w seminarium bazylianów we Włodzimierzu, a następnie kontynuowali studia w Antopolu, Połocku, Wilnie i Żyrowicach. Archimandryci przyjęli tonsurę zakonną w latach 60–70. XVIII wieku²⁶.

Archiprezbiterem skrzydła łuckiego był Jan Haczewski (Иоанн Гачевский), archidiaconem skrzydła Piotr Jarmoliński (Петр Ярмолинский), eklezjarchą Bazyli Sobkiewicz (Василий Собкевич), a kantorem Teodor Zanozowski (Федор Занозовский). Pochodzili oni z rodzin szlacheckich lub kapłańskich. Wykształcenie zdobywali w Mezhdurechye (Mieźdurieczje) w szkole pijarów, w seminariach bazylianów w Łucku, Hoszczy, Ostrogu i Żytomierzu. Jan Haczewski, po ukończeniu Wyższego Seminarium Duchownego w Wilnie, kontynuował naukę w kolegium papieskim. Po święceniach został mianowany oficerem²⁷ klasztoru bazylianów w Klewaniu. Piotr Jarmoliński, Bazyli Sobkiewicz i Teodor Zanozowski byli rektorami kościołów parafialnych, w latach 1794–1796 po masowej konwersji unickiej na prawosławie zostali „usunięci”. Wraz z utworzeniem „nowej” diecezji łuckiej zostali wprowadzeni do konsystorza²⁸.

23 Przy spolszczonych nazwiskach dodano oryginalny zapis w celu wytłumaczenia się z niepoprawności zapisu w języku polskim. Российский государственный исторический архив (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne, dalej РГИА) г. Санкт-Петербург, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 23 142. Л. 1–14; Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, 43–45; Radwan, „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”, 153–225; Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*.

24 „Jakub Martusiewicz”, dostęp 15.12.2025, https://pl.wikipedia.org/wiki/Jakub_Martusiewicz; *Rodzina, herbarz szlachty polskiej*, t. 10: [*Łuba-Miec*], oprac. przez Seweryna Uruskiego, przy współud. Adama Amilkara Kosińskiego, wykończony i uzupełn. przez Aleksandra Włodarskiego (Warszawa: Gebethner i Wolff, 1913), 240; Dmytro Błażejowski, *Ієрархія Київської Церкви (861–1990)* [*Ijerarchija Kyjiwśkoji Cerkwy (861–1990)*] (Rzym: b.w., 1990); Dmytro Błażejowski, *Ієрархія Київської церкви (861–1996)* (Львів: Каменярь, 1996), 266.

25 РГИА, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 23 142. Л. 1–1 об.; ДАВО, ф. 382, оп. 2, спр. 113. Арк. 2.

26 Więcej: Marian Radwan, „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”, *Nasza Przyszłość* 93 (2000): 153–225; Beata Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780* (Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014).

27 Oficerem (przełożonym) klasztoru bazylianów jest przeor (*igumen*), który kieruje wspólnotą męską wybraną przez zgromadzenie zakonne. Odpowiada za funkcjonowanie klasztoru, pełniąc funkcję administracyjną i duchową.

28 Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, 43–45.

Członkami konsystorza było ośmiu kanoników katedralnych (skrzydłowi)²⁹: Bazyli Malewicz (Василий Малевич), Mikołaj Mierzwiński (Николай Мерзвинский), Teodor Połychtowicz (Федор Полухович), Jan Piwnicki (Иоанн Пивницкий), Daniel Priszbicewicz (Даниил Пришбитевич), Hieronim Buczyński (Иероним Бучинский), Syryl Sierociński (Кирилл Сероцинский), Stefan Żyrycki (Стефан Жирицкий); czterech protoprezbiterów: Michał Suszczewski (Михаил Сущевский), Ignacy Nienadkiewicz (Игнатий Ненадкевич), Jan Barszczyński (Barżycki) (Иоанн Баржцинский) i Fiodor Czerwiński (Федор Червинский). Listę członków konsystorza duchowieństwa grecko-unickiego w Łucku uzupełniają zastępcy duchowieństwa unickiego w sądach rejonowych guberni: Antoni Dyszkowski (Антоний Дышковский) i Bazyli (Wasilij) Bieregowicz (Василий Берегович) – z obwodu łuckiego, Fiodor Ziemieński (Федор Земенский) i Jan Lichaczewski (Иоанн Лихачевский) – z obwodu żytomierskiego i inni. Wszyscy byli rektorami kościołów parafialnych, niektórzy z nich pełnili funkcje dziekanów³⁰.

3. Dane służbowe członków konsystorza kościelnego grecko-unickiego w Łucku w 1816 roku³¹

1. Jakub Martusiewicz (Яков Адам Окелло Мартусевич, Jakub Adam Okiełło Martusiewicz)³² – biskup i administrator. Urodził się w 1761 roku w rodzinie szlacheckiej w guberni mohylewskiej. Do 1791 roku studiował w Witebsku i Połocku w szkołach jezuickich, w 1814 roku w Akademii Połockiej uzyskał stopień doktora teologii i prawa kanonicznego. Świecenia przyjął w 1792 roku, a w 1794 roku został regentem seminarium wileńskiego i wizytatorem klasztorów. Do 1810 roku pełnił funkcję kaznodziei arcybiskupiego, od roku 1812 asesora unickiego konsystorza kościelnego w Łucku, a 28 lipca 1811 roku został wyświęcony na biskupa. Jego pensja wynosiła 6 tys. rubli rocznie, z czego część przeznaczano na utrzymanie personelu biskupiego i konsystorza.

2. Hieronim Skołpski (Иероним Скольпский) – archimandryta klasztoru bazylianów w Dubnie. Urodził się w 1753 roku, pochodził z polskiej rodziny szlacheckiej. Ukończył szkołę bazylianów we Włodzimierzu i seminarium duchowne. W 1769 roku przyjął święcenia zakonne. Był mnichem klasztoru w Borunach, archimandrytą klasztoru w Dorohobużu, a od 1814 roku archimandrytą klasztoru dubieńskiego.

29 Kanonicy katedralni w kościołach unickich (greckokatolickich) tworzyli kapituły przy katedrach i pełnili funkcje doradcze biskupa oraz administracyjne, często w ramach konsystorza.

30 Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, 43–45; Radwan, „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”, 153–225; Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*.

31 РГИА, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 23 142. Л. 1–14; Radwan, *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*, 43–45; Radwan, „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”, 153–225; Lorens, *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*.

32 „Jakub Martusiewicz”; *Rodzina, herbarz szlachty polskiej*, t. 10: [Łuba-Miec], 240; Błażejowski, *Ієрархія Київської Церкви (861–1990)* [Jerarchija Kyjiwśkoji Cerkwy (861–1990)]; Błażejowski, *Ієрархія Київської церкви (861–1990)*, 266.

3. Teodozjusz Gojszewski (Феодосии Гойжевский) – archimandryta klasztoru bazylianów w Dermaniu. Urodził się w 1750 roku. Pochodził ze szlacheckiej rodziny z województwa wołyńskiego. Kształcił się w szkole bazylianów we Włodzimierzu. Studiował retorykę i filozofię w Antopolu, Połocku i Witebsku w szkołach jezuickich. Podstawy teologii studiował w Braniewie (Branzburg) na Warmii. Od 1763 roku był zakonnikiem w klasztorze byteńskim, pracował w wileńskim alumnacie papieskim, w Żyrowicach, w klasztorze chełmskim. Był przełożonym klasztoru byteńskiego oraz ambasadorem przy Sejmie Polskim, dwukrotnie w Warszawie i raz w Grodnie.

4. Stefan Bilinkiewicz (Симеон Билинкевич) – archimandryta klasztoru bazylianów w Kaniowie. Urodził się w 1756 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej z Galicji, studiował w Stanisławowie na Akademii Lwowskiej. Od 1779 roku był mnichem klasztoru bazylianów w Poczajowie, nauczycielem w szkołach klasztornych w Barze, Ostrogu, Lubarze. Od 1803 roku piastował urząd opata klasztoru bazylianów w Lubarze, od 1807 roku administratora klasztoru bazylianów w Kaniowie, a w 1810 roku został mianowany archimandrytą.

5. January Bystry (Януарий Быстрый) – archimandryta klasztoru bazylianów w Milczu. Urodził się w 1763 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej. Do 1779 roku studiował w Antopolu, następnie w Wilnie i Żyrowicach w szkołach bazylikańskich. Od 1779 roku był mnichem w klasztorze bazylianów w Torokaniach³³, od 1802 roku nauczycielem w szkole bazylianów we Włodzimierzu, od 1807 roku w szkole bazylianów w Humanu, od 1809 roku w szkole bazylianów we Włodzimierzu, a od 1815 roku pełnił funkcję archimandryty.

6. Jan Haczewski (Иоанн Гачевский) – archiprezbiter łuckiego kryłosu. Urodził się w 1768 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej. Do 1785 roku studiował w Żytomierzu, później (do 1790 roku) w Wilnie w alumnacie papieskim. Od 1790 roku pracował jako nauczyciel teologii w seminarium duchownym w Żytomierzu. W 1792 roku przyjął święcenia kapłańskie, a do 1805 roku był kapelmistrzem i oficjałem³⁴ klasztoru bazylianów w Klewaniu. Do 1810 roku był członkiem Rzymskokatolickiego Kolegium Teologicznego. W 1809 roku został konsekrowany przez papieża na archiprezbitera katedralnego. Otrzymywał 52 ruble srebrne rocznie z funduszu kryłosu, a jako kapłan bezmiestny³⁵ 50 rubli w banknotach rocznie ze skarbu państwa.

7. Piotr Jarmoliński (Петр Ярмолинский) – archidiacon kryłosu. Urodził się w 1753 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej. Uczył się w Hoszczy w szkole bazylianów, w Międzyrzeczu w szkole pijarów, w seminarium diecezjalnym. W 1816 roku otrzymał świadectwo Uniwersytetu Wileńskiego „o bardzo godnej znajomości nauk teologicznych”. W 1780 roku został wyświęcony na proboszcza we wsi Mylsk. Następnie został księdzem bezmiestnym.

33 Obecnie wieś o nazwie Imienin.

34 Oficjał zarządzał sprawami administracyjnymi, prawnymi, a często także sądowo-konsystorskimi w obrębie struktury bazylikańskiej.

35 Tzw. bezmiestny kapłan, czyli duchowny, który nie miał nominacji, przypisanej parafii. Wielu duchownych unickich odmówiło przejścia na prawosławie, więc byli zmuszeni do opuszczenia dotychczasowych beneficjów. Irena Wodzianowska, „«...Wierze S Katolickiej z Kościołem Rzymskim zjednoczoney, żyć y umierać pragnę». Losy duchowieństwa unickiego na terenie dawnego województwa bractawskiego po likwidacji sieci parafialnej (1794–1839)”, *Teka Komisji Historycznej TN KUL* 6(21), numer specjalny (2024): 195, DOI: <https://doi.org/10.18290/teka24.12>.

Od 1801 roku był protoprezbiterem ostroguskim, od 1803 roku kryłozaninem, od 1809 roku prałatem katedralnym. W latach 1805–1816 został asesorem konsystorza, wybrany asesorem Kolegium Duchownego Kościoła Rzymskokatolickiego, a w czasie sporządzania listy zasług udał się do Petersburga. Od 1816 roku był archidiakonem. Otrzymywał wynagrodzenie w kwocie 200 rubli w srebrze rocznie i 50 rubli w przydziałach rocznie jako ksiądz bez obowiązków.

8. Bazyli Sobkiewicz (Василий Собкевич) – eklezjarcha łuckiego kryłosu. Urodzony w 1757 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej, syn księdza w guberni wołyńskiej. Kształcił się w Mnichach w szkole pijarów, w seminarium duchownym w Łucku. W 1780 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii we wsi Hołownica, później w Krzemieńcu. Został odsunięty od władzy. Od 1798 roku był archiprezbiterem Krzemieńca, a następnie asesorem konsystorza. Od 1800 roku był kryłozaninem, od 1802 roku eklezjarchą katedralnym, a od 1806 roku kapelanem gimnazjum w Krzemieńcu. Za swoją posługę kapłańską otrzymywał pensję w wysokości 84 rubli srebrnych rocznie i 300 rubli w banknotach rocznie.

9. Teodor Zanozowski (Федор Занозовский) – kantor. Urodził się w 1750 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej w guberni wołyńskiej. Kształcił się w szkołach bazylikańskich w Hoszczy, Ostrogu i Łucku. W 1773 roku przyjął święcenia kapłańskie, pełnił funkcję spowiednika biskupa łuckiego, a później kryłozanina i prokuratora ds. diecezjalnych. Przez dwanaście lat piastował parafię w Ołyce, rezydencji książąt Radziwiłłów. W latach 1798–1805 był asesorem konsystorza, a do 1814 roku urzędnikiem konsystorza i kryłozaninem katedry. Otrzymywał fundusz od swojej parafii, a także 45 rubli srebrnych rocznie jako prałat z dochodów kryłosu.

10. Bazyli Malewicz (Василий Малевич) – łucki kryłozanin. Urodził się w 1750 roku. Pochodził z rodziny szlacheckiej z województwa wołyńskiego. Uczył się w szkole bazylianów we Włodzimierzu i w seminarium diecezjalnym. Wyświęcony w 1776 roku na proboszcza we wsi Byeń. Został kapłanem bez tytułu. Przez dwadzieścia lat pełnił funkcję dziekana różańskiego. Od 1807 roku był skrzydłowym. Od 1816 roku – prokurator spraw diecezji unickiej w Łucku. Otrzymywał pensję w wysokości 30 rubli w srebrze rocznie i 50 rubli w przydziałach rocznie jako kapłan bez obowiązków.

11. Mikołaj Mierzwiński (Николай Мерзвинский) – łucki kryłozanin. Urodzony w 1756 roku. Pochodził z rodziny szlacheckiej w guberni wołyńskiej. W latach 1765–1778 studiował w Łucku, uzyskując stopnie naukowe z teologii i prawa w Ołyckim Kolegium Duchownym. W 1780 roku przyjął święcenia kapłańskie. Od 1802 roku był asesorem konsystorza, a od 1803 roku został mianowany kryłozaninem.

12. Teodor Połychtowicz (Федор Полухтович) – kryłozanin. Pochodził z rodziny kapłańskiej. Uczył się od 1769 roku w szkole Włodzimierza Wasyla, później w Chełmskim Seminarium Diecezjalnym. Święcenia kapłańskie przyjął w 1781 roku. Od 1785 roku był księdzem bezmiestnym, od 1798 roku protoprezbiterem w Ratnie i administratorem dekanatu kaszogrodzkiego. W latach 1801–1813 był zastępcą biskupa w Kownie i Włodzimierzu. Przez trzy lata był asesorem w Kolegium Teologicznym Kościoła Rzymskokatolickiego. Od 1813 roku został mianowany kryłozaninem. Otrzymywał dochody z funduszu parafialnego.

13. Jan Piwnicki (Иоанн Пивницкий) – kryłozanin. Urodzony w 1763 roku, pochodził z polskiej rodziny szlacheckiej. Uczył się w Szkole Bazylianów Włodzimierskich i w seminarium diecezjalnym. Świecenia kapłańskie przyjął w 1789 roku i pełnił funkcję wikariusza parafii w Niesuchojże. W latach 1799–1804 był dziekanem dekanatu kamieńskoszyrskiego, a w 1813 roku został mianowany kryłozaninem. Otrzymywał dochody z funduszu parafialnego.

14. Daniel Priszbicewicz (Даниил Пришбитевич) – kryłozanin. Urodzony w 1764 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej w guberni kijowskiej. Studiował w Wilnie i Żytomierzu w seminarium diecezjalnym. W 1793 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii we wsi Horoszków, został księdzem bezmiestnym i pełnił funkcję dziekana w Żytomierzu. W latach 1799–1815 był nauczycielem w szkole w Niemirowie i jej rektorem. Od 1813 roku został mianowany kryłozaninem. Otrzymywał pensję 50 rubli rocznie w banknotach jako ksiądz bezmiestny i 300 rubli rocznie w srebrze jako nauczyciel.

15. Heronim Buczyński (Иероним Бучинский) – kryłozanin. Urodził się w 1789 roku i pochodził z rodziny szlacheckiej z guberni wołyńskiej. Studiował w Łucku do 1808 roku, a następnie w seminarium duchownym Uniwersytetu Wileńskiego. W 1815 roku uzyskał tytuł magistra teologii, w 1814 roku przyjął święcenia kapłańskie, a następnie został mianowany kryłozaninem, czyli nauczycielem w seminarium unickim w Łucku. Otrzymywał pensję w wysokości 30 rubli srebrnych rocznie.

16. Cyryl Sierociński (Кирилл Сороцинский) – kryłozanin. Urodzony w 1770 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej w guberni kijowskiej, syn księdza. W latach 1780–1789 studiował w Humaniu, od 1790 do 1794 roku przebywał w alumnacie. W latach 1795–1799 był nauczycielem w Niemirowie, od 1799 do 1813 roku sekretarzem diecezji, a od 1811 roku był radnym tytularnym. W 1816 roku przyjął święcenia kapłańskie, następnie został przewodniczącym konsystorza. Otrzymywał roczną pensję w wysokości 20 rubli srebrnych i 100 rubli w banknotach.

17. Stefan Żyricki (Стефан Жирицкий) – kryłozanin. Urodzony w 1770 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej z guberni wołyńskiej. Uczył się w Szkole Bazylianów we Włodzimierzu, przez pięć lat był sekretarzem konsystorza brzeskiego, a przez siedem lat sekretarzem konsystorza łuckiego. W 1800 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii we wsi Choteszów, a następnie posługiwał w parafiach w Targowicy i Ołyce. Od 1814 roku – asesor kryłozan.

18. Michał Suszczewski (Михаил Сущевский) – asesor konsystorza. Urodzony w 1752 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej z guberni wołyńskiej. Uczył się w Szkole i Seminarium Bazylianów we Włodzimierzu, święcenia kapłańskie przyjął w 1787 roku, po czym był kapłanem bezmiestnym. Od 1814 roku był asesorem, a od 1816 roku archiprezbiterem łuckim.

19. Ignacy Nienadkiewicz (Игнатий Ненадкевич) – archiprezbiter w Dubrowicach. Urodził się w 1767 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej z guberni wołyńskiej. Uczył się w szkole pijarów w Lubieszowie i seminarium duchownym w Chełmie. W 1791 roku przyjął święcenia kapłańskie, w 1802 roku otrzymał parafię w Dąbrowicy, a od 1808 roku był miejscowym archiprezbiterem.

20. Antoni Dyszkowski (Антоний Дышковский) – deputowany powiatu łuckiego. Urodzony w 1772 roku. Pochodził z rodziny kapłańskiej z guberni wołyńskiej. W latach 1785–1791 uczył się w szkole pijarów w Lubieszewie, a do 1798 roku w aluminacie papieskim w Wilnie. W 1800 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii w Dubrowicach. Od 1810 roku – deputowany.

21. Bazyli (Wasilij) Bieregowicz (Василий Берегович) – deputowany powiatu łuckiego, pochodził z rodziny kapłańskiej. W latach 1793–1806 studiował w Ołyce, w 1810 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii we wsi Swiszców, a od 1814 roku został deputowanym.

22. Jan Lichaczewski (Иоан Лихачевский) – delegat z Żytomierza. Urodził się w 1770 roku, pochodził z rodziny szlacheckiej z guberni wołyńskiej. Uczył się w szkole i seminarium duchownym w Lubarze. Święcenia kapłańskie przyjął w 1794 roku, następnie był bezmiestny, a w 1814 roku delegatem.

23. Jan Barszczyński (Barżycki) (Иоанн Барщинский) – protoprezbiter czernihowski. Urodził się w 1740 roku, pochodził z rodziny kapłańskiej z guberni wołyńskiej, studiował w Żytomierzu. W 1768 roku przyjął święcenia kapłańskie w parafii w Czernihowie. W 1770 roku został kapłanem bezmiestnym, a w 1812 roku protoprezbiterem.

24. Fiodor Ziemieński (Федор Земенский) – deputowany powiatu żytomierskiego. Urodził się w 1757 roku, pochodził ze szlacheckiej rodziny z guberni kijowskiej. Studiował w seminarium diecezjalnym i przyjął święcenia kapłańskie w 1781 roku.

25. Fiodor Czerwiński (Федор Червинский) – protoprezbiter dubieński, urodził się w 1765 roku.

26. Grzegorz (Grigorij) Kriptogow (Григорий Криптогов) (?) [4, l. 1–14].

Zakończenie

Jak wynika z danych służbowych, członkowie konsystorza pochodzili z dwóch stanów – szlacheckiego i duchownego. Średni wiek większości duchownych wynosił od 50 do 65 lat (17 osób), sześciu było w wieku od 40 do 50 lat, jeden miał 27 lat, a jeden członek konsystorza miał 76 lat. Wykształcenie zdobywali głównie w szkołach bazylianskich i seminariach duchownych w Chełmie, Żytomierzu i Ołyce, niektórzy uczęszczali do szkoły ojców pijarów w Lubieszewie lub ukończyli seminarium główne w Wilnie. Z funduszu konsystorza otrzymywali skromne wynagrodzenie, którego wysokość nieco wzrastała w przypadkach, gdy członek konsystorza był księdzem bezmiestnym (nie miał parafii), i otrzymywał dodatkowo emeryturę. Przedstawione tutaj nazwiska to indywidualne osobistości, ludzie, którzy przeszli do historii, dlatego każdy z nich zasługuje na to, aby poświęcić mu osobne opracowanie. W ten sposób przedstawiony materiał można traktować jako początek większej pracy naukowej o charakterze prosopograficznym.

Bibliografia

- „Archbishop Lev (Luka) Kiszka (Kyška), O.S.B.M”. Dostęp 15.12.2025. <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bkiszka.html>.
- „Archbishop Stanisław Jan Siestrzenciewicz Bohusz”. Dostęp 15.12.2025. <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bsies.html>.
- Bibliografia Literatury Polskiej – Nowy Korbut*. T. 6, cz. 1: *Oświecenie*, 176–178. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.
- Bieńkowski, Ludomir. „Lewiński Stefan h. Lewart”. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 17, 250–251. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1972.
- Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*, 274. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927. Dostęp 15.12.2025. https://pl.wikisource.org/wiki/Strona:PL_Aleksander_Br%C3%BCckner-S%C5%82ownik_etymologiczny_%C4%99zyka_polskiego_292.jpeg.
- Biuro Genealogii i Heraldyki Nowina. „Dawny teren Rzeczypospolitej Ukraina Prawobrzeżna”. Dostęp 20.03.2026. [https://www.szlachta.com.pl/obszar-poszukiwan/#::~:~:text=Ukraina%20Prawobrze%C5%BCna%20\(Prawobrze%C5%BCe\)%20\(ukr.po%20rozejmie%20andruszowskim%201667%20r](https://www.szlachta.com.pl/obszar-poszukiwan/#::~:~:text=Ukraina%20Prawobrze%C5%BCna%20(Prawobrze%C5%BCe)%20(ukr.po%20rozejmie%20andruszowskim%201667%20r).
- Błażejowski, Dmytro. *Ієрархія Київської Церкви (861–1990) [Ijerarchija Kyjiwśkoji Cerkwy (861–1990)]*. Rzym: b.w., 1990.
- Błażejowskyj, Dmytro. *Ієрархія Київської церкви (861–1996)*. Львів: Каменярь, 1996.
- Dola, Kazimierz. „Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych eparchii polskich obrządku grecko-unickiego od Unii Brzeskiej (1596) do roku 1945”. W: *Historia Kościoła w Polsce*. T. 2: *1764–1945*, cz. 2: *1918–1945*, 304–311, 307. Poznań–Warszawa: Pallottinum, 1979.
- „Jakub Martusiewicz”. Dostęp 15.12.2025. https://pl.wikipedia.org/wiki/Jakub_Martusiewicz.
- „Kościół katolicki obrządku bizantyjsko-ukraińskiego”. Dostęp 15.12.2025. https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_katolicki_obrz%C4%85dku_bizantyjsko-ukrai%C5%84skiego.
- Krasowski, Aleksander O. „Polacy Prawobrzeżnej Ukrainy. Część 1. Historia (07.06.2024)”. Centrum genealogiczne Sarmata Recro. Dostęp 20.03.2026. <https://pl.sarmatarecro.com/blog/polacy-prawobrzeznej-ukrainy-czesc-1-historia>.
- „Leon Kiszka”. Dostęp 15.12.2025. https://pl.wikipedia.org/wiki/Leon_Kiszka#cite_ref-1.
- Likowski, Edward. *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku ze względu na przyczyny jego upadku*. Cz. 1. Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskawera, 1906.
- Likowski, Edward. *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku ze względu na przyczyny jego upadku*. Cz. 2. Warszawa: Skład główny w Księgarni Gebethnera i Wolffa Druk. Piotra Laskawera, 1906.
- Lorens, Beata. *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743–1780*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2014.
- Nabywaniec, Stanisław. „Organizacja greckokatolickiej diecezji przemyskiej przy końcu lat siedemdziesiątych XIX w.”. *Nasza Przyszłość* 70 (1988): 75–127.

- Nitecki, Piotr. *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Słownik biograficzny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000.
- Radwan, Marian. „Bazylianie w zaborze rosyjskim w latach 1795–1839”. *Nasza Przeszłość* 93 (2000): 153–225.
- Radwan, Marian. *Carat wobec Kościoła greckokatolickiego w zaborze rosyjskim 1796–1839*. Roma–Lublin: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, 2001.
- Rodzina, herbarz szlachty polskiej. T. 10: *[Łuba-Miec]*, oprac. przez Seweryna Uruskiego, przy współud. Adama Amilkara Kosińskiego, wykończony i uzup. przez Aleksandra Włodarskiego, 240. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1913.
- „Stanisław Jan Bohusz Sistrzeńcewicz”. Dostęp 15.12.2025. https://pl.wikipedia.org/wiki/Stanis%C5%82aw_Bohusz_Sistrze%C5%84cewicz.
- Szymański, Józef. „Z dziejów Kościoła katolickiego w Finlandii do 1935 roku”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 92 (2009): 235–246.
- Śliwa, Tadeusz. „Greckokatolicki biskup łucki Stefan Lewiński (1736–1807)”. *Premisla Christiana* 30 (2003): 363–396.
- Wereda, Dorota. „Biskupi unickiej diecezji włodzimiersko-brzeskiej w XVIII wieku”. *Szkice Podlaskie* 9 (2001): 61–75. Dostęp 15.12.2025. <https://web.archive.org/web/20160304133040/http://mazowsze.hist.pl/article.php?id=24595>.
- Wereda, Dorota. *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*. Siedlce–Lublin: Wydawnictwo Werset, 2013.
- Wodzianowska, Irena. „«...Wierze S Katolickiey z Kościołem Rzymskim zjednoczoney, żyć y umierać pragnę». Losy duchowieństwa unickiego na terenie dawnego województwa braclawskiego po likwidacji sieci parafialnej (1794–1839)”. *Teka Komisji Historycznej TN KUL* 6(21), numer specjalny (2024): 191–207, DOI: <https://doi.org/10.18290/teka24.12>.
- Witkowski, Wiesław. „Dzieje przenikania terminologii religijnej Kościoła bizantyjskiego do języka polskiego, tudzież terminologii religijnej Kościoła rzymskiego do języka ukraińskiego”. Dostęp 15.12.2025. http://www.pwin.pl/Publikacje/witkowski_art.html.
- Żytkowicz, Leonid. „Lisowski Józef h. Jeż”. *Polski Słownik Biograficzny*. T. 17, wersja elektroniczna. Dostęp 15.12.2025. <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/jozef-h-jez-przydomek-odrowaz-lisowski>.
- Білик, Вікторія, Оксана Карліна. *Жива спільнота в імперському світі: Луцька греко-унійна єпархія кінця XVIII – першої третини XIX століть*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2018.
- Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 1, спр. 1.
- Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 1, спр. 1. ф. 382, оп. 2, спр. 113.
- Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 226.
- Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 33.
- Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 365.

Державний архів Волинської області (Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego, ДАВО), ф. 382, оп. 2, спр. 59.

Осадчий, Володимир. „Ілюзії чи відчай? Лист архієпископа полоцького Іраклія Лісовського на тлі історії унії в Російській імперії наприкінці XVIII ст.”. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 5 (2007): 218–225.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание Второе. 12 декабря 1825 – 28 февраля 1881 г. (в 55 т.). Т. III: 1828 г. СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. (в 45 т.). Т. XXIII: 1789 – 6 ноября 1796 г. СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

Полное собрание законов Российской империи. Собрание Первое. 1649–1825 гг. (в 45 т.). Т. XXV: 1798–1799 гг. СПб: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1830.

Российский государственный исторический архив (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne, РГИА) г. Санкт-Петербург, ф. 797, оп. 6, ч. 2, д. 23 142, Л. 1–14.

Рункевич, Степан Георгиевич. *История Минской архиепископии (1793–1832)*. СПб: Тип. А. Катанского и К°, 1893.

Скочиляс, Ігор. „Біля джерел замойського тріумфалізму: «Synodus Dioecesisana Vladimiriensis» 1715 року та його релігійна програма”. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej* 5 (2007): 139–178.

Cytowanie chicagowskie:

Bilyk, Viktoria. „Łucki grecko-unicki konsystorz kościelny pod koniec XVIII i w latach 20. XIX wieku: skład i podstawy prawne funkcjonowania”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 187–201. DOI: 10.18276/skk.2026.33-10.

Cytowanie oksfordzkie:

Bilyk V. *Łucki grecko-unicki konsystorz kościelny pod koniec XVIII i w latach 20. XIX wieku: skład i podstawy prawne funkcjonowania*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 187–201. DOI: 10.18276/skk.2026.33-10.

Ewa Jaszewska

Instytut Historii Akademii Pomorskiej, Słupsk | Wydział Filologiczno-Historyczny
ORCID: 0000-0002-3660-977X, e-mail: jaszewska@poczta.onet.pl

„PRZYSZLI, ABY SCALAĆ” – DUSZPASTERZE SŁUPSKA W LATACH 1945–1948

Streszczenie

Po zakończeniu II wojny światowej Słupsk znalazł się w nowej rzeczywistości politycznej i społecznej. Mieszkańcy miasta dotkniętego zniszczeniami i przesiedleniami musieli od podstaw budować swoje życie społeczne, kulturalne i religijne. W latach 1945–1948 do Słupska napływali osadnicy z różnych regionów Polski, w tym z Kresów Wschodnich, niosąc ze sobą własne formy religijności, tradycje i zwyczaje. W tej sytuacji szczególne znaczenie miała posługa duszpasterska kapłanów katolickich. Przybywający do Słupska duszpasterze, m.in. Jan Zieja, Karol Chmielewski, Henryk Hilchen, podejmowali trud organizowania struktur parafialnych, przejmowania i odbudowy świątyń oraz regularnego sprawowania posługi kapłańskiej. Oprócz funkcji religijnych duszpasterze odgrywali także rolę przewodników, co sprzyjało tworzeniu więzi społecznych i poczucia wspólnoty. Ich oddziaływanie stało się jednym z kluczowych czynników integrujących nowych mieszkańców.

Słowa kluczowe: parafia pw. św. Ottona w Słupsku, Uniwersytet Ludowy, Dom Matki i Dziecka w Słupsku, Towarzystwo Piotra Borowego, duchowni duszpasterscy w Słupsku, ks. Jan Zieja, ks. Karol Chmielewski, ks. Henryk Hilchen

Abstract

“THEY CAME TO UNITE” – PASTORS OF SLUPSK (SŁUPSK) IN THE YEARS 1945–1948

After the end of World War II, Słupsk (Słupsk) found itself in a new political and social reality. The city, affected by destruction and an almost complete replacement of its population, had to rebuild its social, cultural and religious life from scratch. Between 1945 and 1948, settlers from various regions of Poland, including the Eastern Borderlands, flocked to Słupsk (Słupsk),

bringing with them their own forms of religiosity, traditions and customs. In this situation, the pastoral ministry of Catholic priests was of particular importance. The pastors who arrived in Słupsk (Słupsk), including Jan Zieja, Karol Chmielewski and Henryk Hilchen, undertook the difficult task of organising parish structures, taking over and rebuilding churches, and regularly performing priestly duties. In addition to their religious functions, the pastors also acted as guides, which fostered social bonds and a sense of community. Their influence became one of the key factors in integrating the new residents.

Keywords: St. Otto's Parish in Słupsk (Słupsk), People's University, Mother and Child Home in Słupsk (Słupsk), Piotr Borowy Society, pastoral clergy in Słupsk (Słupsk), Rev. Jan Zieja, Rev. Karol Chmielewski, Rev. Henryk Hilchen

Po zajęciu 8 marca 1945 roku większej części powiatu słupskiego przez oddziały Armii Czerwonej władzę sprawowaną dotychczas przez administrację niemiecką początkowo przejęły komendantury wojenne, a następnie pełnomocnicy rządu na poszczególne powiaty¹. Pod względem kościelnym, po zakończeniu II wojny światowej Pomorze Zachodnie weszło w skład utworzonej 15 sierpnia 1945 roku Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej². Wówczas kard. August Hlond uzyskał nadzwyczajne upoważnienia od Stolicy Apostolskiej do organizacji życia kościelnego na ziemiach Polski. Na mocy niniejszych *facultates specialissimae* prymas Polski przejął kanonicznie jurysdykcję kościelną na Ziemiach Odzyskanych od niemieckich hierarchów, a następnie mianował polskich administratorów apostolskich na Warmii, we Wrocławiu, w Opolu oraz Gdańsku i w Gorzowie Wielkopolskim³. Decyzją prymasa zarówno Szczecin, jak i Pomorze Zachodnie zostały włączone do administracji gorzowskiej. Jej Administratorem Apostolskim został ksiądz dr Edmund Nowicki, który podjął się powołania organizacji terenowej, tak istotnej we właściwym funkcjonowaniu Administracji Apostolskiej. Swoją posługę rozpoczął od tworzenia, na wzór parafii, niezależnych jednostek duszpasterskich⁴. 1 września 1945 roku zwrócił się on z prośbą do duchowieństwa o przybycie na Pomorze i podjęcie obowiązków duszpasterskich wśród tutejszej społeczności. Teren, który podlegał administracji gorzowskiej, miał duże znaczenie historyczne, gdyż wcześniej istniały

- 1 Zenon Romanow, „Administracja państwowa i samorządowa powiatu słupskiego w latach 1945–1975”, w: *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej. Słupsk 5–6 grudnia 2002 r.*, [pod kier. nauk. Andrzeja Czarnika] (Słupsk: Starostwo Powiatowe, 2003), 140.
- 2 Eugeniusz Rydz, „Rzymskokatolickie kościoły parafialne w przestrzeni sakralnej Słupska”, *Peregrinus Cracoviensis* 25, 1 (2014): 8; *Schematyzm diecezji gorzowskiej* (Gorzów Wielkopolski: Kuria Biskupia, 1969), 19.
- 3 Franciszek Stopniak, „Kościoły na Ziemiach Polskich w latach 1848–1978”, w: Roger Aubert [i in.], *Historia Kościoła*, t. 5: *1948 do czasów współczesnych* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985), 598.
- 4 *Dzieje Słupska*, red. Józef Lindmajer, Teresa Machura, Józef Spors, Bogdan Wachowiak (Słupsk: Polskie Towarzystwo Historyczne. Oddział, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Pobrzeże, 1986), 297; Edward Napierała, „Geneza Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wielkopolskim”, *Studia Paradyskie* 1 (1985): 206; Dariusz Śmierchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1 (Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2014), 94.

na tych terenach już biskupstwa: kołobrzeskie, lubuskie i pomorskie (później kamieńskie), jak również prałatura pilska⁵. Jednocześnie ks. Nowicki zwrócił się do prymasa Augusta Hlonda z prośbą o pozyskanie do pracy duszpasterskiej odpowiedniej liczby kapłanów świeckich i zakonnych, od których w praktyce uzależnione było funkcjonowanie struktur kościelnych Administracji Apostolskiej w Gorzowie. Rozwiązanie tego problemu ułatwiła zorganizowana 5 grudnia 1945 roku w Częstochowie konferencja z udziałem prymasa i wyższych przełożonych zakonnych, którzy zobowiązali się do oddelegowania na te tereny członków swoich wspólnot zakonnych⁶.

Obszar zajmowany przez administrację obejmował 44836 km², zaczynając od Zielonej Góry aż po Słupsk, Łębork i od Szczecina i Świnoujścia po Babimost i Wschowę⁷. Administracja gorzowska liczyła 16 dekanatów na terenie prałatury pilskiej i diecezji berlińskiej, w której znajdował się Słupsk. 8 czerwca 1946 roku ks. Nowicki utworzył 23 nowe dekanaty, z czego 8 powstało na Pomorzu Środkowym, w tym dekanat słupski⁸. 8 czerwca 1946 r. wydał *Dekret tymczasowej zmiany delimitacji niektórych dekanatów*. Wyodrębnionych zostało 29 dekanatów i 509 parafii. Z braku dostatecznej liczby kapłanów wiele parafii nie było obsadzonych – obsługiwali je kapłani dojeżdżający z sąsiednich parafii⁹. W samym Słupsku i okolicy do użytku i sprawowania kultu oddanych zostało wówczas 20 kościołów¹⁰.

Przemieszczając się na Ziemię Północno-Zachodnie w pierwszych powojennych latach ludność nie napotykała zasadniczo trudności m.in. w zajmowaniu mieszkań i gospodarstw rolnych. Najważniejsze było samo zasiedlanie tych terenów. Pojawienie się pierwszych duchownych na danym terytorium, otwarcie świątyń i organizowanie posługi duszpasterskiej, stało się dla wielu osadników argumentem zachęcającym do podjęcia decyzji o osiedleniu się na stałe na tym obszarze. Kościół, szkoła, inne instytucje społeczne i państwowe, niewątpliwie gwarantowały poczucie trwałości i stabilizację polskiego bytu na tych terenach¹¹. Tak o okolicznościach osiedlenia się na Ziemiach Odzyskanych pisał

5 Rydz, „Rzymskokatolickie kościoły parafialne w przestrzeni sakralnej Słupska”, 8.

6 Eugeniusz Grzegorz Wiązowski, „Ks. Franciszek Krajewski – pierwszy proboszcz salezjanin w parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, a zarazem pierwszy salezjanin na Ziemi Słupskiej”, w: *Kapłani trudnych czasów. Z dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Środkowym*, red. Leszek Łaskowski (Koszalin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, 2015), 67–68.

7 Grzegorz Wejman, „Organizowanie struktur kościelnych na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1972”, w: *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989*, red. Tadeusz Ceynowa, Paweł Knap (Szczecin: IPN Szczecin, 2011), 29.

8 Grzegorz Wejman, *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972* (Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007), 132–133.

9 Paweł Socha, „Sylwetki administratorów apostolskich i biskupów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej”, *Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny* 5 (1998): 338.

10 Zenon Kachnicz, „Komuniści wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w pierwszych latach po II wojnie światowej”, *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 8 (2003): 179.

11 „Wspomnienia ks. Wiktora Markiewicza”, *Adhibenda Rocznik Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze* 5 (2018): 237–248; Józef Anczarski, *Księża lwowscy w diecezji gorzowskiej*, 126–135, maszynopis ([Gorzów]: b.w., 1988), dostęp 9.02.2026, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element/ojs-issn-2391-6109-year-2018-issue-5-article-4f3750bf-573e-3221-87cd-e5f061d563db/c/25-002b14cd-98fd-4433-a736-1be89b34c7e5.pdf>.

jeden z wielu kapłanów przybyłych na Pomorze – ks. Wiktor Markiewicz¹² – wikariusz w Słupsku, który towarzyszył repatriantom w podróży z Kresów Rzeczypospolitej: „Ktoregoś dnia przyszedł do mnie bardzo zdenerwowany kierownik P[państwowego] U[rzędu] R[repatriacyjnego], abym z nim pojechał na dworzec kolejowy. Ma wielki kłopot. Przyjechał nowy transport ludzi, dla których wyznaczono miejsce osiedlenia w okolicy. Tymczasem ludzie nie chcą opuścić pociągu, bo w miejscu wyznaczonym dla nich nie ma kościoła i księdza. W tej sprawie przyjechał nawet powiatowy starosta Kaczmarek. Transport ma być natychmiast rozładowany. Tymczasem ludzie się oparli i nie chcą wysiadać z braku kościoła i księdza. Błaga mnie, bym tych ludzi uspokoił, zachęcił i przekonał.

Pojechałem na stację, porozmawiałem z ludźmi, pocieszyłem ich. Upewniłem, że kościół na pewno ich nie opuści, zorganizuje religijną obsługę i zapewni regularne nabożeństwa. Moja interwencja okazała się skuteczna”¹³.

Uczestnictwo w praktykach religijnych oraz wspólny udział w obrzędach wiązało mieszkańców, zacieśniało więzi. W ten sposób Pomorze Środkowe, w tym miasto Słupsk, zostały zaludnione mieszkańcami województw: bydgoskiego, kieleckiego, lubelskiego, poznańskiego i warszawskiego, a także ludnością napływową z zagranicy (w tej liczbie przede wszystkim repatrianci ze Związku Radzieckiego, pochodzący głównie z ziem wchodzących do 1939 roku w skład Rzeczypospolitej). Przybywali oni na ogół w grupach parafialnych wraz ze swymi duszpasterzami oraz często wyposażeniem kościołów¹⁴. Najliczniejszą jednak grupę, ponad połowę mieszkańców miasta (59,1%), stanowili osadnicy z terenu Polski¹⁵. Ludność miasta i okolicy tworzyła więc swoisty tygiel różnych kultur i religii. Często odmiennie reagowała na różne sytuacje, mówiła inaczej, inaczej się też

12 Od 1945 roku kapłan administracji apostolskiej w Gorzowie. Urodził się 5 września 1908 roku w Odessie. Syn Franciszka i Jadwigi z d. Zagrodzka. W 1921 roku uciekł do Polski i zamieszkał w bursie szkolnej w Tarnopolu. Po ukończeniu gimnazjum studiował filozofię i teologię. 23 czerwca 1935 roku z rąk bpa Stanisława Rosponda przyjął święcenia kapłańskie i podjął posługę duszpasterską w parafii Morszyn Zdrój (obecnie Ukraina). Po przymusowej repatriacji, 16 października 1945 roku podjął posługę duszpasterską, wikariusza adiutora ks. Franza Mullera, niemieckiego proboszcza w Chojnicy dla duszpasterstwa polskich katolików. Od 16 do 19 listopada tegoż roku pełnił obowiązki administratora w Dębnie Lubuskim, po śmierci ks. Huberta Mlotzka. 1 lipca 1946 roku został wikariuszem kooperatorem w Słupsku. Od 14 września 1948 roku kontynuował swoją posługę duszpasterską w tymże mieście, jako nauczyciel religii w miejscowej Szkole Zawodowej i jednocześnie kapelan siostr urszulanek. 2 lipca 1950 roku został administratorem w Trzebiczu Krajeńskim i dodatkowo 24 sierpnia w Gościemiu k. Strzelec Krajeńskich. 9 marca 1957 roku został administratorem, a później proboszczem w Ustce. W 1977 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł 12 grudnia 1994 roku w Słupsku, i tam został pochowany. Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze (dalej ADZG). Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972 (dalej AKAA), sygn. 956, sygn. 957, sygn. 958, sygn. 962; Robert Romuald Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 3: (M–Ś) (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2018), 28; Zdzisław Gogola, *Dzieje franciszkańskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918–1939* (Kraków: UNUM, 2011), 252, 291, 717; „Wspomnienia ks. Wiktora Markiewicza”, 237–248.

13 „Wspomnienia ks. Wiktora Markiewicza”, 244; Śmierchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, 87.

14 Marian Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. 4 (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992), 73.

15 Rydz, „Rzymskokatolickie kościoły parafialne w przestrzeni sakralnej Słupska”, 8.

ubierała, miała po prostu inny styl życia, także w wyznawaniu swojej wiary. I niewątpliwie Kościół tych ludzi integrował ze sobą¹⁶.

Po zajęciu Pomorza przez wojska radzieckie kapłani katolicycy podejmowali próby organizowania opieki duszpasterskiej na Ziemiach Odzyskanych¹⁷. Dokładny wówczas stan zaludnienia Słupska nie jest możliwy do odtworzenia ze względu na przemieszczanie się ludności¹⁸. Zakres oddziaływania duszpasterskiego był wówczas bardzo ograniczony. Biorąc pod uwagę wymagania prawa kanonicznego, duchowni przybywający na Ziemię Odzyskaną zmagali się z poważnymi trudnościami, administracyjnie za ten teren działalności duszpasterskiej była odpowiedzialna hierarchia Kościoła niemieckiego. Kapłani poszukiwali więc władzy kościelnej obejmującej swą jurysdykcją Pomorze Zachodnie. W ten sposób, o swoich pierwszych krokach podjętych w słupskiej parafii od 29 maja 1945 roku informował Administrator Apostolskiego w Gorzowie ks. Jan Zieja¹⁹,

16 Rydz, „Rzymskokatolickie kościoły parafialne w przestrzeni sakralnej Słupska”, 9–10.

17 Lech Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)* (Koszalin: nakładem Autora, 2012), 501–505.

18 Teresa Machura, „W Polsce Ludowej 1945–1980”, w: *Dzieje Słupska*, red. Józef Lindmajer, Teresa Machura, Józef Spors, Bogdan Wachowiak (Słupsk: Polskie Towarzystwo Historyczne. Oddział, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Pobreże, 1986), 292.

19 Urodził się 1 marca 1897 roku we wsi Ossa k. Opoczna. Syn Michała i Konstancji z d. Kmeciak. W 1906 roku rozpoczął naukę w szkole podstawowej w Lelowie, a następnie, w latach 1907–1908, uczęszczał do prywatnego Gimnazjum gen. Pawła Chrzanowskiego w Warszawie. Od 1908 do 1910 r. kształcił się samodzielnie. W latach 1910–1915 był uczniem państwowego Gimnazjum hr. Zygmunta Wielopolskiego im. św. Stanisława Kostki w Warszawie. W 1915 roku wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu. W 1919 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa sandomierskiego, ks. Mariana Józefa Ryxa i podjął posługę duszpasterską jako wikariusz w Drzewicy. W 1920 roku rozpoczął studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego. Jako kapelan 8. Pułku Piechoty Legionów brał udział w wojnie polsko-bolszewickiej. Po powrocie na studia zaangażował się jako kapelan w posługę duszpasterską w Zakładzie dla Ociemniałych w Laskach k. Warszawy. Od 1923 roku był wikariuszem w Radomiu, od 1925 roku w Zawichoście, a od 1926 roku w Koźnienicach. W 1928 roku został inkardynowany do diecezji pińskiej, gdzie został proboszczem w Łahiszynie k. Pińska. Od 1930 roku był sekretarzem generalnym Diecezjalnego Instytutu Akcji Katolickiej w Pińsku i sekretarzem bpa Zygmunta Łozińskiego. Od 1932 roku kontynuował studia z zakresu judaistyki na UW. Po studiach został wykładowcą katechetyki w Wyższym Seminarium Duchownym w Pińsku i wizytatorem nauki religii. W 1937 r. powierzono mu obowiązki kapelana urszulanek w Mołodowie. W wojnie obronnej 1939 roku był kapłanem 84. Pułku Strzelców Poleskich. W latach 1940–1941 był kapłanem w Zakładzie dla Ociemniałych w Laskach, utrzymując kontakty ze Związkiem Walki Zbrojnej i Armią Krajową; w 1942 roku został naczelnym kapłanem Szarych Szeregów. Prowadził aktywną działalność na rzecz pomocy ludności żydowskiej. Brał udział w powstaniu warszawskim jako kapelan Pułku Armii Krajowej „Baszta”. Umieszczony w obozie przejściowym w Pruszkowie, skąd został wywieziony na roboty przymusowe do Niemiec. Po wyzwoleniu trafił na Pomorze, gdzie prowadził działalność duszpasterską w Słupsku i okolicach. W 1949 roku powrócił do Warszawy i został proboszczem parafii pw. św. Wawrzyńca. W 1950 roku został proboszczem parafii Jelonki. Od 1 września 1951 roku do 1 lipca 1959 roku pełnił obowiązki rektora Kościoła ss. Wizelek na Krakowskim Przedmieściu. Od 1961 roku wykładał w WSD w Drohiczynie. W latach 1966–1967 był rezydentem przy parafii Przytor (diec. gorzowska). Od 1968 roku mieszkał u urszulanek przy ul. Wiślanej 2 w Warszawie. W okresie PRL zaangażował się w działalność opozycyjną. W 1956 roku został przewodniczącym Ogólnopolskiego Komitetu Pomocy Repatriantom. W 1976 roku był jednym z założycieli Komitetu Obrony Robotników. Za swą działalność uhonorowany m.in. Warszawskim Krzyżem Powstańcym, Krzyżem Walecznych oraz Krzyżem Komandorskim Orderu Polonia Restituta. Zmarł 19 października 1991 roku w Warszawie. Pochowany na cmentarzu Zakładu dla Ociemniałych w Laskach. ADZG, AKAA, sygn. 956, sygn. 957; Robert Romuald Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 4: (T–Ż) (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2019), 123–125; Bogdan Stanaszek, Ryszard Nowakowski,

pierwszy duszpasterz kościoła i parafii pw. św. Ottona, rekomendując zarówno swoją osobę, jak i podejmowane dotąd przez siebie działania duszpasterskie w mieście i okolicy. W piśmie napisał: „Jestem kapłanem diecezji pińskiej. Od dnia 29 maja b.r., zameldowawszy się kolejno u J.E.Ks. Biskupa Spletta w Gdańsku, Księcia Metropolity Sapiehy w Krakowie, Ks. Biskupa Adamskiego w Katowicach, Ks. Biskupa Dymka w Poznaniu i prosząc ich o błogosławieństwo, osiadłem w Słupsku na Pomorzu Zachodnim i dotąd pełnię tu wszystkie obowiązki duszpasterskie i proboszczowskie zrazu tylko dla ludności polskiej, a teraz i dla ludności katolickiej niemieckiej, opierając się jedynie na przywileju udzielonym przez Stolicę Apostolską kapłanom naszych diecezji wschodnich i na jurysdykcji jaką mam od Jego Ekscelencji Ks. Biskupa Gawliny. Oddaję się z radością pod jurysdykcję i pod rękę pasterską Waszej Ekscelencji. Czekam na upoważnienia, rozkazy i wskazówki. Jednocześnie donoszę, że na obszarze dawnej parafii słupskiej osiedli: Ks. Jan Mucharski²⁰ z diec. lubelskiej w Ustce (Stolpmunde) i ks. Władysław Sypniewski²¹ z diec. pińskiej,

Piotr Tylec, *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w.*, t. 4: S–Ż, biskupi i uzupełnienia (Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2019), 274–277; Eugeniusz Borowski, *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925–1939* (Drohiczyń nad Bugiem: Kuria Diecezjalna, 2000), 97–99; Wojciech Gajewski, *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018* (Słupsk: Rzymskokatolicka Parafia pw. Świętej Rodziny, 2018), 32–35; Zdzisław Machura, *Parafia katolicka św. Ottona w Słupsku w latach 1866–1947* (Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2001), 23; Zdzisław Machura, *Cztery słupskie lata. Opowieść o pracy duszpasterskiej ks. Jana Ziei w parafiach na terenie Ziemi Słupskiej w latach 1945–1949* (Słupsk: Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, Muzeum Pomorza Środkowego, 2006); Zdzisław Machura, „Ludność wyznania rzymsko-katolickiego w powiecie słupskim w latach 1866–1945”, w: *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej. Słupsk 5–6 grudnia 2002 r.*, [pod kier. nauk. Andrzeja Czarnika] (Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2003), 34–42; Anna Minkowska, *Pamiętnik. Wspomnienia o księdzu Janie Ziei* (Warszawa: Wydawnictwo IPJP2, 2017), 66–80; Józef Maciej Rośliński, *Pragmatyczny wizjoner. Refleksje o ks. Janie Ziei* ([Piła]–Słupsk: Studio Projektu Graficznego Art-Wena Alicja Noska-Figiel, KPP – Klasowa Partia Przyjaciół, [2019]); Bończa-Bystrzycki, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzewskiej (X–XX/XXI wiek)*, 520.

- 20 Urodził się 26 czerwca 1910 roku w Skowronkach k. Łomży. Ukończył szkołę podstawową, a następnie gimnazjum w Łomży. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości wstąpił do franciszkańskiego Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Przybrał imię Franciszek. Dla odbycia nowicjatu i studiów filozoficzno-teologicznych został wysłany do Francji. Po ich ukończeniu na katolickim uniwersytecie w Paryżu, 22 stycznia 1932 roku przyjął święcenia kapłańskie. W latach 1933–1934 uczył języka francuskiego w zakonnym kolegium w Łomży. Po uzyskaniu pozwolenia na sprawowanie liturgii w obrządku wschodnim (bizantyjsko-słowiańskim), w 1935 roku podjął posługę duszpasterską w Lubieszewie, gdzie od XVIII wieku istniał klasztor o.o. kapucynów, w 1933 roku rewindykowany po kasacji w czasach carskich. Założono w nim ośrodek neounii (akcja na rzecz jedności Kościoła katolickiego z prawosławiem podjęta na Wołyniu, Polesiu i Podlasiu). W czerwcu 1939 roku powrócił do kraju. Okres okupacji spędził w klasztorze ojców kapucynów w Lublinie i Lubartowie. Działal w konspiracji „Melchior”. Był kapelanem Armii Krajowej. Po wojnie podjął dalsze studia na uniwersytecie warszawskim, które ukończył w 1950 roku. W latach 1945–1967 pracował jako misjonarz ludowy w wielu parafiach. Od 1967 roku przez wiele lat pełnił posługę w kilku parafiach obrządku wschodniego w Anglii, a potem USA i Kanadzie (w tej ostatniej przez 10 lat sprawował duszpasterstwo dla Ukraińców). Po przemianach wrócił do kraju. W 1990 roku po powrocie do kraju, wyjechał z posługą duszpasterską na Ukrainę, gdzie pracował przed II wojną światową. Zmarł nagle 13 marca 2001 roku w Oak Ridge, w pobliżu Nowego Jorku. Jan Ludwik Gadacz, *Słownik polskich kapucynów*, t. 2: Ł–Ż (Wrocław: Wydawnictwo OO. Kapucynów, 1986), 88; „Jan Paweł Mucharski 1910–2001”, dostęp 9.02.2026, <https://www.lubartow.pl/2014/07/27/jan-pawel-mucharski-1910-2001>.

- 21 Urodził się 1 września 1913 roku w Małachowej k. Śremu. Syn Władysława i Marianny z d. Goździak. W 1925 roku rozpoczął naukę w Małym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów w Lublińcu. Następnie, w 1931 roku,

oblat NMPN w Dębnie (Dammen) przy kościołach poewangelickich”²². Ten ostatni kapłan we wrześniu został wikariuszem w Słupsku²³.

Praca duszpasterska nie stała w miejscu i wraz z osiedlaniem się ludzi i kapłanów zaczęto przejmować budynki kultu i je remontować²⁴. Tak te działania wspominał ks. Jan Zieja: „Był jeden kościół katolicki – św. Ottona – tam poszedłem – Kościół był zniszczony, poobdzierany, plebania brudna, ale zgłosił się człowiek miejscowy, pan Brzózko. On mi pomagał, informował o wszystkim. Zostałem przy tym kościele. Zgłosiłem się do starostwa, które już działało. Starosta²⁵ przekazał mi oficjalnie kościół św. Ottona i plebanię”²⁶.

Skalę zaangażowania kapłana w odbudowę struktur kościelnych i scalania lokalnych społeczności egemplifikuje osobiste wspomnienie ks. Zieja: „Odprowadzałem pierwszy msze święte w kościołach po ewangelickich i przejmowałem je w Ustce, Gardnie, Smołdzinie, Głowczycach, Potęgowie, Damnicy, Kublicach (Kobylnicy)”²⁷.

Pierwszy okres istnienia słupskiej parafii przebiegał pod znakiem porządkowania spraw związanych z funkcjonowaniem kościoła i rozpoczęciem regularnej katechizacji. W działania te wówczas ks. Zieja zaangażował „znane mu z okresu wojny panie, przeważnie samotne kobiety i wdowy, mieszkanki Warszawy i miejscowości podwarszawskich”, które przekonał do przyjazdu do Słupska²⁸. Po uporządkowaniu świątyni, każdej niedzieli

rozpoczął nowicjat w Markowicach, a potem studia teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Obrze. 27 czerwca 1937 roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk bpa Walentego Dymka. Od 1938 roku był duszpasterzem w Waszkiewiczach w archidiecezji wileńskiej. Wybuch II wojny światowej zmusił go do przenosin do Łuniąca w diecezji pińskiej. Po wojnie wyjechał na północ, osiadając na pewien czas w Kodniu nad Bugiem. Stamtąd przybył na Pomorze, później do Gorzowa Wielkopolskiego, będąc jednym z pierwszych oblatów w tym mieście. Kolejnym miejscem pracy była Obra, gdzie odnowił zabytkowy kościół św. Walentego. 1 lipca 1963 roku został proboszczem parafii pw. św. Stanisława Kostki w Lublińcu. Od 1967 roku obowiązki duszpasterskie spełniał kolejno w Iławie, Żabiczkach k. Łodzi i Szklarskiej Porębie, gdzie przez szesnaście lat był kapłanem Sióstr Szkolnych Notre Dame. Zmarł 10 lipca 1989 roku w Poznaniu. Pochowany został w Obrze. Józef Niesłony, *Słownik biograficzny Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej Prowincji Polskiej 1923–2016* (Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2016), 421–422; Józef Pielorz, *Oblaci polscy: Zarys dziejów Prowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z okazji 50-lecia istnienia* (Rzym: Dom Generalny, 1970), 98–99, 107.

22 Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej (dalej ADKosz), Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk 6 IX 1945, k. 73, sygn. 247; Józef Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 112 (2019): 402, DOI: 10.31743/abmk.2019.112.20.

23 „Sypniewski Władysław”, dostęp 9.02.2026, https://silesia.edu.pl/index.php/Sypniewski_W%C5%82ady-s%C5%82aw; „We wrześniu 1945 roku zostaje wikariuszem kooperatorem parafii pw. św. Ottona w Słupsku oraz proboszczem w Dębnie. Na Pomorzu organizuje pracę duszpasterską w parafiach: Dębno, Górzno, Głowczyce, Stojęcin. Decyzją prowincjała zostaje skierowany do Gorzowa Wielkopolskiego. Dociera tutaj 11 listopada 1945 roku”. Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, „Gorzów: Człowiek, który organizował dobro...”, dostęp 9.02.2026, <https://oblaci.pl/2024/01/31/gorzow-czlowiek-ktory-organizowal-dobro>.

24 Machura, „W Polsce Ludowej 1945–1980”, 297–298.

25 Zapewne chodziło o pełnomocnika rządu na obwód słupski Jana Kraciuka, który sprawował swój urząd od 23 kwietnia. Romanow, „Administracja państwowa i samorządowa powiatu słupskiego w latach 1945–1975”, 140–149; Roślicki, *Pragmatyczny wizjoner. Refleksje o ks. Janie Zieju*, 20.

26 Machura, *Parafia katolicka św. Ottona w Słupsku w latach 1866–1947*, 23.

27 Eugeniusz Grzegorz Wiąrowski, *Z Kobylnicą przez wieki* (Kobylnica: Gmina Kobylnica, 2019), 231.

28 Wanda Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, w: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura (Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015), 6.

i w święta odprawiał trzy msze św., sprawował nabożeństwa, głosił kazania, udzielał sakramentów świętych, z posługą kapłańską udawał się do oddalonych od Słupska nawet o 35 kilometrów kościołów filialnych²⁹. W samym mieście 12 lipca władze przekazały ks. Ziei „2 kościoły po ewangelickie, dawniej katolickie, kościół Najświętszej Marii Panny i św. Jana”³⁰, zaś 21 lipca miało miejsce zebranie powołanego przez proboszcza Komitetu Odbudowy polskich kościołów, w którym udział wzięli: „Burmistrz, dyrekcja kolei, dyrektor banku... Zebranie było na plebani jednego z kościołów, połączone ze zwiedzaniem kościoła św. Jana”³¹.

Zachodzące wówczas zmiany odnotowano również w kronice parafialnej. Pod datą 8 września 1945 roku słupski duszpasterz wyraził swoje zadowolenie ze skutków podejmowanych przez siebie wyzwań duszpasterskich. Z satysfakcją odnotował, że: „nareszcie kościół nasz pełny jest po brzegi, że pomieścić nie może wszystkich. Cieszył się bo szkoła milicyjna bez zaproszenia, bez umawiania się tak samorzutnie przybyła na Mszę Świętą i złączyła się wspólnym, mocnym śpiewem z dziatwą szkolną”³².

Dotychczasowe osiągnięcia oraz posługa duszpasterska ks. Ziei spotkały się z uznaniem Administratora Apostolskiego ks. dra Edmunda Nowickiego. 11 września 1945 roku przybył on do parafii pw. św. Ottona i oficjalnie przekazał duchownemu nominację na słupskiego proboszcza i stosowne pełnomocnictwa do prowadzenia posługi duszpasterskiej³³.

Mając na uwadze bieżące potrzeby duszpasterskie i czuwając nad ich realizacją, słupski proboszcz poprosił kurię gorzowską o udzielenie misji kanonicznej do nauczania religii dla następujących osób: Anny Ignatowicz, Eugenii Złochowskiej, Anny Niewojtowej, Gabrieli Hołyńskiej, Stefanii Zdunek, Heleny Szpilewskiej, Janiny Bernas, Mariana Krawczyka, Olgi Iwanickiej, Adaminy Łabuzińskiej, Teofili Chojeckiej, Bogumiły Ojakowej i Ireny Dylowej³⁴.

Codienne wyzwania duszpasterskie wciąż rozrastającej się wspólnoty wiernych na tyle absorbowały siły i możliwości kapłana, że 20 października 1945 roku zwrócił się do administratora gorzowskiego o przysłanie do pomocy duszpasterskiej w Słupsku wikariusza i prefekta – wskazując wprost na konieczność prowadzenia katechizacji. Swoją prośbę uzasadniał tym, że: „W mieście samym jest pełne jedno gimnazjum i Liceum Państwowe, jedno gimnazjum w stadium organizacji i trzy szkoły powszechne. Południowo zachodnia

„Zespół pomocnic ks. Ziei w słupskiej parafii katolickiej stanowiły: Krystyna Żelechowska, Aniela Urbanowicz, Gabriela Hołyńska, Wanda Zygmuntowicz, Anna Minkowska, Ludwika Ruszczyk, Alina Gronostajska i Alicja Wierwas”.

29 Machura, *Cztery słupskie lata. Opowieść o pracy duszpasterskiej ks. Jana Ziei w parafiach na terenie Ziemi Słupskiej w latach 1945–1949*, 18–22.

30 Gabriela Hołyńska, „Kronika Gabrieli Hołyńskiej”, w: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura (Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015), 12.

31 Hołyńska, „Kronika Gabrieli Hołyńskiej”, 12–13.

32 Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 18.

33 Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 18–19; Machura, *Cztery słupskie lata. Opowieść o pracy duszpasterskiej ks. Jana Ziei w parafiach na terenie Ziemi Słupskiej w latach 1945–1949*, 27–28.

34 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Do Jego Eksceleencji Administratora Apostolskiego w Gorzowie, Słupsk 13 X 1945, k. 91, sygn. 247.

część powiatu odległa od Słupska o trzydzieści parę kilometrów, pozostaje całkowicie bez obsługi duchownej. Błagam o przysłanie mi do pomocy prefekta i wikariusza. (...). Mam w niedzielę trzy Msze Św. i trzy kazania. Mowy nie ma o odbywaniu wizytacji parafii, regularnym odwiedzaniu szpitala, więzienia. A ludzie napływają”³⁵.

Poinformował też administratora o wyjeździe z terenu dawnej parafii słupskiej dwóch kapłanów niemieckich i jednocześnie poprosił o wyrażenie zgody na pełnienie posługi duszpasterskiej na terenie słupskiej parafii przez ks. Bernarda Jaxę³⁶ z diecezji gdańskiej³⁷, który od stycznia 1945 roku mieszkał w Kobylnicy³⁸. Z kapłanem tym ks. Zieja wiązał pewne nadzieje: „obywatel niemiecki, ale z polskiej rodziny (ojciec jego ma już obywatelstwo polskie) może kiedyś zdecyduje się zamieszkać na plebani i pełnić obowiązki wikarego, a w przyszłości kto wie może i do polskości wróci (...) Sam zaproponował, że będzie w soboty przychodził spowiadać Niemców”³⁹. Dzień wcześniej na zaproszenie ks. Ziei do współpracy duszpasterskiej w parafii przybyły 4 siostry Urszulanki Szare⁴⁰, które miały poprowadzić szkołę gospodarczą, stołówkę i zaopiekować się dziećmi⁴¹.

35 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 20. X 1945, k. 83, sygn. 247.; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 404.

36 Urodził się 9 grudnia 1907 roku w Gdańsku–Siedlcach. Syn Konrada i Marty z d. Laufer. Początkowo kształcił się w szkole wiejskiej w Piekłisku k. Gdańska, a później w szkole powszechnej w Gdańsku–Siedlcach. Następnie podjął naukę w gdańskim gimnazjum, gdzie 4 marca 1931 roku uzyskał świadectwo dojrzałości. Do kapłaństwa przygotowywał się w seminarium duchownym w Braniewie. Świecenia kapłańskie z rąk bpa O’Rourke przyjął 7 kwietnia 1935 roku w Gdańsku–Oliwie. Posługę duszpasterską podjął w Nowej Cerkwi, a następnie został wikariuszem w Gdańsku–Oliwie. W latach 1935–1937 był wikariuszem w Nowym Stawie, a od 1 czerwca 1937 roku wikariuszem parafii pw. św. Józefa w Gdańsku. Z kolei, od 8 listopada 1938 roku pracował w tym samym charakterze w parafii pw. św. Jadwigi w Gdańsku–Nowym Porcie, tam też był prezesem okręgowym młodzieży męskiej. 14 marca 1941 roku został administratorem w Miłoradzu. Stamtąd 24 stycznia 1945 roku był ewakuowany do Kartuz, zatrzymał się na Pomorzu, w Kobylnicy. Przez trzy miesiące przebywał w rosyjskiej niewoli. Do 1947 roku pracował na terenie gorzowskiej administratury apostolskiej. W maju 1947 roku wyjechał do Niemiec Wschodnich. Od 1 sierpnia 1947 roku był proboszczem w Zarrentin/Mecklenburg. 9 lipca 1980 roku, podczas pobytu u rodziny w Polsce, w pobliżu Wałcza uległ wypadkowi samochodowemu, na skutek którego zmarł 6 sierpnia 1980 roku w Kartuzach. Pogrzb odbył się 13 sierpnia 1980 roku w Zarrentin. Wojciech Zawadzki, *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945* (Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2000), 176.

37 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 21 X 1945, k. 89, sygn. 247. Otto Thamm zamieszkały w Słupsku i Józef Kehrbaum zamieszkały w Bedin. Obaj z diecezji warmińskiej. Ks. Bernard Jaxa mieszkał w Kobylnicy. W diecezji gdańskiej był proboszczem w Milewie, powiat Nitychy. W br. wyrzucony stamtąd przez Niemców. Urodził się 9 grudnia 1907 roku w Gdańsku. Świecenia kapłańskie przyjął 7 kwietnia 1935 roku w Oliwie. Wiązowski, *Z Kobylnicy przez wieki*, 231.

38 Zygmunowicz, „Kronika Wandy Zygmunowicz”, 85.

39 Zygmunowicz, „Kronika Wandy Zygmunowicz”, 32.

40 Wiktor Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, w: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura (Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015), 191.

41 Zygmunowicz, „Kronika Wandy Zygmunowicz”, 22.

Pomimo bardzo ograniczonych możliwości kadrowych kurii gorzowskiej, niedoboru kapłanów, w odpowiedzi na wspomnianą prośbę ks. Zieja został poinformowany, że z początkiem listopada do pełnienia posługi duszpasterskiej w Słupsku przybędzie nowy duszpasterz⁴² – ks. Józef Piekarek⁴³. Wcześniej, 7 września 1945 roku administrator gorzowski wydał zarządzenie „aby wszyscy kapłani przebywający na terenie Administratury dłużej niż 10 dni, zgłaszali się do Kurii i przedstawiali swoje dokumenty kapłańskie. Kapłanów którzy się nie mogli wykazać takimi dokumentami, nie należy dopuszczać do spełniania czynności kapłańskich”⁴⁴. Zapowiedź przybycia do Słupska kolejnego duszpasterza stwarzała nowe możliwości prowadzenia działalności duszpasterskiej, a zarazem otwierała drogę do podjęcia pracy przez kolejnych duszpasterzy. Ks. Zieja zaproponował więc Administratorowi Apostolskiemu, by parafię w Słupsku objęli ojcowie pasjoniści⁴⁵. Podobna propozycja ze strony ks. Zieja zrodziła się w związku z pobytem w Słupsku, u swoich krewnych, dominikanina i po rozmowie z nim, Słupski proboszcz zaproponował administratorowi zaangażowanie w Słupsku OO. Dominikanów⁴⁶.

Konsekwentnie słupski duszpasterz starał się poszukiwać kapłanów do pełnienia posługi duszpasterskiej w parafii przez siebie kierowanej. Mimo niedoborów kadrowych wśród duchowieństwa, zgłaszane na bieżąco do Kurii Gorzowskiej zapotrzebowanie na duszpasterzy było w miarę możliwości regularnie zaspokajane. Z dniem 16 listopada,

42 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Administrator Apostolski, Wielebny Ks. Proboszcz Zieja Słupsk, Gorzów, dnia 1 listopada 1945 r., k. 88, sygn. 247 [przybył do Słupska 1 XII 1945 r.].

43 Urodził się 26 kwietnia 1908 roku w Boguszycach Małych k. Rawy Mazowieckiej. Uczył się w miejscowej szkole elementarnej. Po ukończeniu gimnazjum w Rawie Mazowieckiej, studiował filozofię i teologię w WSD w Janowie Podlaskim. 28 czerwca 1931 roku przyjął święcenia kapłańskie i podjął posługę duszpasterską w parafii Sterdyń, a następnie w Wojcieszkowie, od 1933 roku w Ruskowie, później w Krzesku. W 1935 roku został wikariuszem w Wisznicach, później w Ostrowie Lubelskim, w 1937 roku w Jabłonnie Lackiej, a w następnym roku w Kąkolewnicy. W 1941 roku został wikariuszem w Sworach, natomiast w następnym roku został zwolniony z parafii i zamieszkał w rodzinnej miejscowości. Po wojnie wyjechał na Ziemię Odzyskaną. 27 września 1945 roku został mianowany wikariuszem w Kołobrzegu, z rezydencją i prawami proboszcza w Drzegowie. Nie podjął tej posługi. 1 grudnia 1945 roku został wikariuszem kooperatorem i prefektem przy parafii pw. św. Ottona w Słupsku. 23 lipca 1946 roku został wikariuszem kooperatorem w Podjuchach, z rezydencją w Gryfinie. Po pewnym czasie opuścił parafię i wrócił do rodzinnej diecezji siedleckiej. W latach 1947–1948 (do 15 czerwca) pracował na terenie administracji Śląska Opolskiego, w parafiach Kamiennik i Gaworów. W latach 1948–1949 przebywał w klasztorze Oblatów w Kodniu. W 1949 roku został wikariuszem w Janowie Podlaskim, następnie w Stawiesi, później w Parczewie i od 1951 roku w Kąkolewnicy. W 1953 roku został wikariuszem w Ceranowie, a w następnym roku w Stoczku Łukowskim. W latach 1972–1976 przebywał w Leśnej Podlaskiej. Następnie został administratorem w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej w parafii Karwino. Od 1978 roku został kapłanem siostr sakramentek benedyktynek w Gościńcinie (diec. opolska). Po roku powrócił do diecezji macierzystej i rezydował w parafii Serokomla. Zmarł 9 czerwca 1981 roku w Sworach, i tam został pochowany. ADZG AKAA, sygn. 956, sygn. 957, sygn. 958, sygn. 962; Robert Romuald Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 3: (M–Ś) (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2018), 150–151.

44 Śmierchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, 89.

45 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk 24. X 1945, k. 87, sygn. 247.

46 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk 23 XI 1945, k. 97, sygn. 247.

posługę duszpasterską w parafii słupskiej w charakterze wikariusza i prefekta szkół rozpoczął ks. Józef Szmurło⁴⁷, z archidiecezji wileńskiej. Z kolei od następnego dnia obowiązki kapelana sióstr urszulanek i prefekta szkół średnich podjął ks. Władysław Stefanowicz⁴⁸.

Sugestie przekazywane administratorowi apostolskiemu, co do przekazania opieki duszpasterskiej przy słupskich kościołach zakonom i zgromadzeniom zakonnym, miały swoje uzasadnienie w wyzwaniach duszpasterskich, które usiłował realizować słupski duszpasterz. W piśmie do Administratora Apostolskiego w Gorzowie 24 listopada tak je uzasadniał: „Przewiduję, że rozwijający się Dom Matki i Dziecka i organizowanie Uniwersytetu Ludowego⁴⁹ pochłona mnie całkowicie, tak, że będę musiał się

47 Urodził się 15 lipca 1909 roku we wsi Popławy. Syn Antoniego i Zofii z d. Żero. W 1930 roku ukończył Gimnazjum Męskie im. Vetterów Zgromadzenia Kupców w Lublinie i wstąpił na Wydział Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W Lublinie mieszkała wówczas jego rodzina. Po roku studiów wstąpił do Seminarium Duchownego w Wilnie, które ukończył w 1937 roku i 21 czerwca przyjął święcenia kapłańskie. 3 września 1937 roku został wikariuszem w Smorgoniach. 12 sierpnia 1943 roku, został aresztowany i więziony przez Niemców na Łukiszkach w Wilnie. Po wojnie wyjechał do Polski. 17 maja 1945 roku przybył do Bytowa; był wśród pierwszych nauczycieli Państwowego Gimnazjum i Liceum Koedukacyjnego. 12 września 1945 roku został wikariuszem adiutorem w Bytowie dla duszpasterstwa katolików Polaków i szkół miejscowych. 9 listopada tegoż roku został wikariuszem w Słupsku, gdzie uczył religii w gimnazjum i liceum ogólnokształcącym oraz w gimnazjum i liceum handlowym przy parafii pw. NMP Królowej Różańca Świętego. Od 12 sierpnia 1948 roku pełnił posługę duszpasterską jako wikariusz w Lubsku i nauczyciel religii w miejscowych szkołach. 6 grudnia 1955 roku został wikariuszem w parafii pw. św. Jadwigi w Zielonej Górze. 16 sierpnia 1957 roku został administratorem, a następnie proboszczem w Kłodawie. Po reorganizacji Kościoła w Polsce w 1972 roku przynależał do diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Jako emeryt mieszkał w parafii Mierzyn k. Szczecina. Zmarł 15 października 1980 roku w Lublinie. ADZG AKA, sygn. 263, sygn. 956, sygn. 958, sygn. 962, sygn. 963; Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 3: (M–Ś), 312–313; Tadeusz Krahel, *Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945* (Białystok: BUK, 201), 395.

48 Kapłan diecezji pińskiej. Urodził się w 1892 roku. Święcenia kapłańskie przyjął w 1917 roku. W 1923 roku był studentem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W latach 1926–1936 był rektorem kościoła i kapłanem w klasztorze Benedyktynów w Nieświeżu i jednocześnie nauczycielem religii w szkołach średnich tamże. W 1963 roku był wikariuszem w Lubsku. Borowski, *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925–1939*, 21; *Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R. P. 1933 i 1934. Stan diecezji na dzień 31 grudnia 1933* (Pińsk: Wydawnictwo Drukarni Diecezjalnej, 1933), 133, 170; Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 56, 68.

49 „Uniwersytet miał przydzielone około 14 hektarów ziemi, jakieś 4 kilometry od Wytowna – blisko morza i Orzechowa. Były to przeważnie łąki, trochę kartofli, niewiele zboża, sporo ziemi na jarzyny i rośliny pastewne. Było to przydzielone przez władze administracyjne na Uniwersytet Ludowy w Orzechowie. Ośrodek przyznany Towarzystwu Piotra Borowego na imię ks. Jana Zieci. Towarzystwo Piotra Borowego było instytucją założoną przez ks. Jana jeszcze przed wojną – gdy ksiądz prowadził swoją pracę na Pińszczyźnie. Była to organizacja, czy raczej związek, który miał na celu repolonizację kresów polskich, walkę z alkoholizmem, pracę oświatowo-kulturalną na wsi, a przy tym opiekę nad rodziną tak na wsi, jak i w mieście. Towarzystwo Piotra Borowego wzięło swą nazwę od chłopca z Orawy tego imienia i nazwiska – postaci bardzo ciekawej i wybitnej. Jest kilka jego prac drukowanych, (...). Był to samouk, poeta, działacz społeczno-polityczny, a przede wszystkim człowiek bardzo religijny, który umarł w opinii świętości. To jego ks. Zieja uważał za patrona swoich społeczno-oświatowych poczynąń. Pieczęć Uniwersytetu nosiła skrót: T.P.B. – Towarzystwo Piotra Borowego”. Anna Minkowska, „Wspomnienia o pracy w Uniwersytecie Ludowym w Orzechowie”, w: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura (Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015), 161; Iwona Błaszczak, „Tradycje polskich uniwersytetów ludowych”, w: *Uniwersytety Ludowe XXI wieku. Tradycja – współczesność – wyzwania przyszłości*, red. Iwona Błaszczak, Tomasz Maliszewski, Ewa Smuk-Stratenwerth (Grzybów: Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne ZIARNO, 2017), 45–58.

rozstać z pełnieniem obowiązków proboszcza Słupska, a zamieszkać przy kościółku poewangelickim w Weitenhagen położonym w odległości trzech km. od Freichow, gdzie ma być założony Uniwersytet Ludowy. W związku z tym bardzo bym prosił Waszą Ekszelencję o wzięcie pod uwagę wysuniętego przeze mnie projektu osadzenia tu w Słupsku przy pracy parafialnej XX Dominikanów lub Pasjonistów lub Oblatów lub Franciszkanów”⁵⁰.

Informację o utworzeniu w Słupsku instytucji opiekuńczej pod nazwą Dom Matki i Dziecka w Słupsku ks. Zieja przesłał Administratorowi Apostolskiemu w Gorzowie 19 października 1945 roku⁵¹. Inicjatywie utworzenia tej instytucji pobłogosławił prymas Polski⁵². Z Zarządu Miasta nominację na kierowniczkę tej instytucji 12 lipca 1945 roku otrzymała Aniela Urbanowicz. Samo otwarcie Domu miało miejsce 1 września, zaś przyjęcie do niego pierwszych 4 kobiet z Krakowa – 4 października. Dom mieścił się na ul. Zamkowej 6, „obejmował 5 lub 6 dużych, dwu i trzypiętrowych budynków mieszkalnych w centrum miasta”⁵³. W powojennej rzeczywistości rodzina była bardzo słabą komórką w społeczeństwie i zmagala się z licznymi problemami, wymagała wsparcia tak materialnego, jak i duchowego. Większość wiernych nowo powstałej wspólnoty stanowili kolejarze oraz pracownicy fabryki mebli⁵⁴. Samo przedsięwzięcie utworzenia tej instytucji cieszyło się ogromnym zainteresowaniem zarówno w Słupsku, jak i w całym kraju. Do słupskiego Domu Matki i Dziecka, jak informował sam zainteresowany, przyjechało wiele „kobiet z Krakowa, Kielc, Katowic, Poznania”⁵⁵. Broniąc zaś statusu tegoż domu w piśmie do Urzędu Pracy w Słupsku, ks. Zieja określił „tożsamość” tej instytucji – jedynej jak dotąd w Polsce⁵⁶. W latach 1946–1948 znalazło tam swój dom ponad 200 kobiet z całej Polski⁵⁷. Jak wspominał ks. Markiewicz: „Był to w tym czasie pierwszy tego rodzaju dom, w którym przysparzano młode brzemienne dziewczęta, które rodziły w nim swoje niesłubne dzieci.

50 ADKosz, Parafia Św. Rodziny w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekszelencjo!, Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie. wpł. 24 list 1945. L.dz. 643/45, k. 93, 95, sygn. 254; Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 54.

51 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja, Ekszelencjo!, Słupsk, dn. 19.X.1945, k. 77, sygn. 247.

52 Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 42.

„Prymas Polski

Poznań dnia 24.10.1945 r.

Wielebny i Kochany Księżu Proboszczu!

Serdecznie błogosławie inicjatywę Domu Matki i Dziecka w Słupsku. Inicjatywa ta zrodzona z najczystszego ducha chrześcijańskiego, zasługuje na wszelkie poparcie i niewątpliwie znajdzie odgłos w sercach polskich.

Złączam parę groszy na piękny, społeczny i narodowy cel.

Oddany w Chrystusie

+ August Kardynał Hlond”.

53 Stefan Kullas, „«Daleka droga» Wspomnienia z lat 1946–1948, Bochum 1983”, w: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura (Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015), 219; Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 26.

54 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 201.

55 ADKosz, Parafia Św. Rodziny w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekszelencjo!, Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie. wpł. 24 list 1945. L.dz. 643/45, k. 93, sygn. 254; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 405.

56 Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 50–51.

57 Kullas, „«Daleka droga» Wspomnienia z lat 1946–1948, Bochum 1983”, 219.

Po urodzeniu dzieci matki zostawiały je w tym domu i wracały do siebie”⁵⁸. Kierowniczką do stycznia 1949 roku była Aniela Urbanowicz⁵⁹.

Poza tym, słupski duszpasterz uważał za swój sukces, którym się podzielił z administratorem gorzowskim, to że „Towarzystwo im. Piotra Borowego, którego [był] założycielem i prezesem otrzymało 37 hektarów posiadłość nad morzem wraz z zabudowaniami na założenie tam Uniwersytetu Ludowego”⁶⁰. Pierwsze zebranie organizacyjne miało miejsce 8 października⁶¹.

Zaprezentowane wyżej przedsięwzięcia duszpasterskie związane z Domem Matki i Dziecka, Uniwersytetem Ludowym czy też Towarzystwem im. Piotra Borowego nie zyskały jednak aprobaty administratora gorzowskiego. Przychylając się do „prośby” ks. Jana Zieja, Administrator Apostolski 22 grudnia 1945 roku zwolnił go⁶² z urzędu proboszcza w Słupsku, i na jego miejsce mianował ks. Karola Chmielewskiego⁶³, który przybył do Słupska

58 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 191. Dom Matki i Dziecka istniał tylko do 31 grudnia 1945 roku. Powołany przy parafii pw. św. Ottona przez ks. Zieję, po jego zwolnieniu z urzędu proboszcza przez Administratora Apostolskiego w Gorzowie nie mógł być dalej finansowany ze składek wiernych. Dlatego ks. Zieja zgodził się na jego finansowanie przez władze państwowe pod warunkiem pozostawienia go pod tym samym kierownictwem i jego opieką duchową.

59 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 191.

60 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk 23 XI 1945, k. 97, sygn. 247; Zygmunowicz, „Kronika Wandy Zygmunowicz”, 56.

61 Zygmunowicz, „Kronika Wandy Zygmunowicz”, 25.

62 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Administrator Apostolski, Wielebny Ks. Proboszcz Zieja, Słupsk, 22 grudnia 1945 r., 1128/45, k. 113, sygn. 247.

63 Urodził się 4 listopada 1885 roku w Krzemieńcu na Wołyniu. Syn Adama i Felicji z d. Jezban. Gimnazjum ukończył w Ostrogu. We wrześniu 1904 roku podjął studia filozoficzno-teologiczne w Seminarium Duchownym w Żytomierzu, gdzie 31 maja 1909 roku przyjął święcenia kapłańskie. Bezpośrednio po święceniach do 1 września zastępował proboszcza w Swojczowie. Kolejno podjął obowiązki duszpasterskie jako wikariusz w Włodzimierzu Wołyńskim, w następnym miesiącu zastępował duszpasterza usuniętego przez rząd carski w Machnówce k. Berdyczowa. W czerwcu 1910 roku w tym samym charakterze powrócił do Włodzimierza Wołyńskiego. W lutym 1911 roku został proboszczem w 4 tys. parafii w Kuniowie k. Ostroga. Jesienią tegoż roku na skutek choroby został przeniesiony do Żwańca na Podolu. W styczniu 1916 roku, na skutek zesłania ks. Czyrskiego przez rząd carski, został proboszczem w Oryninie k. Kamieńca Podolskiego. Po powrocie ks. Czyrskiego (rewolucja 1917 r.) został przeniesiony do Kupina, gdzie od lipca podjął się budowy świątyni i organizowania szkoły polskiej. W marcu 1919 roku został proboszczem w Kutkowcach k. Kamieńca. W sierpniu 1920 roku na skutek działań wojennych zamieszkał w Czortkowie. Od 1921 roku był proboszczem w Puźnikach k. Buczacza, a od 29 września 1934 r. w parafii Kozowa k. Brzeżan. Po przymusowej repatriacji, 9 sierpnia 1945 roku podjął posługę duszpasterską w Choszczynie, z zamieszkaniem w Drawnie. 23 grudnia 1945 roku został wikariuszem z prawami proboszcza parafii pw. św. Ottona w Słupsku. 15 października 1947 roku został wikariuszem parafii pw. św. Ottona z rezydencją przy kościele pw. NMP, zaś 1 lipca 1948 roku został administratorem parafii pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. 22 sierpnia 1973 roku zrezygnował z parafii. Zmarł 8 listopada 1981 roku w Słupsku. „Dane z życiorysu śp. ks. prałata Karola Chmielewskiego podane przez J.E. Bpa Ordynariusza I. Jeża na pogrzebie w Słupsku 10.XI.1981 R.”, *Koszalińsko-Kołobrzeshire Wiadomości Diecezjalne* 7–8 (1982): 226–228; Robert Romuald Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 1: (A–G) (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2016), 88–89; Mariusz Leszczyński, *Księża diecezjalni ekspatrianci archidiecezji łwowskiej obrządku łacińskiego. Słownik biograficzny* (Warszawa: IPN Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2020), 105–106; Józef Wołczański, *Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe*, cz. 1 (Kraków: Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię archidiecezji łwowskiej obrządku łacińskiego, 2005), 113–114;

15 stycznia 1946 roku⁶⁴. Formalnie zaś parafię pw. św. Ottona objął 28 stycznia⁶⁵. Przy przekazywaniu parafii duchowni ustalili, że nowy proboszcz razem z dotychczasowymi księżmi wikariuszami zamieszka na plebanii przy kościele zamkowym, zaś ks. Zieja pozostanie na plebanii przy kościele pw. św. Ottona⁶⁶.

Odtąd nowy proboszcz, a zarazem dziekan słupski ks. Karol Chmielewski, organizował opiekę duszpasterską obejmującą cały Słupsk przy kościele poddominikańskim pw. św. Jana (obecnie pw. św. Jacka). Początkowo wśród jego współpracowników pełniących posługę duszpasterską byli dwaj kapłani, wcześniej współpracujący z ks. Zieją, księża: Józef Szmurło, Józef Piekarek i nowo przybyły 7 lutego – Leon [Chamier] Gliszczyński SAC⁶⁷.

Parafia pw. św. Ottona obejmowała wówczas: Słupsk, Ryczewo, Siemianice, Rogawicę, Jezierzycę, Redzikowo, Kusowo, Krępę, Niewiarowo, Płaszewko, Głobino, Włynkówko, Włynkowo, Wieszno, Stanięcino i Grąsino, zaś posługa duszpasterska skupiała się w kościołach pw.: św. Ottona, św. Jacka i Najświętszego Serca Jezusowego⁶⁸. Nowy proboszcz kontynuując wyzwania duszpasterskie swojego poprzednika, podtrzymał i uznał za istotną propozycję pracy duszpasterskiej dla księży salezjanów w mieście. W uzasadnieniu swojego pisma skierowanego do Administratora Apostolskiego w Gorzowie napisał: „Sprawa sprowadzenia XX. Salezjanów spotkała się tu w Słupsku z uznaniem i Powiatowy Związek Cechów wziął ją w swoje ręce ażeby uzyskać potrzebny budynek

Eugeniusz Grzegorz Wiązowski, „Pierwszy proboszcz parafii pod wezwaniem NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku po II wojnie światowej ksiądz prałat Karol Chmielewski”, w: *Kapłani trudnych czasów. Z dziejów Kościoła Katolickiego na Pomorzu Środkowym*, red. Leszek Laskowski (Koszalin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, 2015), 29–31, dostęp 9.02.2026, <http://bibliotekacyfrowa.eu/Content/51103/54075.pdf>.

64 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 188.

65 ADKosz, Parafia Św. Rodziny w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie nad Wartą, Słupsk dnia 30 stycznia 1946 r., s. 99, sygn. 254; ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Protokół przekazania parafii, k. 101, sygn. 247; Zygmontowicz, „Kronika Wandy Zygmontowicz”, 81.

66 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Protokół przekazania parafii, k. 101, sygn. 247.

67 Urodził się 11 kwietnia 1910 roku w Małych Chelmach k. Chojnic. Syn Jana i Łucji z d. Bruska. Uczył się w miejscowej szkole podstawowej. 1 września 1924 roku rozpoczął naukę w 2 klasie pallotyńskiego gimnazjum w Sucharach. Od 16 sierpnia 1931 roku kontynuował naukę w 8 klasie gimnazjum w Kopcu. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości studiował filozofię i teologię w seminarium w Ołtarzewie k. Warszawy. Świecenia kapłańskie przyjął 2 sierpnia 1936 roku w Sucharach z rąk bpa Antoniego Laubitz. Posługę duszpasterską jako katecheta, rekolekcjonista pełnił w Berezie Kartuskiej. Od lipca 1940 roku uzyskał zgodę na posługę duszpasterską w kaplicy w Horodku. 4 maja 1946 roku uzyskał zgodę przełożonego księży pallotynów do posługi duszpasterskiej w gorzowskiej Administracji Apostolskiej. 7 lutego 1946 roku został wikariuszem w Słupsku. 18 czerwca tegoż roku został inkardynowany do gorzowskiej Administracji Apostolskiej. 28 sierpnia 1946 roku został wikariuszem kooperatorem w Słupsku z rezydencją, prawami i obowiązkami proboszcza w Brzostowie Wielkim (Bruskowo Wielkie). 16 stycznia 1958 roku został administratorem w Przechlewie, gdzie zmarł 22 marca 1996 roku ADZG AKA, sygn. 957; Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 1: (A–G), 85; „Chamier-Gliszczyński Leon (1910–1996), ksiądz, w diecezji koszalińsko-kołobrzeszkiej od 1946, kanonik”, dostęp 9.02.2026, <https://libermortuorum.pl/zmarli.php?biograf=416>.

68 Machura, *Cztery słupskie lata. Opowieść o pracy duszpasterskiej ks. Jana Ziei w parafiach na terenie Ziemi Słupskiej w latach 1945–1949*, 45.

(dawna szkoła rękodzielnicza) i kredyty rządowe oraz etaty nauczycielskie”⁶⁹. Nie było jednak możliwości urzeczywistnienia tegoż projektu, ze względu na brak zaplecza personalnego⁷⁰.

Obsadę personalną słupskiej parafii co do liczby, nie personaliów, potwierdził w swoich wspomnieniach również ks. Wiktor Markiewicz⁷¹, który tak opisał początki swojej pracy duszpasterskiej w Słupsku: „1 lipca [1946] stanąłem na słupskim bruku. To teraz moje nowe mieszkanie, przy ulicy Dominikańskiej 6 – plebania. Ksiądz dziekan już czekał na mnie. Powitanie było pogodne, życzliwe, ciepłe. Otrzymałem kąpiel na nocleg i zacząłem zapoznawać się z moim warsztatem pracy – kancelarią. Po kolacji, przed rozejściem się na nocny wypoczynek ks. dziekan powiadomił mnie, że od jutra spotykamy się codziennie w kościele św. Jacka o godzinie szóstej rano. Jeden z nas będzie miał Mszę świętą, a drugi obsługę konfesjonału, albo odwrotnie. (...) W mieście jest nas czterech księży. Dwóch prefektów: ks. mgr Józef Szmurło, nauczyciel religii w gimnazjum przy ul. Bieruta i ks. Jerzy Gawrych⁷² uczący w szkole podstawowej przy ul. Deotymy. Poza nimi jest jeszcze ks. dziekan Chmielewski no i ja [Wiktor Markiewicz]. (...) Miasto było już dosyć dobrze zaludnione: 40–50 tys. mieszkańców. Zniszczony był stary rynek. Reszta miasta wyszła z wojny dosyć możliwie. Do odbudowy był wielki zabytkowy kościół Mariacki. Stały mury. Sklepienie było popękane, a w kilku miejscach dziurawe. Wieża kościoła

69 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, L dz 6124/46 Ks. Chmielewskiemu do wiadomości, Wysl: 18 IX 46, k. 255, sygn. 247.

70 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Ekscelecjo!, Słupsk, dn. 6/III 45, k. 179, sygn. 247.

71 Zobacz przypis 12.

72 Misjonarz Świętej Rodziny – MSF. Urodził się 29 kwietnia 1910 roku w Górkach k. Chojnic. Syn Stanisława i Marty z d. Lewan. Nowicjat rozpoczął 14 sierpnia 1927 roku u Misjonarzy Świętej Rodziny w Górze Klasztornej. W latach 1929–1930 studiował filozofię w WSD w Górze Klasztornej, a później teologię w WSD w Kruszwie. Świecenia kapłańskie przyjął 15 czerwca 1935 roku w Poznaniu. Po święceniach był wykładowcą w NSD w Kazimierzu Biskupim. W 1938 roku był duszpasterzem w parafii Wielki Klincz. W czasie wojny ukrywał się w różnych miejscach na Pomorzu. Po wojnie pracował w Chojnicach. W 1946 roku został prefektem w Wąbrzeźnie. 30 lipca 1946 roku po uzyskaniu zgody opuścił zgromadzenie i został przyjęty do administracji gorzowskiej i został wikariuszem kooperatorem w Słupsku. 28 sierpnia 1946 roku został etatowym prefektem religii w szkołach powszechnych w Słupsku. 30 marca 1948 roku został wikariuszem w parafii pw. Świętej Rodziny w Szczecinie z rezydencją przy miejscowym kościele pw. Królowej Korony Polskiej. 25 września 1948 roku został prefektem religii w Państwowym Gimnazjum i Liceum Handlowym i Krawieckim w Szczecinie Pogodno. Od 2 października 1948 roku był wikariuszem przy kościele pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Szczecinie. 21 sierpnia 1950 roku został zwolniony z zajmowanego stanowiska i z duszpasterstwa w administracji gorzowskiej. W 1950 roku powrócił do klasztoru i został skierowany do Bąblina. Od kwietnia do lipca 1951 roku pomagał w duszpasterstwie parafialnym w Legnickim Połu. Od sierpnia do listopada 1951 roku był duszpasterzem w parafii i wykładowcą w NSD w Wielkim Kłinczu. W 1952 roku przebywał w klasztorze w Kruszwie. 12 listopada 1952 roku został wikariuszem w Łobzie – nominacja nie doszła do skutku. W latach 1952–1953 przebywał w Kazimierzu Biskupim. Od 6 stycznia 1953 roku do 15 września 1953 roku przebywał w Domu Księża Emerytów Diecezji Chełmińskiej w Zamartem. 30 sierpnia 1954 roku wydano go ze Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny. 4 listopada 1963 roku przeniesiono do stanu świeckiego. Zmarł 3 stycznia 1982 roku w Kamieniu Krajeńskim. ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jerzy Gawrych, Prześwietna Kuria Administracji Apostolskiej, dn. 26 X 1946, k. 263, sygn. 247, Sprawa jurysdykcyjnej; Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 1: (A–G), 179–180.

strzaskana, kościół bez drzwi i okien, wewnątrz wypalony, zniszczona posadzka. Byłem przysłany do pomocy ks. dziek. Chmielewskiemu”⁷³.

Z pisma zaś z dnia 8 lipca 1946 roku, skierowanego przez dziekana Chmielewskiego do Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie wynika, że posługę duszpasterską w Słupsku pełnili wówczas kapłani: „– Ks. Karol Chmielewski – ur. 4 XI 1885, święcenia kapłańskie 12 VI 1909, nominacja do Słupska 22 grudnia 1945 r. /placówkę objął 28 I 1946 r./; – Ks. Józef Piekarek – ur. 26 IV 1908, święcenia kapłańskie 28 VI 1931, nominacja z 20 listopada 1945 r. /w Słupsku 1 XII 1945 r./; – Ks. Józef Szmurło – ur. 15 II 1909, święcenia kapłańskie 1937, przybył do Słupska 15 listopada 1945 r.; – Ks. Leon [Chamier] Gliszczyński – ur. 11 IV 1910, święcenia kapłańskie 2 VIII 1936, do Słupska przyjechał 28 I 1946 r.; – Ks. Michał Kądziołka – ur. 19 IV 1904, święcenia kapłańskie 8 VII 1928, nominacja do Słupska 27 V 1946 r. /placówkę objął 8 VI 1946 r./⁷⁴; – Wiktor Markiewicz [O. Agnelli OFMConv] – ur. 5 IX 1908, święcenia kapłańskie 23 VI 1935, nominacja z dnia 1 lipca 1946 r. /przybył do Słupska 3 lipca 1946 r./”⁷⁵.

Natomiast zdymisjonowany ks. Zieja przeżywał rozgoryczenie zaistniałą sytuacją. 2 stycznia 1946 roku odwołany proboszcz, w odpowiedzi na pismo administratora napisał wprost: „Znalazłem się zagnął poza nawiasem kościelnego życia diecezji. Nie mam nawet kanonicznego tytułu do pobytu w diecezji...”⁷⁶. Decyzja była tym bardziej niezrozumiała dla niego, że w piśmie z 17 grudnia 1945 roku skierowanym do Administratora Apostolskiego,

73 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 188–190; Bogumiła Rzeczkowska, „Dzieje odbudowy kościoła Mariackiego w Słupsku spisane przez budowniczego. Część 1”, 3 kwietnia 2021 r., dostęp 9.02.2026, <https://gp24.pl/dzieje-odbudowy-kościoła-mariackiego-w-słupsku-spisane-przez-budowniczego-czesc-i/ar/c1-15525805>. „Prace nad odbudową tej świątyni rozpoczęto 7 IX 1947 – ukończono 23 XII 1947 roku”.

74 Kądziołka Władysław – o. Michał OFM. Urodził się 19 kwietnia 1904 roku w miejscowości Gorliczyzna k. Przeworska. Syn Franciszka i Teresy z d. Kut. Filozofię i teologię studiował we Lwowie i Wenecji. Święcenia kapłańskie przyjął 8 lipca 1928 roku w Wenecji. W czasie okupacji został aresztowany przez Niemców i osadzony w obozie pracy w Luckenwalde. Po wyzwoleniu pełnił funkcję kapelana Polaków w obozach przejściowych. Po wojnie przyjechał na Ziemię Odzyskaną. 27 maja 1945 roku został wikariuszem parafii pw. św. Ottona w Słupsku. Potem podjął posługę duszpasterską w Boczowie. Od 15 października 1945 roku został przeniesiony do Kłodawy. 27 maja 1946 roku ponownie został wikariuszem w Słupsku, a od 30 lipca 1946 roku w tym samym charakterze pracował w Sławnie, z rezydencją w Seceminie. Od 15 sierpnia 1947 roku posługiwał duszpastersko w Henrykowie, dek. Wleń. Od 13 października 1947 roku został wikariuszem substytutem w Kwietniowie, dek. Bolków. 19 listopada 1947 roku został kapłanem diecezjalnym. W 1948 roku powierzono mu duszpasterstwo w Siekierzynie, pow. Lubuń. Od 8 września 1950 roku został administratorem w Wierzbinie, dek. Olawa. 20 sierpnia 1951 roku przeniesiony został do Głogowa. W 1957 roku powierzono mu parafię w Kwielicach. Od 16 lipca 1957 roku został administratorem w Szalejowie Górnym, a od 18 lipca 1958 roku administrował w Miłakowie. 31 sierpnia 1959 roku został wikariuszem kooperatorem w Miliczu, a od 9 września 1960 roku został wikariuszem w Prochowicach, następnie pozostał tam rezydentem. W 1971 roku zamieszkał w Długoleśce. Zmarł 15 stycznia 1980 roku w szpitalu w Legnicy. Pochowany został 17 stycznia 1980 roku w Prochowicach. Robert Romuald Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 2: (H–Ł) (Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2017), 107.

75 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 8 lipca 1946 r., k. 219, sygn. 247; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 411–412.

76 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1946, k. 128, sygn. 247.

jednoznacznie wskazał: „Prosiłem (...) o pozostawienie mnie przy kościele pw. św. Piotra stojącym pośrodku między kościołem pw. św. Ottona i Yorkstr, ze względu na zasadniczą zmianę jaka zaszła w planowaniu Uniwersytetu Ludowego: nie Orzechowo, ale Słupsk. O tej zmianie donosiłem Waszej Ekscelencji w tymże piśmie z dn. 17.12.45 r. (punkt 5)”⁷⁷.

Niemniej, odwołanie z urzędu słupskiego proboszcza ks. Zieja przyjął z pełną odpowiedzialnością kapłańską i duszpasterską za powierzoną sobie wspólnotę wiernych. Bieżące wyzwania duszpasterskie realizował zgodnie z wymogami Ewangelii, o czym informował Administratora Apostolskiego. Jak zawsze relacjonując codzienne dokonania duszpasterskie, wskazywał na różne możliwości ich rozwiązania⁷⁸. Przybliżając wizję realizowanej przez siebie posługi kapłańskiej, usiłował wyjaśnić administratorowi gorzowskiemu motywy swoich działań. W ten sposób pisał o sobie: „Nie jestem społecznikiem, choć wierzę, że Ewangelia stosowana w życiu, jest największą siłą odnawiającą życie społeczne. Jestem duszpasterzem, zamiłowanym katechistą. Konfesjonał, ołtarz, ambona, klasa lub sala konferencyjna – to mój żywioł. Uniwersytet Ludowy, a nawet Dom Matki i Dziecka uważam za specjalny posterunek duszpasterski, na którym pragnąłbym dostawać się do tego środowiska, do którego my księża rzadko umieliśmy trafić: młodzież radykalna i te matki pokrzywdzone. Zdaje mi się, że oba dzieła mogą się należycie rozwijać w oparciu o pulsującą pełnym życiem parafię. Takbym bardzo pragnął, żebym znalazł w Waszej Ekscelencji zrozumienie mych intencji i wysiłków. Myślę też o domu rekolekcyjnym prowadzonym na tle rozbudzonego życia parafialnego. Sądziłem, że to wszystko da się urzeczywistnić w tej wschodniej części parafii słupskiej. Jeżeli to będzie niemożliwe – poproszę kiedyś Ekscelencję o wiejską parafijkę w Wytownie (Weitenhagen) do którego należy nasze Orzechowo Morskie. Ale to dopiero kiedyś, gdy warunki bezpieczeństwa pozwolą na przeniesienie tam Uniwersytetu Ludowego. Orzechowo jest idealnym miejscem na dom rekolekcyjny”⁷⁹.

W zaistniałej sytuacji, mając przy tym świadomość zobowiązań przed wiernymi, pozbawiony formalnie miejsca do ich realizacji, ks. Zieja poprosił swojego następcę o możliwość korzystania z budynków parafialnych do końca czerwca. Zgodnie z podjętymi zobowiązaniami duchownemu zależało na przeprowadzeniu kursów Uniwersytetu Ludowego dla młodzieży wiejskiej⁸⁰. Dyrektorką Uniwersytetu była Krystyna Żelechowska. Decyzją władz państwowych uniwersytet przestał funkcjonować w 1948 roku⁸¹.

77 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1945, k. 130, sygn. 247; Zygmuntowicz, „Kronika Wandy Zygmuntowicz”, 70–71.

78 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1945, k. 129, sygn. 247; ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 5.1.1946, k. 139, sygn. 247; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 406.

79 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 5.1.1946, k. 139, sygn. 247.

80 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Protokół przekazania parafii, k. 101, sygn. 247.

81 Kullas, „«Daleka droga» Wspomnienia z lat 1946–1948, Bochum 1983”, 220. Codziennie zajęcia odbywały się po 8 godzin lekcyjnych, z każdym wykładowcą po dwie godziny. Trwały od grudnia do końca kwietnia, przez pięć zimowych miesięcy. Dr Minkowska nauczała historii powszechnej i podstaw wiedzy o społeczeństwie,

Pomimo nieprzychylniej decyzji administratora co do formy prowadzonej działalności duszpasterskiej, słupski duszpasterz dalej był gotów kontynuować dotychczasowe zobowiązania. Tym samym, poprosił ks. Nowickiego o skierowanie do Wytowna, gdzie zajęłby się Uniwersytetem Ludowym w Orzechowie i posługą duszpasterską w kościele pw. św. Ottona, w Objeździe i Rowach⁸². Przy tym, powyższa prośba znalazła pełną aprobatę nowego proboszcza⁸³. Ks. Zieja 29 marca 1946 roku otrzymał nowy dekret nominacyjny: „Niniejszym mianuję Wiel. Księdza Wikariuszem Kooperatorem parafii Słupsk z rezydencją w Wytrawnie [Wytownie] z prawami obowiązkami proboszcza oraz tytułem proboszcza”⁸⁴. W tym charakterze, jako proboszcz w Wytownie, pełnił obowiązki duszpasterskie od 2 kwietnia 1946 roku do końca sierpnia 1947 roku, o czym pisał: „Uprzejmie komunikuje, że od dn. 2 kwietnia b.r. po porozumieniu się z dziekanem Chmielewskim objąłem placówki duszpasterskie w Wytownie (Weitenhagen), Objeździe (Wobesde), i Machominie (Gr. Machmin) oraz, jeżeli warunki komunikacyjne to zalecą w Rowie (Rowe). Przez kwiecień rezyduję w Orzechowie (Freichow) o 3 km od Wytowna. Od 1 maja osiadam w Wytownie”⁸⁵.

Praca duszpasterska w Słupsku była poważnym wyzwaniem dla każdego kapłana. Obowiązki duszpasterskie nakładały się na siebie, o czym wspominał ks. Markiewicz: „W pierwszy dzień świąt Bożego Narodzenia chrzty, w drugi śluby. Chrzętów było, o ile pamiętam, pięćdziesiąt. Podzieliłem je na dwie grupy po 25, przeznaczając na każdą grupę po dwie godziny. Ślubów było w tym czasie ponad czterdzieści, bodaj 42. Między 14 a 18 pobłogosławiłem 38 par. Cztery ostatnie ksiądz dziekan. (...) Chodzimy trochę po Kolendzie. Wszędzie chcą księdza. Zatrzymują nas do późnej godziny. Odbija się to na pracy dniu następnym”⁸⁶.

W tym czasie dziekan podjął starania o sprowadzenie do Słupska Sióstr Franciszkanek Klarysek od Wierzyńskiej Adoracji. Jesienią 1946 roku miała miejsce wizja lokalna kilku sióstr z Kęt, która zdecydowała o ich osiedleniu się w Słupsku. Ksiądz dziekan powierzył im kościół pw. św. Ottona i całą posesję przy ul. H. Pobożnego. 10 stycznia 1947 roku po przybyciu kilku sióstr matka założyła klasztor Sióstr Franciszkanek od Wierzyńskiej

Stefanowski wykładał historię polityczną, Krystyna Żelechowska tematy społeczno-gospodarcze, Paweł Kolański prowadził zajęcia z fizyki i matematyki, jego żona Aleksandra z geografii oraz wiedzy o systemach gospodarczych i organizacji pracy, a ks. Zieja z filozofii i teologii. W maju rozpoczynały się zajęcia dla kobiet.

82 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Jego Eksceleńcja Ks. Dr Edmund Nowicki Administrator Apostolski, Gorzów, za pośrednictwem Ks. Proboszcza K. Chmielewskiego, Słupsk, dn. 6.III.1946, k. 189, sygn. 247; Gajewski, *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018*, 34; Zygmuniewicz, „Kronika Wandy Zygmuniewicz”, 88.

83 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 9 marca 1946 r., k. 187, sygn. 247.

84 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Eksceleńcio!, Słupsk, dn. 19.III.1946, k. 185, sygn. 247; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 410.

85 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja, Uprzejmie komunikuje..., Słupsk, 15.IV.1946, k. 181, sygn. 247; Zygmuniewicz, „Kronika Wandy Zygmuniewicz”, 103.

86 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 193.

adoracji Najświętszego Sakramentu⁸⁷. Po wystawieniu Najświętszego Sakramentu do czci publicznej przez księdza administratora apostolskiego nastąpiło rozwiązanie parafii pw. św. Ottona.

Zapotrzebowanie na duchownych w Polsce po zakończeniu II wojny światowej przekraczało możliwości Kościoła w kraju. Aby zaradzić tym potrzebom, Administrator Apostolski zwrócił się do duchowieństwa z apelem o powołanie instytucji kształcących przyszłych kapłanów. 4 czerwca 1946 roku na podstawie jego dekrétów utworzono Niższe Seminarium Duchowne w Gorzowie, nieco później, we wrześniu Konwikt Biskupi dla młodzieży gimnazjalnej we Wschowie, zaś 1 września 1947 roku w Słupsku powołano do istnienia Niższe Seminarium Duchowne, w którym naukę podjęło 55 chłopców⁸⁸, o czym powiadomiono wiernych administracji w lipcu tegoż roku.

Równie ważnym wyzwaniem dla księdza dziekana było wówczas powołanie Obywatelskiego Komitetu Odbudowy Kościoła Mariackiego, jako że pierwszy powołany przez ks. Ziębę nie spełnił oczekiwań. Do udziału w nim dziekan zaprosił dwadzieścia kilka liczących się w parafii osób⁸⁹. Prace przy odbudowie świątyni trwały od lipca do grudnia 1947 roku, przy wydatnej pomocy nie tylko wiernych słupskiej parafii, ale i władz państwowych. Poświęcenie świątyni miało miejsce w pasterkę Bożego Narodzenia⁹⁰. Odpowiedzialność organizacyjną za odbudowę i prowadzone prace remontowe świątyni Mariackiej spoczęła na ks. Markiewiczu, który wspominając ten czas, przyznał: „Nigdy nie szedłem spać przed godz. 24. Noce często były przerywane telefonami wzywającymi do szpitala. Upadałem z nadmiaru pracy. Na Boże Narodzenie w roku 1947 ochrzciłem 50 dzieci w dwóch grupach. Nazajutrz pobłogosławiłem 32 pary małżeńskie od godz. 14 do 18. Byłem niemal pijany od zmęczenia i zataczałem się. Do godz. 18 byłem na czczo. Proboszcz pilnował konfesjonału. Po zakończeniu odbudowy kościoła Mariackiego powierzono mi pracę nad młodzieżą. Miałem do nauczania około 2000 młodzieży. Było sześć szkół, tygodniowo 38 do 40 godzin nauki religii w szkołach państwowych”⁹¹.

87 *Wszystko dla Jezusa Hostii. 75 lat Sióstr Klarysek od Wieczystej Adoracji w Słupsku*, red. Maria Teresa Pechman (Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2021); Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 192.

88 Michał Chorzępa, „Rozwój organizacji kościelnej na ziemi lubuskiej i Pomorza Zachodnim w latach 1945–1965”, *Nasza Przyszłość* 22 (1965): 127–128; Tadeusz Ceynowa, „Przygotowanie do likwidacji Niższego Seminarium Duchownego w Słupsku”, w: *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1989*, red. Tadeusz Ceynowa, Paweł Knap (Szczecin: IPN, 2010), 147–148; Konrad Konkol, „Organy bezpieczeństwa wobec niższego seminarium duchownego w Słupsku”, *Słupskie Studia Historyczne* 20 (2014): 209–238.

89 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 192.

90 Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 192; Zdzisław Machura, „Zabytkowe kościoły Słupska”, w: *III Ogólnopolska Konferencja Naukowa Rzeczpospolita Domów – „Dom Boży”, Słupsk 26–27 kwietnia 2010 roku* (Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2003), 1–13, dostęp 9.02.2026, https://nitecki.wietrzykowski.net/Machura.Zdzislaw_Zabytkowe.koscio%B3y.Słupska.pdf.

91 „Wspomnienia ks. Wiktora Markiewicza”, 246.

Mając na uwadze duchownych zaangażowanych w posługę kapłańską na terenie Słupska i okolicy, dziekan dekanatu słupskiego ks. Chmielewski, 21 stycznia 1947 roku przedłożył Administracji Apostolskiej wykaz projektowanych nowych parafii na terenie dekanatu słupskiego: „W powiecie słupskim: Sieraków /Zierchow/, Kwakowo /Quackenburg/, Leśna /Dübsow/, Nosin W., /Gr. Nosin/, Budowo /Budow/, Zagórze /Zageritz/, Szurów /Schurow/, Stojencin /Stojentin/, Czeczotów /Zezenow/, Smoldzino /Schmoldzin/, Zerkowo /Wendisch Silkow/, Wrzeszcz /Freis/, Objazd /Wobesde/, Charnowo /Arnashagen/, Duninowo /Dünnow/, Słupsk N. Marii Panny, Słupsk św. Tadeusza, Słupsk św. Piotra, Słupsk ewent. św. Jana, Kublice /Kublitz/, Rowy /Röwe/, Machomino Duże /Gr. Machnin/, Gąbino /Gambin/”.

Przy tej okazji zwrócił on też uwagę kurii gorzowskiej na pilną potrzebę skierowania kapłanów do parafii w: Sierakowie, Kublicach i Zagórze⁹². W lutym 1947 roku dziekan otrzymał do realizacji bieżących wyzwań duszpasterskich drugiego wikariusza – ks. Rufina Weisa⁹³.

Z kolei, 30 kwietnia 1947 roku kolejny raz ks. Zieja zaproponował administratorowi Kościoła gorzowskiego możliwość wykorzystania w Słupsku swojego doświadczenia kapłańskiego, wypracowanego potencjału duszpasterskiego. W Wytownie, gdzie dotąd pełnił posługę duszpasterską, przy czterech kościołach było mniej niż 800 wiernych. Mając to na uwadze, poprosił więc o powierzenie mu samodzielnej placówki duszpasterskiej przy kościele pw. św. Piotra w Słupsku, przydzielenie do pomocy przynajmniej jednego wikariusza i jednego prefekta dla realizowania posługi duszpasterskiej obejmującej część Słupska położoną na wschodnim brzegu rzeki Słupi i wsie położone na północ od szosy Słupsk–Lębork. Przy tym zobowiązał się do szczególnej troski o placówkę „Caritas”, prowadzone przez siostry urszulanki i franciszkanki, i Dom Matki i Dziecka oraz o duszpasterstwo młodzieży i inteligencji Słupskiej⁹⁴.

Przedłożone przez dziekana propozycje zmian zostały uwzględnione przez Kurie Administracji Apostolskiej w Gorzowie. 30 września 1947 roku Kuria poinformowała ks. Chmielewskiego o reorganizacji struktur duszpasterstwa w Słupsku⁹⁵. Dzień wcześniej, 29 września ks. Zieja wyraził zgodę na objęcie jednej z trzech parafii tworzonej przy

92 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 21 stycznia 1946 r., k. 264, sygn. 247.

93 Misjonarz św. Wincentego a Paulo, CM. Urodził się 19 marca 1890 roku. Świecenia kapłańskie przyjął 24 czerwca 1916 roku. 5 sierpnia 1919 roku podjął posługę duszpasterską w Pabianicach. Od 10 lutego 1947 roku był wikariuszem w parafii pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Uczył religii w miejscowej szkole zawodowej. Od 31 lipca 1951 roku został proboszczem w Polanowie, pow. Sławno. Obsługiwał także Grabno, Krag i Żydowo. Od 3 listopada 1956 roku był proboszczem w Zagórzycach. Zmarł 1 marca 1975 roku. Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 4: (T–Z), 57; *Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651–2001)*, t. 1: *Dzieje*, red. Stanisław Respond (Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przyszłość”, 2001), 312; Markowski, „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”, 192; Rzeczkowska, „Dzieje odbudowy kościoła Mariackiego w Słupsku spisane przez budowniczego. Część 1”.

94 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 30.IV.1947, k. 307–308, sygn. 247; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 410–411.

95 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Do Przew. Ks. Opiek. Chmielewski, Słupsk, 7592/47, k. 73, sygn. 247.

kościółce Pani Morza za Miastem⁹⁶. 15 października 1947 roku z dotychczasowej parafii pw. św. Ottona utworzono trzy odrębne, nowe wspólnoty parafialne⁹⁷.

Administrator Apostolski w Gorzowie powierzył ks. Ziei parafię pw. Świętej Rodziny przy ul. Grottgera 9⁹⁸. Poświęcenie świątyni pw. św. Judy Tadeusza, która była centrum życia religijnego parafii pw. Świętej Rodziny miało miejsce 5 listopada 1947 roku, o czym ks. Chmielewski informował kurie: „5 listopada L.dz. 8477/47 donoszę, że poświęciłem kościół przy ul. Grottgera pw. św. Judy Tadeusza Apostoła chcąc w ten sposób wywiązać się z wotum, jakie uczyniłem podczas walk frontowych na terenie ówczesnej mojej parafii, które tam trwały przez 5 miesięcy, mianowicie gdy kościół i parafianie moi wyjdą cało z tego piekła jakie wówczas przeżywaliśmy to wybudujemy kościół ku czci św. Tadeusza. Niestety musieliśmy opuścić nasze siedziby i nasze wotum nie zostało spełnione. Dlatego poświęciłem kościół przy ul. Grottgera pod wezwaniem św. Tadeusza”⁹⁹. Pomieszczeniem kościelnym dla tej wspólnoty parafialnej była dotychczasowa kantyna wojskowa. Od I wojny światowej w pobliżu funkcjonowało tam lotnisko wojskowe, a przy nim kasyno oficerów lotnictwa, które przebudowano na kaplicę ewangelicką „Pani Morza za Miastem”. Zgodnie z dekretem, w obrębie parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza Apostoła znalazła się zachodnia część Słupska. Granice jej stanowił: od wschodu tor kolejowy Gdańsk–Szczecinek, na północy aż do zbiegu tegoż toru z torem kolejowym Słupsk–Ustka, środkiem tegoż toru kolejowego aż do północnych granic miasta; na zachód granicami Słupska, na południe środkiem toru kolejowego Gdańsk–Szczecinek aż do południowych granic miasta¹⁰⁰. Plebania ks. Ziei stała się wyjątkowym domem. „W największej sali utworzono bibliotekę – pierwszą w powojennym Słupsku – składającą się początkowo z ponad 3 tys. tomów. W mniejszych pokojach powstały dwie czytelnie, osobno dla chłopców i dziewcząt. (...) od połowy grudnia działalność ks. Ziei i Pani Urbanowicz natrafiała na coraz większe trudności. (...) ks. Zieja wiedział już że będzie musiał się przenieść”¹⁰¹. Słupsk więc definitywnie opuścił 24 czerwca 1949 roku.

Dotychczasowy proboszcz i dziekan ks. Karol Chmielewski został, jak czytamy w dekrete nominacyjnym, wikariuszem parafii pw. św. Ottona z rezydencją przy kościele NMP: „Przewielebny ksiądz dziekan duszpasterzować będzie z prawami i obowiązkami proboszcza, centralną dzielnicą miasta Słupsk, położoną pomiędzy rzeką Słupią i torem

96 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Jan Zieja, Jego Ekscelencja Ks. dr Edmund Nowicki Administrator Apostolski w Gorzowie, Słupsk, dn. 29.IX.1947, k. 311, sygn. 247.

97 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Sprawozdanie duszpasterskie za lata 1945, 1946, 1947, Dekanat Słupsk, k. 415–426, sygn. 248.

98 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Dekret erekcji Parafii Najśw. Marii Panny Królowej Różańca Św. w Słupsku, k. 5–7, sygn. 247; Machura, *Parafia katolicka św. Ottona w Słupsku w latach 1866–1947*, 26; Gajewski, *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018*, 22.

99 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku, Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 11 listopada 1947 r., k. 13, sygn. 248; *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018*, 22.

100 Eugeniusz Grzegorz Wiązowski, „Salezjanie jako duszpasterze wspólnoty parafialnej pod wezwaniem Świętej Rodziny i Św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–2012”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 33 (2013): 360, DOI: 10.21852/sem.2013.33.25.

101 Kullas, „«Daleka droga» Wspomnienia z lat 1946–1948, Bochum 1983”, 226.

kolejowym Gdańsk–Szczecin”. 1 lipca 1948 roku został administratorem parafii pw. NMP Królowej Różańca św. w Słupsku¹⁰².

Parafię pw. św. Ottona z kościołem parafialnym pw. św. Apostołów Piotra i Pawła¹⁰³, później pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa, 15 października 1947 roku powierzono ks. dr. prałatowi Henrykowi Hilchenowi¹⁰⁴, który informując Kurię gorzowską o jej objęciu tegoż dnia, poinformował o przejętym wyposażeniu kościoła, liczbie wiernych stanowiących wspólnotę parafialną (6–7 tys. parafian), przede wszystkim zaś zwrócił uwagę na konieczność dostosowania budynku kościoła protestanckiego do potrzeb kultu katolickiego, tzn. dokonania wymaganej w nim przebudowy. Jednocześnie poprosił kurię o przydzielenie pomocy „z darów amerykańskich dla kościoła N. Serca Jezusa”¹⁰⁵. Posługę duszpasterską w Słupsku ks. Hilchen zakończył w styczniu 1953 roku¹⁰⁶.

102 Leszczyński, *Księga diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego. Słownik biograficzny*, 105–106.

103 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku, Ks. H. Hilchen, Do Przświetnej Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 20 XII 1947, k. 209, sygn. 250; ADKosz, Ks. Wincenty Lesiak, Historia pierwszego X-ciolecia Parafii św. Ottona przy Kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku, Słupsk, dnia 20 listopada 1956 r., k. 213–221, sygn. 250.

104 Urodził się 30 lipca 1881 roku w Warszawie. Syn Teodora i Józefy z d. Wężyk-Rudzka. Ukończył Gimnazjum klasyczne w Kielcach i Liceum Handlowe w Warszawie. W 1901 roku podjął studia na Wydziale Chemii Politechniki Warszawskiej, a ukończył je na Politechnice Lwowskiej. W 1905 roku wyjechał do Fryburga w Szwajcarii, gdzie ukończył Wydział Prawny ze stopniem doktora nauk politycznych i ekonomicznych. Równocześnie studiował filozofię tomistyczną i teologię. W 1910 roku nie został przyjęty do Seminarium Duchownego we Włocławku na skutek sprzeciwu rządu carskiego. W tym samym roku został przyjęty do seminarium w Warszawie. 21 grudnia 1912 roku przyjął święcenia kapłańskie. Przez 11 miesięcy był wikariuszem w Dobrem, przez osiem miesięcy w Łowiczu, od października 1913 roku do lipca 1914 roku w Łodzi. Po wybuchu wojny wyjechał z kraju na 3 miesiące i po powrocie, do lipca 1915 roku podjął posługę duszpasterską w parafii Jadów. Następnie był wikariuszem i prefektem nauki religii w warszawskiej parafii pw. Wszystkich Świętych. Jednocześnie był sekretarzem generalnym i redaktorem „Pracownika Polskiego”. W 1919 roku pełnił obowiązki radnego miasta stołecznego Warszawy. W latach 1919–1920 był kapłanem Szkoły Podchorążych Artylerii Poznań–Sołacz oraz redaktorem „Pracownika Polskiego”. W 1920 roku wyjechał do Włoch, gdzie rozpoczął nowicjat u dominikanów. W latach 1920–1921 uzupełniał studia teologiczne w rzymskim Collegium Angelicum. W 1922 roku został prefektem nauki religii w szkołach warszawskich. W 1929 roku został proboszczem w Lesznie k. Błonia, a w 1931 roku został proboszczem parafii MB Częstochowskiej w Warszawie. W czasie okupacji przebywał na Pawiaku jako zakładnik. 22 lipca 1945 r. został proboszczem i dziekanem w Międzyrzeczu. 15 października 1947 roku został administratorem parafii pw. św. Ottona w Słupsku. 22 sierpnia 1952 roku został zwolniony z tego stanowiska i miał objąć parafię w Tarcynie k. Grójca. Zmarł 20 sierpnia 1956 roku w Warszawie. Pochowany został na cmentarzu Powązkowskim. Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 2: (H–Ł), 25–27; Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 401–402; Józef Szymański, „Sprawozdanie ks. dr. Henryka Hilchena z pracy wśród robotników polskich we Francji w czasie tygodni letnich 1924 roku”, *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 118 (2022): 457–480, DOI: 10.31743/abmk.12295; Śmierchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, t. 1, 89.

105 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ks. H. Hilchen, Do Przświetnej Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 20 XII 1947, k. 209, sygn. 250.

106 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ordynariusz, Przewielebny Ks. Proboszcz Szambelan Dr Hilchen Słupsk, Gorzów Wlkp., dnia 22 sierpnia 1952 r., k. 201, sygn. 250; ADKosz, Protokół zdawczo-odbiorczy spisany w biurze parafii św. Ottona w Słupsku, Słupsk 28 I 1953, k. 213, sygn. 250; ADKosz, X. Wincenty Lesiak, Do Ordynariatu w Gorzowie Wlkp., Słupsk, 28 stycznia 1953 r., k. 275, sygn. 250;

16 lutego 1948 roku w piśmie skierowanym do Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie ks. Karol Chmielewski potwierdził konieczność powołania wspomnianych 2 nowych parafii w Słupsku: pw. Świętej Rodziny i pw. św. Judy Tadeusza oraz pw. NMP Królowej Różańca Świętego¹⁰⁷. Konsekwencją zachodzących zmian w słupskiej parafii było powierzenie nowemu duszpasterzowi¹⁰⁸ – ks. Bernardowi Wituckiemu¹⁰⁹, w marcu 1948 roku posługi duszpasterskiej przy kościele pw. św. Ottona. W odpowiedzi na pismo administratora wspomniany duchowny napisał: „Proszę również Waszą Ekszelencję o poczynienie zmian, które pozwolą mi możliwie jak najszybciej przejęcie rektoratu kościoła pw. św. Ottona z kapelaną u SS. Franciszkanek – po mym poprzedniku”¹¹⁰. Ks. Bernard Witucki w latach 1948–1951 pełnił posługę duszpasterską w Słupsku jako: rektor kościoła pw. św. Ottona, kapelan sióstr Klarysek od Wieczystej Adoracji, prefekt szkół podstawowych, ojciec duchowny i spowiednik alumnów niższego seminarium¹¹¹.

Oficjalnie więc, 1 czerwca 1948 roku na podstawie dekretu Administratora Apostolskiego w Gorzowie, nastąpiło sformalizowanie decyzji o erygowaniu parafii pw. Najświętszej Marii Panny Królowej Różańca Świętego, której administratorem został ks. Karol Chmielewski¹¹².

Zdzisław Machura, *Był tu wśród nas na Słupskiej Ziemi. Opowieść o ks. Janie Ziei* (Słupsk: Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, Muzeum Pomorza Środkowego, 2007), 114.

107 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski, Najprzewielebniejsza Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 16 lutego 1948 r., k. 73, sygn. 248.

108 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. X. B. Witucki, Ekszelencjo!, Słupsk 24 III 1948, k. 17–18, sygn. 250. W przygotowanej odp. informacja: załączyć nominację i jurysdykcję na 1 rok; Śmierzchalski-Wachocz, *Duchowieństwo rzymskokatolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*, 96–97.

109 Urodził się 16 lipca 1918 roku w Jarosławiu k. Żnina. Syn Walentego i Agnieszki z d. Frankowska. Uczył się w szkole powszechnej w Mamilczu k. Szubina. W 1936 r. ukończył gimnazjum w Bydgoszczy i wyjechał do Francji, gdzie wstąpił do Instytutu Misyjnego w Paryżu (Zgromadzenie Assumpcjonistów). Po wybuchu II wojny światowej przerwał studia teologiczne i został żołnierzem Brygady Strzelców Podhalańskich. Brał udział w bitwie o Narwik. Po kapitulacji Francji ukrywał się w różnych klasztorach. Dwukrotnie aresztowany i osadzony w obozie Surer. Zwolniony dzięki protekcji miejscowego biskupa, podjął studia filozoficzno-teologiczne w Saint-Flour. Po wylądowaniu aliantów stanął na czele oddziału partyzanckiego, organizując akcje sabotażowe. 29 lipca 1945 roku z rąk bpa Henryka Marii Józefa Pinson w Saint-Flour przyjął święcenia kapłańskie i podjął posługę duszpasterską w Champagne, potem w Madic. Pełnił obowiązki kapelana Armii Polskiej we Francji. 30 marca 1948 roku został prefektem nauki religii w Słupsku i kapelanem sióstr Franciszkanek Najświętszego Sakramentu. Po otrzymaniu rocznego urlopu 15 marca 1951 roku pomagał w duszpasterstwie w Kruszwicy. Krótko obsługiwał parafię Wójcin. 3 lipca 1952 r. został rektorem kaplicy publicznej pw. NSPJ w Gorzowie, i już 10 lipca tegoż roku został administratorem w Dąbrówce Wlkp. 12 grudnia 1969 roku został wikariuszem zarządcą, a 18 lutego 1970 roku proboszczem w Krajence. 28 czerwca 1974 roku został proboszczem parafii pw. św. Mikołaja w Wałczu. 29 lipca 1979 roku został proboszczem w Miastku. 31 lipca 1985 roku przeszedł na emeryturę. Zmarł tamże 23 lipca 1993 roku. ADZG AKA, sygn. 763, sygn. 957, sygn. 958; Kufel, *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*, t. 4: (T–Ż), 72–73; Piotr Zieliński, *Ksiądz General. Opowieść o ks. Bernardzie Wituckim (1918–1993)* (Miastko–Słupsk: nakładem Autora, 2010).

110 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ks. Bernard Witucki, Proszę o łaskawe..., Słupsk 24 III 1948, k. 19, sygn. 250.

111 ADKosz, Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Wikariusz Generalny, Do Inspektoratu Szkolnego w Słupsku, 20 V 1948, k. 37, sygn. 250.

112 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Administrator Apostolski Kamieński, Lubuski i Prałatury Pilskiej 4465/48, Dekret erekcji Parafii Najświętszej Marii Panny Królowej Różańca Świętego, Gorzów Wlkp., dnia 1 czerwca 1948 r., k. 95–96, sygn. 248; Gajewski, *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018*, 34.

Nieco później, 3 września słupski dziekan zaproponował Kurii Administracji w Gorzowie podział dekanatu słupskiego na dekanaty: słupski i sławieński, wskazując jednocześnie, iż granicami tych dekanatów powinny być granice powiatu Słupsk i Sławno¹¹³. Zaproponowana zmiana struktur dekanalnych nastąpiła 1 grudnia 1948 roku, tym samym dekanat słupski objął parafie znajdujące się w Słupsku i powiecie słupskim¹¹⁴.

Bibliografia

- Anczarski, Józef. *Księża lwowscy w diecezji gorzowskiej*, 126–135, maszynopis. [Gorzów]: b.w., 1988. Dostęp 9.02.2026. <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmetal.element.ojs-issn-2391-6109-year-2018-issue-5-article-4f3750bf-573e-3221-87cd-e5f061d563db/c/25-002b14cd-98fd-4433-a736-1be89b34c7e5.pdf>.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Ks. Wincenty Lesiak. Historia pierwszego X-ciolecia Parafii św. Ottona przy Kościele Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku, Słupsk, dnia 20 listopada 1956 r., k. 213–221, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 21 stycznia 1946 r., k. 264, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ks. H. Hilchen. Do Prześwietnej Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 20 XII 1947, k. 209, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ordynariusz. Przewielebny Ks. Proboszcz Szambelan Dr Hilchen Słupsk, Gorzów Wlkp., dnia 22 sierpnia 1952 r., k. 201, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. X. B. Witucki. Ekscelecjo!, Słupsk 24 III 1948, k. 17–18, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Ks. Bernard Witucki. Proszę o łaskawe..., Słupsk 24 III 1948, k. 19, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Słupsku. Wikariusz Generalny. Do Inspektoratu Szkolnego w Słupsku, 20 V 1948, k. 37, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelecjo!, Słupsk 6 IX 1945, k. 73, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Do Jego Ekscelecji Administratora Apostolskiego w Gorzowie, Słupsk 13 X 1945, k. 91, sygn. 247.

113 ADKosz, Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski, Dziekan Dekanatu Słupsk, Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 3 września 1948 r., k. 119, sygn. 248; Chorzępa, „Rozwój organizacji kościelnej na ziemi lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965”, 121.

114 Szymański, „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”, 415.

- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 20. X 1945, k. 83, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 21 X 1945, k. 89, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Administrator Apostolski. Wielebny Ks. Proboszcz Zieja Słupsk, Gorzów, dnia 1 listopada 1945 r., k. 88, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk 24 X 1945, k. 87, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk 23 XI 1945, k. 97, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 19.X.1945, k. 77, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk 23 XI 1945, k. 97, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Administrator Apostolski. Wielebny Ks. Proboszcz Zieja, Słupsk, 22 grudnia 1945 r., 1128/45, k. 113, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Protokół przekazania parafii, k. 101, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. L dz 6124/46 Ks. Chmielewskiemu do wiadomości, Wysł: 18 IX 46, k. 255, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 6/III 45, k. 179, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jerzy Gawrych. Prześwietna Kuria Administracji Apostolskiej, dn. 26 X 1946, k. 263, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 8 lipca 1946 r., k. 219, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1946, k. 128, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1945, k. 130, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 2.1.1945, k. 129, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Ekscelencjo!, Słupsk, dn. 5.1.1946, k. 139, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Protokół przekazania parafii, k. 101, sygn. 247.

- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Jego Eksce-lencja Ks. Dr Edmund Nowicki Administrator Apostolski. Gorzów, za pośrednictwem Ks. Proboszcza K. Chmielewskiego, Słupsk, dn. 6 III 1946, k. 189, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk dnia 9 marca 1946 r., k. 187, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Eksce-lencjo!, Słupsk, dn. 19.III.1946, k. 185, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Uprzejmie komunikuje..., Słupsk, 15.IV.1946, k. 181, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Eksce-lencjo!, Słupsk, dn. 30.IV.1947, k. 307–308, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Do Przew. Ks. Opiek. Chmielewski, Słupsk, 7592/47, k. 73, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Jego Eksce-lencja Ks. dr Edmund Nowicki Administrator Apostolski w Gorzowie, Słupsk, dn. 29.IX.1947, k. 311, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Sprawozdanie duszpasterskie za lata 1945, 1946, 1947, Dekanat Słupsk, k. 415–426, sygn. 248.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Dekret erekcji Parafii Najśw. Marii Panny Królowej Różańca Św. w Słupsku, k. 5–7, sygn. 247.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 11 listopada 1947 r., k. 13, sygn. 248.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 16 lutego 1948 r., k. 73, sygn. 248.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Administrator Apostolski Kamieński, Lubuski i Prałatury Pilskiej 4465/48. Dekret erekcji Parafii Najświętszej Marii Panny Królowej Różańca Świętego, Gorzów Wlkp., dnia 1 czerwca 1948 r., k. 95–96, sygn. 248.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia pw. NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski, Dziekan Dekanatu Słupsk. Najprzewielebniejsza Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie, Słupsk 3 września 1948 r., k. 119, sygn. 248.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia Św. Rodziny w Słupsku. Ks. Jan Zieja. Eksce-lencjo!, Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie. wpł. 24 list 1945. L.dz. 643/45, k. 93, 95, sygn. 254.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej. Parafia Św. Rodziny w Słupsku, Ks. Jan Zieja. Eksce-lencjo!, Kuria Administracji Apostolskiej w Gorzowie. wpł. 24 list 1945. L.dz. 643/45, k. 93, sygn. 254.

- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Parafia Św. Rodziny w Słupsku. Ks. Karol Chmielewski. Najprzewielebniejsza Kurja Administracji Apostolskiej w Gorzowie nad Wartą, Słupsk dnia 30 stycznia 1946 r., s. 99, sygn. 254.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. Protokół zdawczo-odbiorczy spisany w biurze parafii św. Ottona w Słupsku, Słupsk 28 I 1953, k. 213, sygn. 250.
- Archiwum Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej. X. Wincenty Lesiak. Do Ordynariatu w Gorzowie Wlkp., Słupsk, 28 stycznia 1953 r., k. 275, sygn. 250.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Wikariusze parafialni. Nominacje i zwolnienia z lat 1955–1957, sygn. 263.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Dąbrowka Wlkp. [Korespondencja w sprawach parafialnych] z lat 1946–1972, sygn. 763.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Jurysdykcje i nominacje [Nominacje na administratorów parafii, wikariuszy, słuchania spowiedzi, błogosławieństwa przy sakramencie małżeństwa] z lat 1945–1946, sygn. 956.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Jurysdykcje i nominacje [Nominacje na administratorów parafii, wikariuszy, słuchania spowiedzi, błogosławieństwa przy sakramencie małżeństwa] z lat 1947–1948, sygn. 957.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Jurysdykcje i nominacje [Nominacje na administratorów parafii, wikariuszy, słuchania spowiedzi, błogosławieństwa przy sakramencie małżeństwa] z lat 1949–1952, sygn. 958.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Jurysdykcje i misja kanoniczna. Proboszczowie i administratorzy parafii z lat 1953–1957, sygn. 962.
- Archiwum Diecezjalne w Zielonej Górze. Zespół Akta Kurii Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wlkp. z lat 1945–1972. Jurysdykcje i misja kanoniczna dla wikariuszy z lat 1953–1957, sygn. 963.
- Banaszak, Marian. *Historia Kościoła Katolickiego*. T. 4. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1992.
- Błaszczak, Iwona. „Tradycje polskich uniwersytetów ludowych”. W: *Uniwersytety Ludowe XXI wieku. Tradycja – współczesność – wyzwania przyszłości*, red. Iwona Błaszczak, Tomasz Maliszewski, Ewa Smuk-Stratenwerth, 45–58. Grzybów: Stowarzyszenie Ekologiczno-Kulturalne ZIARNO, 2017.
- Bończa-Bystrzycki, Lech. *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w granicach diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej (X–XX/XXI wiek)*. Koszalin: nakładem Autora, 2012.
- Borowski, Eugeniusz. *Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Pińskiej 1925–1939*. Drohiczyn nad Bugiem: Kuria Diecezjalna, 2000.

- Ceynowa, Tadeusz. „Przygotowanie do likwidacji Niższego Seminarium Duchownego w Słupsku”. W: *Polityka władz państwowych wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1989*, red. Tadeusz Ceynowa, Paweł Knap. Szczecin: IPN, 2010.
- „Chamier-Gliszczyński Leon (1910–1996), ksiądz, w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej od 1946, kanonik”. Dostęp 9.02.2026. <https://libermortuorum.pl/zmarli.php?biograf=416>.
- Chorzępa, Michał. „Rozwój organizacji kościelnej na ziemi lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965”. *Nasza Przeszłość* 22 (1965): 113–149.
- „Dane z życiorysu śp. ks. prałata Karola Chmielewskiego podane przez J.E. Bpa Ordynariusza I. Jeża na pogrzebie w Słupsku 10.XI.1981 R.”. *Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne* 7–8 (1982): 226–228.
- Dzieje Słupska*, red. Józef Lindmajer, Teresa Machura, Józef Spors, Bogdan Wachowiak. Słupsk: Polskie Towarzystwo Historyczne. Oddział, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Pobrzeże, 1986.
- Gadacz, Jan Ludwik. *Słownik polskich kapucynów*. T. 2: Ł–Z. Wrocław: Wydawnictwo OO. Kapucynów, 1986.
- Gajewski, Wojciech. *Parafia św. Rodziny w Słupsku w 70. rocznicę powstania 1948–2018*. Słupsk: Rzymskokatolicka Parafia pw. Świętej Rodziny, 2018.
- Gogola, Zdzisław. *Dzieje franciszkańskiej Prowincji św. Antoniego i bł. Jakuba Strzemię 1918–1939*. Kraków: UNUM, 2011.
- Hotyńska, Gabriela. „Kronika Gabrieli Hotyńskiej”. W: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura, 11–13. Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015.
- „Jan Paweł Mucharski 1910–2001”. Dostęp 9.02.2026. <https://www.lubartow.pl/2014/07/27/jan-pawel-mucharski-1910-2001>.
- Kachnicz, Zenon. „Komuniści wobec Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim w pierwszych latach po II wojnie światowej”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 8 (2003): 179–184.
- Konkol, Konrad. „Organy bezpieczeństwa wobec niższego seminarium duchownego w Słupsku”. *Słupskie Studia Historyczne* 20 (2014): 209–238.
- Krahel, Tadeusz. *Martyrologia duchowieństwa archidiecezji wileńskiej 1939–1945*. Białystok: BUK, 2017.
- Kufel, Robert Romuald. *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*. T. 1: (A–G). Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2016.
- Kufel, Robert Romuald. *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*. T. 2: (H–Ł). Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2017.
- Kufel, Robert Romuald. *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*. T. 3: (M–Ś). Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2018.
- Kufel, Robert Romuald. *Słownik biograficzny księży pracujących w Kościele gorzowskim 1945–1956*. T. 4: (T–Ż). Zielona Góra: Agencja Wydawnicza „PDN”, 2019.
- Kullas, Stefan. „«Daleka droga» Wspomnienia z lat 1946–1948, Bochum 1983”. W: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura, 217–227. Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015.

- Leszczyński, Mariusz. *Księża diecezjalni ekspatrianci archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego. Słownik biograficzny*. Warszawa: IPN Komisja Ścigania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu, 2020.
- Machura, Teresa. „W Polsce Ludowej 1945–1980”. W: *Dzieje Słupska*, red. Józef Lindmajer, Teresa Machura, Józef Spors, Bogdan Wachowiak, 279–406. Słupsk: Polskie Towarzystwo Historyczne. Oddział, Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne Pobrzeże, 1986.
- Machura, Zdzisław. *Był tu wśród nas na Słupskiej Ziemi. Opowieść o ks. Janie Ziei*. Słupsk: Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, Muzeum Pomorza Środkowego, 2007.
- Machura, Zdzisław. *Cztery słupskie lata. Opowieść o pracy duszpasterskiej ks. Jana Ziei w parafiach na terenie Ziemi Słupskiej w latach 1945–1949*. Słupsk: Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, Muzeum Pomorza Środkowego, 2006.
- Machura, Zdzisław. „Ludność wyznania rzymsko-katolickiego w powiecie słupskim w latach 1866–1945”. W: *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej. Słupsk 5–6 grudnia 2002 r.*, [pod kier. nauk. Andrzeja Czarnika], 34–42. Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2003.
- Machura, Zdzisław. „Zabytkowe kościoły Słupska”. W: *III Ogólnopolska Konferencja Naukowa Rzeczpospolita Domów – „Dom Boży”, Słupsk 26–27 kwietnia 2010 roku*, 1–13. Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2003. Dostęp 9.02.2026. https://nitecki.wietrzykowski.net/Machura.Zdzislaw_Zbytkowe.koscio%B3y.Slupska.pdf.
- Machura, Zdzisław. *Parafia katolicka św. Ottona w Słupsku w latach 1866–1947*. Słupsk: Zrzeszenie Kaszubsko-Pomorskie. Oddział, Parafia pw. św. Jacka, 2001.
- Markowski, Wiktor. „Wspomnienia o początkach pracy duszpasterskiej w Słupsku”. W: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura, 187–207. Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015.
- Minkowska, Anna. *Pamiętnik. Wspomnienia o księdzu Janie Ziei*. Warszawa: Wydawnictwo IPJP2, 2017.
- Minkowska, Anna. „Wspomnienia o pracy w Uniwersytecie Ludowym w Orzechowie”. W: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura, 113–186. Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015.
- Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej. „Gorzów: Człowiek, który organizował dobro...”. Dostęp 9.02.2026. <https://oblaci.pl/2024/01/31/gorzow-czlowiek-ktory-organizowal-dobro>.
- Misjonarze św. Wincentego a Paulo w Polsce (1651–2001). T. 1: *Dzieje*, red. Stanisław Respond. Kraków: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy „Nasza Przyszłość”, 2001.
- Napierała, Edward. „Geneza Administracji Apostolskiej w Gorzowie Wielkopolskim”. *Studia Paradyskie* 1 (1985): 183–212.
- Niesłony, Józef. *Słownik biograficzny Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej Prowincji Polskiej 1923–2016*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2016.
- Pielorz, Józef. *Oblaci polscy: Zarys dziejów Prowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej z okazji 50-lecia istnienia*. Rzym: Dom Generalny, 1970.

- Romanow, Zenon. „Administracja państwowa i samorządowa powiatu słupskiego w latach 1945–1975”. W: *Obrazy Ziemi Słupskiej. Społeczeństwo – administracja – kultura. Materiały z VII Konferencji Kaszubsko-Pomorskiej. Słupsk 5–6 grudnia 2002 r.*, [pod kier. nauk. Andrzeja Czarnika], 140–151. Słupsk: Starostwo Powiatowe, 2003.
- Roślicki, Józef Maciej. *Pragmatyczny wizjoner. Refleksje o ks. Janie Ziei*. [Piła]–Słupsk: Studio Projektu Graficznego Art-Wena Alicja Noska-Figiel, KPP – Klasowa Partia Przyjaciół, [2019].
- Rzeczowska, Bogumiła. „Dzieje odbudowy kościoła Mariackiego w Słupsku spisane przez budowniczego. Część 1”, 3 kwietnia 2021 r. Dostęp 9.02.2026. <https://gp24.pl/dzieje-odbudowy-kościoła-mariackiego-w-słupsku-spisane-przez-budowniczego-czesc-i/ar/cl-15525805>.
- Rydz, Eugeniusz. „Rzymskokatolickie kościoły parafialne w przestrzeni sakralnej Słupska”. *Peregrinus Cracoviensis* 25, 1 (2014): 5–27.
- Schematyzm diecezji gorzowskiej*. Gorzów Wielkopolski: Kuria Biskupia, 1969.
- Socha, Paweł. *Sylwetki administratorów apostolskich i biskupów diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*. „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” 5 (1998): 333–365.
- Spis kościołów i duchowieństwa diecezji pińskiej w R. P. 1933 i 1934. Stan diecezji na dzień 31 grudnia 1933*. Pińsk: Wydawnictwo Drukarni Diecezjalnej, 1933.
- Stanaszek, Bogdan, Ryszard Nowakowski, Piotr Tylec. *Słownik biograficzny księży diecezji sandomierskiej XIX–XX w. T. 4: S–Ż, biskupi i uzupełnienia*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, 2019.
- Stopniak, Franciszek. „Kościoł na Ziemiach Polskich w latach 1848–1978”. W: Roger Aubert [i in.]. *Historia Kościoła*. T. 5: 1948 do czasów współczesnych, 573–608. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- Szymański, Józef. „Sprawozdanie ks. dr. Henryka Hilchena z pracy wśród robotników polskich we Francji w czasie tygodni letnich 1924 roku”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 118 (2022): 457–480. DOI: 10.31743/abmk.12295.
- Szymański, Józef. „Tworzenie struktur parafialnych i życia religijnego w Słupsku w latach 1945–1948”. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 112 (2019): 397–417. DOI: 10.31743/abmk.2019.112.20.
- „Sypniewski Władysław”. Dostęp 9.02.2026. https://silesia.edu.pl/index.php/Sypniewski_W%C5%82adys%C5%82aw.
- Śmierzchalski-Wachocz, Dariusz. *Duchowieństwo rzymsko-katolickie na Pomorzu Zachodnim, Środkowym i Ziemi Lubuskiej w świetle dokumentów państwowych z lat 1945–1989*. T. 1. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2014.
- Wejman, Grzegorz. *Organizacja Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–1972*. Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2007.
- Wejman, Grzegorz. „Organizowanie struktur kościelnych na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1972”. W: *Kościół katolicki w realiach władzy komunistycznej na Pomorzu Środkowym w latach 1945–1989*, red. Tadeusz Ceynowa, Paweł Knap, 23–50. Szczecin: IPN Szczecin, 2011.

- Wiązowski, Eugeniusz Grzegorz. „Ks. Franciszek Krajewski – pierwszy proboszcz salezjanin w parafii pw. Świętej Rodziny i św. Judy Tadeusza w Słupsku, a zarazem pierwszy salezjanin na Ziemi Słupskiej”. W: *Kapłani trudnych czasów. Z dziejów Kościoła katolickiego na Pomorzu Środkowym*, red. Leszek Laskowski, 67–78. Koszalin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, 2015.
- Wiązowski, Eugeniusz Grzegorz. „Pierwszy proboszcz parafii pod wezwaniem NMP Królowej Różańca Świętego w Słupsku po II wojnie światowej ksiądz prałat Karol Chmielewski”. W: *Kapłani trudnych czasów. Z dziejów Kościoła Katolickiego na Pomorzu Środkowym*, red. Leszek Laskowski, 29–31. Koszalin: Katolickie Stowarzyszenie „Civitas Christiana”, 2015. Dostęp 9.02.2026. <http://bibliotekacyfrowa.eu/Content/51103/54075.pdf>.
- Wiązowski, Eugeniusz Grzegorz. „Salezjanie jako duszpasterze wspólnoty parafialnej pod wezwaniem Świętej Rodziny i Św. Judy Tadeusza w Słupsku w latach 1949–2012”. *Seminare. Poszukiwania naukowe* 33 (2013): 353–367. DOI: 10.21852/sem.2013.33.25.
- Wiązowski, Eugeniusz Grzegorz. *Z Kobylnicą przez wieki*. Kobylnica: Gmina Kobylnica, 2019.
- Wołczański, Józef. *Eksterminacja narodu polskiego i Kościoła rzymskokatolickiego przez ukraińskich nacjonalistów w Małopolsce Wschodniej w latach 1939–1945. Materiały źródłowe*. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo bł. Jakuba Strzemię archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego, 2005.
- „Wspomnienia ks. Wiktora Markiewicza”. *Adhibenda Rocznik Archiwum Diecezjalnego w Zielonej Górze* 5 (2018): 237–248.
- Wszystko dla Jezusa Hostii. 75 lat Sióstr Klarysek od Wieczystej Adoracji w Słupsku*, red. Maria Teresa Pechman. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2021.
- Zawadzki, Wojciech. *Duchowieństwo katolickie z terenu obecnej diecezji elbląskiej w latach 1821–1945*. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”, 2000.
- Zieliński, Piotr. *Ksiądz Generał. Opowieść o ks. Bernardzie Wituckim (1918–1993)*. Miastko–Słupsk: nakładem Autora, 2010.
- Zygmuntowicz, Wanda. „Kronika Wandy Zygmuntowicz”. W: *Słupsk powojenne wspomnienia*, oprac. Zdzisław Machura, 15–111. Słupsk: Parafia pw. św. Jacka, Stowarzyszenie Przyjaciół Muzeum Pomorza Środkowego, 2015.

Cytowanie chicagowskie:

Jaszewska, Ewa. „Przyszli aby scalać” – duszpasterze Słupska w latach 1945–1948”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 203–233. DOI: 10.18276/skk.2026.33-11.

Cytowanie oksfordzkie:

Jaszewska E. „Przyszli aby scalać” – duszpasterze Słupska w latach 1945–1948. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 203–233. DOI: 10.18276/skk.2026.33-11.

Jan Marcin Mazur

Archidiecezja Szczecińsko-Kamińska, Szczecin

LOVANUM I STOLICA MĄDROŚCI (1425–2025) – JUBILEUSZOWE WSPOMNIENIA I REFLEKSJE

Streszczenie

Uniwersytet w Lovanium/Leuven powstał w 1425 i od początku był blisko związany z Kościołem. Na starej owalnej pieczęci uczelni widnieje łaciński napis „Universitas Catholica Lovaniensis – *Sedes Sapientiae*” (Uniwersytet Katolicki z Lovanium – Stolica Mądrości), w środku jest postać Matki Bożej i pod nią rok 1425. Kanonicznie został zatwierdzony w 1834 roku. W 1970 roku oddzieliła się od niego część francuskojęzyczna i tak powstała struktura równoległa – Uniwersytet Katolicki z Louvain. W roku 2025 uniwersytet obchodził 600-lecie istnienia.

Słowa kluczowe: Lovanium, Stolica Mądrości, 600-lecie Uniwersytetu w Lovain/Leuven, wspomnienia

Abstract

LOVANUM AND THE CAPITAL OF WISDOM (1425–2025) – JUBILEE MEMORIES AND REFLECTIONS

The University of Lovanium/Leuven was founded in 1425 and has been closely associated with the Church since its inception. The old oval seal of the university bears the Latin inscription “Universitas Catholica Lovaniensis – *Sedes Sapientiae*” (Catholic University of Lovanium – Seat of Wisdom), with the figure of the Virgin Mary in the centre and the year 1425 below. It was canonically approved in 1834. In 1970, the French-speaking section separated from it, creating a parallel structure – the Catholic University of Louvain. In 2025, the university celebrated its 600th anniversary.

Keywords: Lovanium, Capital of Wisdom, 600th anniversary of the University of Lovain/Leuven, memories

Korzenie historyczne

Założony w 1425 roku w Louvain/Leuven uniwersytet¹ należy do najstarszych w Europie i cieszy się wysokim prestiżem na całym świecie. Autor niniejszych refleksji i wspomnień był studentem, dokładniej doktorantem, na Wydziale Teologicznym tej uczelni w latach 1977–1982. W tym czasie studiowała tam młodzież z około 150 krajów. Oprócz Europejczyków znaczącą część stanowili Afrykańczycy, a także studenci przybyli z krajów Ameryki Łacińskiej. Niewielką stosunkowo, ale wyróżniającą się społeczność tworzyli Libańczycy. Twierdzili, że są potomkami starożytnych Fenicjan. Spotkać można było także Chińczyków oraz Japończyków.

Miasto było stolicą Księstwa Brabancji, w średniowieczu niepodległego organizmu państwowego. W ciągu stuleci miasto utraciło swoją stołeczną pozycję w regionie na rzecz Brukseli. W roku 1232 w pobliżu miasta założono benedyktyńskie opactwo Mont Cesar, stanowiące silny ośrodek życia duchowego i intelektualnego. Panujący w Brabancji książę Jan IV uzyskał w roku 1425 zgodę i błogosławieństwo u papieża Marcina V na założenie uniwersytetu. W okresie wstrząsów i konfliktów religijnych w XVI stuleciu, uniwersytecka wspólnota w Louvain dochowała wierności zarówno wobec ówczesnego władcy Filipa II, jak i wobec papieża i religii katolickiej. Od samego początku patronką uniwersytetu jest Najświętsza Maryja Panna, czczona jako Stolica Mądrości (*Sedes Sapientiae*). Temat Madonny Tronującej pojawiał się często w średniowiecznej rzeźbie u artystów tworzących w dolinie Renu i Mozy. Wykonane przez nich dzieła przedstawiały Madonnę w pozycji siedzącej, trzymającej przed sobą na rękach Dzieciątko Jezus – Światłość Świata (*lumen mundi*). Z uniwersyteckim miastem związani byli wybitni malarze flamandzcy, m.in.: Rogier van der Weyden (1400–1464), Dirk Bouts (1415–1475) i Quentin Metsys (1465–1530). W ciągu wieków chwały uniwersytetowi przysporzyli wybitni przedstawiciele świata nauki, np. książę humanistów – Erazm z Rotterdamu (+1536 r.), w Louvain napisał swoje dzieło *Institutio Principis Christiani* (Instytucja księcia chrześcijańskiego). Obok księcia humanistów działał też filozof Justus Lipsius (1547–1606), a także słynny kartograf, kosmograf, matematyk Gerardus Mercator (1512–1594). Niekwestionowaną współczesną wielkością w dziedzinie astronomii i astrofizyki pozostaje ks. Georges Lemaître (1894–1966), od 1960 roku, aż do śmierci prezes Papieskiej Akademii Nauk. Lovanistą, rektorem uniwersytetu, był także pochodzący z Niderlandów papież Hadrian VI (1459–1523). Przypomniano go po 16 października 1978 roku, a to z racji, że tenże następca św. Piotra był ostatnim, który nie pochodził z Italii. Wszyscy jego następcy byli Włochami, aż do wyboru kardynała Karola Wojtyły. Miasto i uniwersytet ucierpiały znacznie w czasie trwającej we Francji rewolucji w 1789 roku. Pomyślnym okresem rozwoju dla miasta i uniwersytetu był wiek XIX.

1 Katolicki Uniwersytet w Lowanium, Katolicki Uniwersytet Lowański (niderl. *Katholieke Universiteit te Leuven*, fr. *Université catholique de Louvain*) – były najstarszy uniwersytet w Belgii, założony w 1425 roku oraz jedna z najważniejszych uczelni katolickich. Zobacz więcej: „Katolicki Uniwersytet w Lowanium”, dostęp 20.02.2026, https://pl.wikipedia.org/wiki/Katolicki_Uniwersytet_w_Lowanium; „UCLouvain”, dostęp 20.02.2026, <https://www.uclouvain.be/en>.

Warto wspomnieć, że w 1830 roku ukonstytuowało się istniejące do dziś Królestwo Belgii. Na początku XX stulecia Louvain liczyło ok. 70 tys. mieszkańców, w tym 12 tys. studentów. Znaczne zniszczenia przyniosły dwie wojny światowe, a zwłaszcza lata 1914 i 1944. Pierwszy raz o Lovanium usłyszałem przed 60 laty, jesienią 1965 roku. Wstąpiłem wtedy do Wyższego Seminarium Duchownego ówczesnej Administracji Gorzowskiej w Gościkowie–Paradyżu. Rektor tegoż seminarium ks. dr Gerard Dogiel² (1915–1992), prowadząc wykłady z metafizyki i teorii poznania, przybliżył uniwersytet w Lovanium jako centrum odnowionych studiów tomistycznych, czyli filozofii św. Tomasza z Akwinu. Impulsem do odrodzenia tych studiów była encyklika papieża Leona XIII *Aeterni Patris* (1879 r.). Wielkim promotorem tej odnowy był arcybiskup Brukseli-Malines – kardynał Desire-Joseph Mercier³ (1851–1926), czczony także i przez dzisiejszych Belgów jako bohater narodowy, za swą postawę w czasie wojny 1914–1918. Warto przypomnieć, że ks. Idzi Radziszewski⁴ (1871–1922) współtworzył w 1918 roku, w odrodzonej po zaborach Rzeczypospolitej, Katolicki Uniwersytet Lubelski i wzorował się właśnie na Lovanium.

Spółceństwo belgijskie to dwie nacje: Flamandowie⁵ żyjący w północnej części kraju, używający języka flamandzkiego i Walonowie, w jego południowej części, posługujący się językiem francuskim. Mimo wysiłków podejmowanych na rzecz jedności, znaczące różnice kulturowe, a także napięcia pojawiające się w sektorze ekonomicznym doprowadziły w roku 1968 do trwałego niestety podziału starego uniwersytetu. Od 1971 roku budowano „na surowym korzeniu” miasteczko – campus uniwersytecki Louvain-la-Neuve dla frankofonów. Flamandowie zostali u siebie. Na okres rozłamu przypadł też jubileusz 550-lecia uczelni, obchodzony w roku 1975.

Słudzy Mądrości i odnowa teologii

Odczuwalna nadal aura jubileuszu 600-lecia *Alma Mater Lovaniensis* wywołuje wiele wspomnień z dalekiej już przeszłości. Przywołane refleksje w intencji autora tych słów niech będą osobistym aktem wdzięczności wobec ludzi, którzy w latach moich studiów w Lovanium byli moimi mistrzami i przewodnikami w fascynującej i rozległej krainie teologii, a także ludzkiej myśli i kultury. Zacznę od ówczesnego mojego ordynariusza

2 Jan Marcin Mazur, „Nauczyciel i wychowawca kapłanów ksiądz rektor Gerard Dogiel (1915–1992)”, *Szczecińskie Studia Kościelne* 4 (1993): 159–163.

3 „Mercier, Desiré (1851–1926)”, w: *The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary (1903–2011)*, dostęp 20.02.2026, <https://web.archive.org/web/20131226230612/http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios-m.htm#Mercier>.

4 Mirosław Kalinowski, „Ks. Idzi Radziszewski – twórca Uniwersytetu Lubelskiego”, *Studia Włocławskie* 24 (2022): 63–81; Grażyna Karolewicz, „Ks. Idzi Benedykt Radziszewski (1871–1922)”, dostęp 20.02.2026, https://www.kul.pl/ks-idzi-benedykt-radziszewski-1871-1922,art_32.html.

5 Więcej na temat Flandrii (niderlandzkojęzyczna część Belgii): Alfred Van der Essen, *Belgique les Flandres*, współpr. André Mabilde de Poncheville (Paris: Arthaud, 1958).

biskupa Jerzego Stroby⁶ (1919–1999). To była jego osobista decyzja i skierowana do mnie propozycja podjęcia studiów w Louvain. Biskup Jerzy wskazał mi też kierunek studiów i przyszłego promotora dysertacji doktorskiej. Miał nim być ks. prof. Philippe Delhaye⁷ (1912–1990).

Pierwszy biskup szczecińsko-kamieński obejmując rządy w powołanej do życia diecezji, po czterech wiekach panowania protestantyzmu i po 27 latach pewnego *provisorium* administracyjnego, podjął trud organizowania jej od podstaw. Doniosłym zadaniem było utworzenie seminarium duchownego w celu zabezpieczenia w przyszłości kadr duszpasterskich. Wymagało to także przygotowania odpowiedniego gremium wykładowców z różnych dyscyplin teologicznych. Biskupowi udało się pozyskać kilka stypendiów w renomowanych ośrodkach teologicznych. Obok wspomnianego już Louvain był też Paryż, Innsbruck i Fryburg (Szwajcaria). W tym okresie wymienione miasta odgrywały znaczącą rolę w dziele recepcji i interpretacji reform zainicjowanych dokumentami *Vaticanum II*. Dwóch kapłanów zostało wysłanych do Rzymu, aby tam podjąć studia w dziedzinie prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Gregorianum. Wieczne Miasto było stolicą chrześcijaństwa i stanowiło centrum studiów prawnych, historycznych i archeologicznych, ale źródła odnowionej teologii były poza nim. Nie bez znaczenia były tu kontakty biskupa Jerzego Stroby i jego pozycja jako wiceprzewodniczącego Rady Konferencji Biskupów Europejskich.

Mój promotor, prof. Philippe Delhaye, był teologiem o ugruntowanej pozycji międzynarodowej. Wcześniej także studiował w Louvain i w Rzymie. Jego bibliografia akademicka liczy ponad 200 stron druku. Jako profesor teologii moralnej wykładał wcześniej na katedrach uniwersyteckich w Lille (1945–1951), w Lyonie (1952–1959) i w Montrealu (1959–1966). Brał udział w międzynarodowych kongresach i konferencjach, bywał także w Polsce na zaproszenie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Świecenia kapłańskie przyjął w 1932 roku w rodzinnym Namur. Doktorat z filozofii uzyskał w 1940 roku. Doktorat z teologii przyznał mu Fakultet Teologii we francuskim Lille w roku 1951. W swoich publikacjach podejmował często tematykę historyczną. Interesowały go średniowieczna doktryna małżeństwa, jak i dzieje teologii uniwersyteckiej. Podejmował trudny temat tożsamości teologii moralnej i jej autonomii. Nazbyt często była ona ograniczona kazuistyką, a także pewną submisyjnością względem obowiązującego od 1917 roku *Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Należy tutaj dodać, iż belgijski teolog imponował też błyskotliwą erudycją, a także rozległą wiedzą na temat kultury historycznej i literackiej. Walory teologiczne i osobowościowe zostały zauważone i zaowocowały zaangażowaniem tegoż teologa na prestiżowych uczelniach. Ostateczny rozłam starego uniwersytetu w Louvain dokonał się 17 listopada 1968 roku. Mój promotor objął urząd dziekana Wydziału Teologicznego dla frankofonów.

6 Krzysztof Rafał Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej* (Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 1998), 134–135; Robert Włodkowski, „+Abp Jerzy Stroba”, dostęp 20.09.2026, <https://kuria.pl/biskupi-diecezji-szczecińsko-kamieńskie/400/6-abp-jerzy-stroba+1338>.

7 Jean Ladrière, „Philippe Delhaye”, 3–16, dostęp 20.02.2026, https://academieroyale.be/Academie/documents/DELHAYEPhilippeARB_19968537.pdf.

Papież Paweł VI powołał go w skład Międzynarodowej Komisji Teologicznej założonej w roku 1969. Wymieniona komisja jest owocem *Vaticanum II*. Członkowie tego gremium powoływani są na 5-letnią kadencję. W roku 1972 prof. Philippe Delhay został powołany na stanowisko sekretarza tejże komisji – funkcję tę pełnił przez 3 kadencje, aż do lutego 1989 roku. Komisja podejmowała doniosłe dla współczesnej misji Kościoła tematy, niektóre z nich zlecane były przez panujących papieży. Przez długie lata przewodził temu dostojnemu gremium kard. Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI. Jak wspomniano, prof. Philippe Delhay był moim promotorem. Pod jego kierunkiem napisałem i obroniłem dysertację doktorską *Les problèmes moraux de la culture dans l'optique de Vatican II* (Moralne problemy kultury w optyce Soboru Watykańskiego II)⁸. Profesor, przebywając w Rzymie podczas sesji Międzynarodowej Komisji Teologicznej w czasie audiencji u papieża Jana Pawła II, wspomniał, że ma doktoranta z Polski, a także o zatwierdzonym już temacie, nad którym pracuje. Po powrocie do Louvain-la-Neuve powiedział mi o tym wydarzeniu i dodał, że uzyskaliśmy papieską aprobatę dla podjętego tematu. Byłem ostatnim jego doktorantem z Polski. Kilka lat wcześniej doktorat pod jego kierunkiem napisała znana publicystka katolicka i działaczka na forum Klubu Inteligencji Katolickiej w Warszawie Stanisława Grabska (1922–2008). Teolog z Louvain wniósł znaczny wkład w odnowę swojej dyscypliny i w utwierdzenie jej tożsamości. Przystudiował gruntownie jej patrystyczne początki. W licznych publikacjach ukazał też jej rozwój, odwołując się do studiów nad średniowiecznymi manuskryptami. W okresie *Vaticanum II* został powołany do grona ekspertów teologicznych, co skierowało jego zainteresowania akademickie ku problemom współczesnym. Na podstawie uzyskanych danych z dziedziny socjologii i religii koncentrował swoją refleksję wokół dwóch niezbywalnych osi, tj. *divinum* i *humanum*. W koordynowaniu wspomnianych badań socjologicznych, a także w ich syntetycznym wyrażeniu i późniejszym wykorzystaniu w konstytucji pastoralnej *Gaudium et spes* kluczową rolę odegrał inny profesor z Louvain, ks. Francois Houtart (1925–2017), należał on także do grona ekspertów *Vaticanum II*.

Mój promotor, oceniając współczesne podręczniki teologii moralnej, wskazywał pewną nadreprezentację kazuistyki w jej nauczaniu i uprawianiu. Krytycznie odnosił się do pisanych w tym duchu pomocy dydaktycznych. Autorzy wielu podręczników powielali schematyczne rozwiązania równie schematycznych problemów. Ironizował na temat tzw. pekatometrów (grzechomierzy) i kwantytatywnych kryteriów stosowanych w moralności chrześcijańskiej. Doceniał prace teologiczne i etyczne autorów protestanckich, a także ich analizy biblijne. Ostatni wielki temat jaki podjął, jako czynny profesor Wydziału Teologicznego, nosił tytuł *Kerygma miłości (Agape) w dokumentach Vaticanum II*. Grono teologów, profesorów z Louvain wspierających w czasie *Vaticanum II* biskupów z Belgii określano żartobliwie i nieco sportowo jako *Squadra Belgica*. Do tej znakomitej ekipy należał również ks. Charles Moeller (1912–1986), teolog zaangażowany w ruch ekumeniczny i ceniony literaturoznawca.

8 Jan Marcin Mazur, *Les problèmes moraux de la culture dans l'optique de Vatican II*, maszynopis (rozprawa doktorska, Uniwersytet w Louvain-la-Neuve, 1982).

Został wybrany do Akademii Francuskiej, był również rektorem Instytutu Ekumenicznego w Jerozolimie. Wysoko oceniane jest jego 6-tomowe dzieło *Literatura del siglo XX y cristianismo*⁹ (Literatura XX wieku i chrześcijaństwo – nie dokonano tłumaczenia na język polski). Autor przedstawia szeroką panoramę twórczości pisarzy europejskich, wśród nich znajdowali się: Georges Bernanos (1888–1948), Antoine Saint-Exupéry (1900–1944), Émile Mâle (1862–1954), André Malraux (1901–1976), a także ich zróżnicowane podejście do fenomenu chrześcijaństwa i jego mocy kulturotwórczej i wyjątkową pozycję i misję człowieka. Jednym z ważniejszych tematów, który podjął autor, jest możliwa dzisiaj swoista wędrówka po różnych epokach i obszarach kulturowych, a także możliwość dotarcia do najwybitniejszych dzieł ludzkiego ducha określana jako *navigatio humana*. Prof. Moeller jest też niezwykle zasłużony w dziele wypracowywania tekstu jednego z najważniejszych dokumentów *Vaticanum II*, wspomianej już konstytucji *Gaudium et spes*. Konstytucja ta, jedna z czterech oprócz konstytucji o liturgii, o objawieniu Bożym, Konstytucji dogmatycznej o Kościele bywa również określana jako *Schemat XIII*¹⁰, w którym w dość burzliwych dziejach wyróżnia się cztery podstawowe projekty. W literaturze przedmiotu określano je od miejsca ich powstania. Mamy więc cztery teksty: rzymski, drugi z Malines (1963 r.), trzeci z Zurychu (1964 r.) i czwarty z Ariccia (1965 r.). Charles Moeller obecny był przy redagowaniu wszystkich wymienionych projektów. Dodajmy, że tekst z Zurychu zawierał pięć kłopotliwych aneksów, które później stanowiły bazę do powstania rozdziałów poświęconych palącym problemom (*problematicis urgentioribus*) ludzkości, a więc: rodzina, kultura, ekonomia światowa, polityka i budowanie pokoju. Należy zaznaczyć, że tekst z Zurychu powstał z udziałem przedstawicieli laikatu. Ostatni projekt z Ariccia zredagowany był także z udziałem osób świeckich i niemal w niezmiennym kształcie został zatwierdzony w czasie ostatniej Kongregacji Generalnej 7 grudnia 1965 roku, czyli w przeddzień zakończenia *Vaticanum II*. Odebrałem też jako pewien zaszczyt, że prof. Charles Moeller był jednym z recenzentów mojej dysertacji doktorskiej.

Jednym z najbardziej znanych teologów z Lovanium był ks. prof. Gustave Thils¹¹ (1909–2000). Sakrament kapłaństwa przyjął w 1931 roku. Doktorat z teologii uzyskał w roku 1935. Dziesięć lat później został profesorem w Louvain. Główne obszary jego zainteresowań teologicznych dotyczyły eklezjologii, sakramentologii, ekumenizmu i wolności religijnej. W roku 1961 otrzymał nominację na eksperta w ogłoszonym już soborze. W 1946 roku ukazało się jego dzieło *Theologie des realites terrestres* (Teologia rzeczywistości ziemskich)¹². Dzieło to ma rangę prekursorską i prefiguruje tematykę przedstawioną później

9 Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* (Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1970).

10 Charles Moeller, *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps* (Paris: Casterman, 1968).

11 Albert Raffelt, „Thils”, w: *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. Michael Quisinsky, Peter Walter (Freiburg: Herder, 2012), 270; Claude Soetens, „Concile Vatican II et Église contemporaine. I: Inventaire des Fonds C. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart”, w: *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*, bd. 21 (Louvain-La-Neuve: Peeters, 1989); „Thils, Gustave (1909–2000)”, w: *Enciclopedia Mercabá*, dostęp 20.09.2026, https://www.mercaba.org/DicEC/T/thils_gustave.htm.

12 Gustave Thils, *Theologie de realistes terrestres*, t. 1 i 2 (Bruges: Desclée de Brouwer, 1949).

w konstytucji *Gaudium et spes*¹³. Tom pierwszy nosi tytuł *Preludes* i poświęcony jest tematowi kultury. Najpierw w aspekcie dzieła stworzenia (*La creation et la culture*), następnie rzeczywistość ta jest analizowana w świetle dokonanego przez Chrystusa dzieła odkupienia (*Redemption et la culture*). Kultura rodzi się we wnętrzu człowieka, objawia jego duchową naturę, jest niezbędna dla ludzkiego bytowania i stanowi dla niego swoiste środowisko naturalne. Drugi tom dzieła zaopatrzony jest w podtytuł *La theologie et histoire* (Teologia i historia). Autor rozważa wymieniony temat w pięciu rozdziałach: 1. *Christianisme et histoire* (Chrześcijaństwo i historia), 2. *La theologie et histoire* (Teologia i historia), 3. *La loi de l'ordre chretien* (Prawo porządku chrześcijańskiego), 4. *L'esprit et son action dans le monde* (Duch i jego działanie w świecie), 5. *Theologie de l'histoire* (Teologia historii). Już w pierwszym rozdziale Thils stwierdza, że wyrastające z judaistycznych korzeni interpretacje Tory i chrześcijaństwa dają historii i dziejom ludzkim pewien rodzaj religijnej konsekracji. Profesor z Louvain swoje refleksje dotyczące teologii rzeczywistości ziemskich skupił wokół dwóch fenomenów – kultury i historii. Można w tym ujęciu dostrzec pewien wymiar profetyczny. W finalnym tekście konstytucji *Gaudium et spes* zawarto ważne konstatacje. We wstępie (*Introductio*) Sytuacja człowieka w świecie dzisiejszym sobór stwierdza, że „historia tak bardzo biegnie swój przyspiesz” (*ipsa historia tam rapido cursu acceleratur*)¹⁴. Kulturze został poświęcony drugi rozdział drugiej części konstytucji *Gaudium et spes*. Sobór naucza: „jest właściwością osoby ludzkiej, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi ona nie inaczej jak przez kulturę, tzn. przez kultywowanie dóbr naturalnych. Gdziekolwiek więc chodzi o sprawy życia ludzkiego, tam natura i kultura jak najściślej wiążą się ze sobą”¹⁵. Wizja kultury przedstawiona w tym dokumencie jest istotnym elementem powołania chrześcijańskiego. Kościół uznał autonomię kultury, a równocześnie zaprasza wierzących do niwelowania narosłych w ostatnich dwóch stuleciach niekorzystnych podziałów między chrześcijaństwem a współczesną kulturą.

Lowański projekt *Dokumenty z Malines*¹⁶

Ojcowie soboru odrzucili przygotowane przez rzymskie kongregacje wstępne projekty dokumentów soborowych. Odrzucono również schemat *de ordine morali christiano*, czyli załączek przyszłej konstytucji *Gaudium et spes*. Jeden z głównych moderatorów soboru kard. Léon-Joseph Suenens (1904–1996), arcybiskup Brukseli-Malines, postanowił wypra-

13 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski* (Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967), 811–987.

14 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 5.

15 Sobór Watykański II, „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”, nr 53.

16 *Teologiczne i duszpasterskie wskazówki dotyczące odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim*, red. Kilian McDonnell i in. (Kraków: Kuria Metropolitalna, 1985); *Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim*, Dokumenty z Malines, red. Léon-Joseph Suenens, tłum. z ang. Wojciech Kustra i in., tłum. z fr. Alina Liduchowska i in. (Kraków: Wydawnictwo M, [1998]); Léon-Joseph Suenens, *Dokumenty z Malines*, t. 1–6 (Kraków: Wydawnictwo Serafin, 2007).

cować i przedstawić ojcom soborowym własny projekt. W tym celu zaprosił do Malines kilku profesorów z Louvain. Obok już wcześniej wymienionych przybyli Gerard Philips (1899–1972), teolog, a także senator Królestwa Belgii oraz biblista, franciszkanin wchodzący w skład Papieskiej Komisji Biblijnej – ojciec Béda Rigaux (1899–1982). Grono teologów uzupełniał filozof Albert Dondeyne (1901–1985). Do *Squadra Belgica* z Louvain na zaproszenie kardynała przybył jeszcze francuski dominikanin Yves Congar (1904–1995) oraz jezuita z Innsbrucka, o. Karl Rahner (1904–1984). Intensywne spotkania odbyły się w dniach 4–5 września 1963 roku. Wypracowany we flamandzkiej stolicy biskupiej projekt doktrynalnego wprowadzenia do konstytucji nosi tytuł *Adumbratio schemati XVIII*. Można to przetłumaczyć jako: Zarys schematu XVIII. Odrzucony wcześniej schemat rzymski nosił numer XVIII. Później utrwaliła się nazwa Schemat XIII. Przedstawmy najważniejsze idee projektu Dokumenty z Malines: *De labore hominum in mundo* (O pracy człowieka w świecie), *De unificatio mundi* (O jednoczeniu świata), *De bonum temporalium ambiguitate* (O dwuznaczności dobra czasowego), *De officia Ecclesiae erga mundum* (O zobowiązaniach Kościoła wobec świata), *De servitio caritatis in vita quotidiana* (O posłudze miłości w życiu codziennym) i wreszcie *De munere testificandi* (O zadaniu dawania świadectwa). Powyższy projekt dotarł do ojców, ale nie stał się przedmiotem debaty soborowej. Pewne elementy tego projektu znalazły się w tekście finalnym. Godzi się w tym miejscu przypomnieć, że analogiczne projekty zostały przygotowane przez dwóch polskich ojców soborowych. Ich autorami byli: arcybiskup Bolesław Kominek z Wrocławia i arcybiskup Karol Wojtyła z Krakowa. W przygotowaniu projektu Dokumenty z Malines obok profesorów z Louvain brał udział – jak to już było wspomniane – dominikanin o. Yves Congar. We wrześniu 1979 roku przebywałem w Paryżu i dwukrotnie miałem możliwość spotkania się i rozmowy z wybitnym teologiem określanym mianem głównego architekta dokumentów soborowych. Do grona ekspertów, po latach życia w niełasce powołał go papież Jan XXIII. Yves Congar przyjął mnie w paryskim klasztorze Saint Jacques. Została mi w pamięci myśl, którą wypowiedział słynny dominikanin: człowiek bytuje w świecie, w którym nieustannie narażony jest na konfrontacje z żywiołami natury i historii. Pośród tych żywiołów tworzy dzieła kultury niejako chroniąc się przed ich ślepą siłą, afirmując w ten sposób własne człowieczeństwo. W rozmowie dotknął także sytuacji i misji Kościoła w Polsce. Mój rozmówca zwrócił uwagę, że zbyt małe jest nasze zaangażowanie w sprawę dialogu i pewnego pośrednictwa między chrześcijanami Wschodu i Zachodu. W roku 1980, jakżeż znaczącym dla Polaków i dla Europy dotarłem do ks. prof. Alberta Dondeyna, a także do o. Bedy Rigaux – wspomnianych już uczestników spotkań w Malines. Profesorowie z Louvain stanowili wyróżniającą się grupę ekspertów *Vaticanum II* i znacząco wpłynęli na ostateczny kształt dokumentów soborowych, umożliwiając w ten sposób postulowane przez papieża Jana XXIII dzieło *Aggiornamento*, czyli aktywnej obecności Kościoła we współczesnym świecie, a więc w wielości współczesnych kultur.

Szczecin, 8 grudnia 2025 roku, w 60. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II.



Fotografia 1. Oficjalna pieczęć
Katolickiego Uniwersytetu w Leuven.
Źródło: ze zbiorów Autora.



Fotografia 2. Rzeźba *Sedes Sapientiae*
z kościoła uniwersyteckiego.
Źródło: ze zbiorów Autora.

Bibliografia

- Kalinowski, Mirosław. „Ks. Idzi Radziszewski – twórca Uniwersytetu Lubelskiego”. *Studia Włocławskie* 24 (2022): 63–81.
- Karolewicz, Grażyna. „Ks. Idzi Benedykt Radziszewski (1871–1922)”. Dostęp 20.02.2026. https://www.kul.pl/ks-idzi-benedykt-radziszewski-1871-1922,art_32.html.
- „Katolicki Uniwersytet w Lowanium”. Dostęp 20.02.2026. https://pl.wikipedia.org/wiki/Katolicki_Uniwersytet_w_Lowanium.
- Ladrière, Jean. „Philippe Delhay”, 3–16. Dostęp 20.02.2026. https://academieroyale.be/Academie/documents/DELHAYEPhilippeARB_19968537.pdf.
- Mazur, Jan Marcin. *Les problemes moraux de la culture dans l'optique de Vatican II*. Maszynopis. Rozprawa doktorska. Uniwersytet w Louvain-la-Neuve, 1982.
- Mazur, Jan Marcin. „Nauczyciel i wychowawca kapłanów ksiądz rektor Gerard Dogiel (1915–1992)”. *Szczecińskie Studia Kościelne* 4 (1993): 159–163.

„Mercier, Desiré (1851–1926)”, w: *The Cardinals of the Holy Roman Church. Biographical Dictionary (1903–2011)*, dostęp 20.02.2026, <https://web.archive.org/web/20131226230612/http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios-m.htm#Mercier>.

Moeller, Charles. *L'élaboration du schéma XIII. L'Église dans le monde de ce temps*. Paris: Casterman, 1968.

Moeller, Charles. *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1970.

Prokop, Krzysztof Rafał. *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej*.

Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, 1998.

Przyjdź Duchu Święty. Podstawowe dokumenty dotyczące Odnowy w Duchu Świętym w Kościele katolickim. Dokumenty z Malines, red. Léon-Joseph Suenens. Tłum. z ang. Wojciech Kustra i in., tłum. z fr. Alina Liduchowska i in. Kraków: Wydawnictwo M, [1998].

Raffelt, Albert. „Thils”. W: *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hrsg. Michael Quisinsky, Peter Walter, 270. Freiburg: Herder, 2012.

Sobór Watykański II. „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym «Gaudium et spes»”. W: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski*, 811–987. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1967.

Soetens, Claude. „Concile Vatican II et Église contemporaine. I: Inventaire des Fonds C. Moeller, G. Thils, Fr. Houtart”. W: *Cahiers de la Revue Théologique de Louvain*. Bd. 21. Louvain-La-Neuve: Peeters, 1989.

Suenens, Léon Joseph. *Dokumenty z Malines*. T. 1–6. Kraków: Wydawnictwo Serafin, 2007.

Teologiczne i duszpasterskie wskazówki dotyczące odnowy charyzmatycznej w Kościele katolickim, red. Kilian McDonnell i in. Kraków: Kuria Metropolitalna, 1985.

„Thils, Gustave (1909–2000)”. W: *Enciclopedia Mercabá*. Dostęp 20.09.2026. https://www.mercaba.org/DicEC/T/thils_gustave.htm.

Thils, Gustave. *Theologie de realistes terrestres*. T. 1 i 2. Bruges: Desclée de Brouwer, 1949. „UCLouvain”. Dostęp 20.02.2026. <https://www.uclouvain.be/en>.

Van der Essen, Alfred. *Belgique les Flandres*, współpr. André Mabille de Poncheville. Paris: Arthaud, 1958.

Włodkowski, Robert. „+Abp Jerzy Stroba”. Dostęp 20.09.2026. <https://kuria.pl/biskupi-diecezji-szczecinsko-kamienskiejx400/6-abp-jerzy-stroba+1338>.

Cytowanie chicagowskie:

Mazur, Jan Marcin. „Lovanium i Stolica Mądrości (1425–2025) – jubileuszowe wspomnienia i refleksje”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 235–244. DOI: 10.18276/skk.2026.33-12.

Cytowanie oksfordzkie:

Mazur J.M. *Lovanium i Stolica Mądrości (1425–2025) – jubileuszowe wspomnienia i refleksje*. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 33 (2026), s. 235–244. DOI: 10.18276/skk.2026.33-12.

Recenzje i sprawozdania

Reviews and reports

Radosław Mazur

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0001-8240-7792, e-mail: radoslaw.mazur@usz.edu.pl

WIOLETTA SZYMCZAK, *ABSENCJA
NA LEKCJACH RELIGII W SZKOLE
Z PERSPEKTYWY DOŚWIADCZEŃ MŁODZIEŻY.
ANALIZA SOCJOLOGICZNA,*
WYDAWNICTWO KUL, LUBLIN 2025, SS. 273.

W ostatnich dziesięciu latach w Polsce obserwuje się dynamiczny spadek uczestnictwa młodzieży w szkolnych lekcjach religii, zwłaszcza na etapie szkół ponadpodstawowych. Trendy te niewątpliwie pogłębiane są poprzez działania obecnego kierownictwa resortu edukacji, zmierzające do zmarginalizowania roli nauczania religii jako przedmiotu szkolnego. Niewliczanie oceny z religii do średniej, redukcja wymiaru zajęć do jednej godziny tygodniowo, umieszczenie lekcji religii jedynie na pierwszej i ostatniej godzinie lekcyjnej czy też zmiana zasad dotyczących łączenia klas, bez wątpienia wpływają na decyzje rodziców i samej młodzieży o rezygnacji z udziału w lekcjach religii. Jednak tendencja spadkowa nie zaczęła się wraz ze zmianami w ministerstwie czy też po ostatnich wyborach parlamentarnych. Jak już wspomniano, nastąpiła wtedy jedynie akceleracja procesów, które były obserwowane wcześniej. Jaka jest zatem ich przyczyna, bądź jakie są ich przyczyny, bo zapewne jest ich więcej? Jakie są wreszcie uwarunkowania tych przyczyn? Na tak postawiony problem próbuje odpowiedzieć książka Wioletty Szymczak, oparta na jakościowych badaniach socjologicznych przeprowadzonych wśród młodych ludzi, którzy sami bądź za aprobatą rodziców zdecydowali się na rezygnację z udziału w szkolnych lekcjach religii¹. W książce poddano analizie 41 indywidualnych wywiadów pogłębionych, za pomocą których zbadano pełnoletnich uczniów ostatnich klas szkół ponadpodstawowych; co ważne, deklarujących się jako osoby wierzące.

¹ W myśl prawa dotyczącego uczestnictwa w lekcjach religii, rodzic decyduje o uczestnictwie swoich dzieci do osiągnięcia przez nie pełnoletności, później o uczestnictwie decydują sami uczniowie.

Około połowa badanych to młodzież z terenu archidiecezji lubelskiej, druga połowa to mieszkańcy reprezentujący różne części Polski. Badania jakościowe dały możliwość wypowiedzenia przez młodych ludzi swoich motywacji czy powodów rezygnacji ze szkolnej lekcji religii, doświadczeń z wcześniejszego w niej uczestnictwa, a także, co ważniejsze, późniejszej analizy szerszych kontekstów zjawiska i złożoności uwarunkowań ich decyzji. W wywiadach poruszono bowiem nie tylko tematykę lekcji religii i rezygnacji z niej, ale też kwestie religijności domów rodzinnych i opinie o religijności rodziców, podjęto zagadnienia dotyczące współczesnych problemów i potrzeb ludzi młodych, rozmawiano o ich religijnych poszukiwaniach i postawach, a w tym wątku także o ich obecności w Kościele, najczęściej w kontekście parafii. Również zagadnienie lekcji religii (udziału w niej i absencji) analizowano w szerokim kontekście: samych lekcji i ich prowadzących, wpływu rówieśników i funkcjonowania szkoły.

W pierwszym rozdziale monografii przybliżone zostały opinie młodzieży na temat szkolnej lekcji religii, zarówno dotyczące jej strony merytorycznej, jak i jej istotności na mapie wartości uczniów, a także oddziaływania rówieśników i nauczycieli religii na decyzję o absencji. Z obrazu, jaki wyłania się po przekrojowej analizie wywiadów z uczniami, dwie kwestie wydają się być szczególnie ważne. Pierwsza to wniosek, że nie można wskazać jakiegś jednej przyczyny, dla której młodzi rezygnują z lekcji religii (nawet w odniesieniu do pojedynczych osób), jest to raczej splot czynników, indywidualnych, grupowych i środowiskowych (również tych charakterystycznych dla całego pokolenia dzisiejszej młodzieży), związanych z sytuacją z danej szkoły, z przebiegiem konkretnych określonych lekcji czy z opiniami na temat postaw, kompetencji oraz relacji z tym, a nie innym nauczycielem religii. Wniosek ten otwiera dalszą perspektywę badawczą, wskazując, że wobec postępującej absencji na lekcjach religii nie można zadowalać się zbyt prostymi odpowiedziami, czy pozostawać na zbyt łatwo kwantyfikowanych twierdzeniach. Druga kwestia wiąże się z wynikającym z analizy wywiadów i z bezpośrednich deklaracji rezygnujących z lekcji religii, brakiem wiedzy na temat celu i wizji katechizacji, jaką ma Kościół. Uwaga ta jest szczególnie ważna z praktycznego punktu widzenia – zarówno na poziomie programowania szkolnej lekcji religii, jej umiejscowienia w całkowitej wizji ewangelizacji i katechizacji, jak i na etapie realizacji zajęć – wskazuje ona na potrzebę ukazania sensu i celu lekcji religii oraz ich konsekwentnej realizacji. Nieznajomość i niezrozumienie sensu oraz celowości nauczania religii są uzasadnionym i dobrym motywem czy pretekstem, aby się z tych lekcji zdyspensować.

W drugim rozdziale Autorka analizuje dwa ważne konteksty uczęszczania i rezygnacji ze szkolnej lekcji religii, jakimi są religijność młodzieży oraz jej aktualne i przez nią percepowane potrzeby i problemy ludzi młodych, w tym dotyczące relacji ze światem dorosłych. Badania potwierdzają opisywane powszechnie trendy w religijności młodzieży, a więc sekularyzację, pluralizację i indywidualizację religijną, wybiórczość w znajomości i życiowej aplikacji nauczania Kościoła, ale także pojawiające się zjawiska przeciwnie, czyli desekularyzację i deprywatyzację religijności. Ważnym kontekstem dla młodzieży jest współczesność z jej pośpiechem, presją czy deficytem relacji. Niezmiennie potrzebują

towarzyszenia dorosłych, wysłuchania, zrozumienia, aktywnej obecności. Trudnym doświadczeniem jest potrzeba długofalowego spojrzenia w przyszłość, planowania swojej własnej dorosłości, konsekwencji w podejmowaniu decyzji, które będą do tak rozumianego celu prowadziły. Kluczowe jest również dostrzeżenie, że selektywność dotycząca prawd i praktyk religijnych, własne sposoby praktykowania wiary, nie jest dla samych młodych przeszkodą w identyfikacji siebie jako osób wierzących, ale również, że identyfikacja ta często nie oznacza czegoś głębszego i określającego tożsamość.

W rozdziale trzecim kontynuowany jest opis kontekstów absencji, jednak jest to kontekst zewnętrzny. Po analizie religijności samych badanych oraz współczesnych doświadczeń i cech ich pokolenia, czas na refleksję nad środowiskami, w których funkcjonują. W kontekście tematyki badań szczególne są tu zwłaszcza rodzina oraz Kościół (jako wspólnota wiary i jako instytucja). W odniesieniu do rodziny udało się określić kilka typów postaw religijnych rodziców (a dokładniej, ich socjalizacyjnego oddziaływania), które miały na licealistów pozytywne bądź negatywne oddziaływanie. Zdecydowanie pozytywna okazała się postawa autentyczna, w której młodzi rejestrowali spójność między praktykami religijnymi rodziców a codziennym życiem i która niejako sama z siebie była dla młodych zapraszająca i zachęcająca do formacji własnej religijności. Ambiwalentny jest wpływ postawy tradycjonalistycznej – jeśli nie jest ona zarazem autentyczna i pogłębiona, łatwo staje się synonimem transferu nieprzemyślanych i nieprzyswojonych praktyk religijnych („zawsze tak było”), natomiast przy pogłębieniu i interioryzacji nabiera cech pozytywnych związanych z zaangażowaniem i autentyzmem. Badani negatywnie percypują natomiast postawy: rutynową (rytualną) i wymuszającą, w których nie objawia się osobista wiara członków rodziny, a jedynie dbałość o zwyczaj czy spełnianie obowiązków religijne. Można skonstatować za Autorką, że tam, gdzie jest więcej przymusu, rutyny i pewnej hipokryzji dotyczącej religijności, młodzież nie odnajduje w niej sensu ani nie nadaje jej znaczenia w swoim życiu. W odniesieniu do Kościoła odnotowano w wywiadach opinie młodzieży na temat jego reprezentantów, w szczególności księży, ale i osób świeckich oraz na temat funkcjonowania parafii, wspólnot, czy też obecności Kościoła w mediach. Jak się okazuje, młodzież i w tym przypadku najbardziej reaguje na postawy duszpasterskiego zaangażowania oraz autentyzmu w wierze. Ta ostatnia przestrzeń, być może wciąż niedoceniana przez sam Kościół, wydaje się dla młodych odgrywać coraz większą rolę w pozyskiwaniu informacji i uczestnictwie w życiu wspólnoty. Opinie na temat Kościoła skategoryzowano w trzech grupach: jego mocnych stron (są takie i młodzież je widzi), słabych stron oraz oczekiwań. Warto zauważyć, że zarówno opinie pozytywne, negatywne, jak i te związane z oczekiwaniami są wyjątkowo trafne, wymykające się tabloidowym stereotypom i jako takie powinny stać się cennym materiałem do refleksji dla odpowiedzialnych za Kościół na różnych szczeblach.

Szczególnie cenne w recenzowanej monografii jest to, że jej Autorka nie pozostaje na poziomie analizy socjologicznej, ale kompetentnie i trafnie ubogaca ją wnioskami, które mają charakter pastoralny. Ze względu na charakter pracy mają one raczej kształt zaproszeń do dalszej analizy i praktycznej aplikacji, ale właśnie ze względu na swój

otwarty charakter i pewną „załączkowość” wydają się być szczególnie cenne i dające nadzieję na dalsze wykorzystanie pracy włożonej w badania i ich opracowanie. Przykładem potencjału monografii jest chociażby konferencja naukowa, która odbyła się 18 czerwca 2025 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod hasłem „Między ideą a doświadczeniem. Edukacja religijna młodzieży w kontekście społecznym i eklezjalnym”. Swoistym błogosławieństwem wydaje się i to, że publikacja pojawia się w momencie przemian w polskiej katechezie. Przemian, co zostało już wspomniane, związanych ze zmianami organizacyjnymi szkolnego nauczania religii, ale i poszukiwaniem na nowo sensu i kształtu katechezy parafialnej. Prezentowany materiał domaga się wnikliwej i uczciwej refleksji w obliczu pytań o przyszłość katechezy w Polsce.

Autorka jako podsumowanie swoich badań formułuje również kilka wniosków natury pastoralnej, z których pierwszym i fundamentalnym jest zwrócenie uwagi na potrzebę zintegrowania w świadomości młodzieży takich elementów jak osobista religijność, socjalizacja kościelna czy szkolna lekcja religii, ponieważ obecnie są one postrzegane jako rozłączne i w małym stopniu wpływające na siebie wzajemnie. Książka autorstwa Wioletty Szymczak to obowiązkowa lektura tych, którzy poważnie myślą o religijnej edukacji młodzieży, a także o jej formowaniu w przestrzeni parafialnej.

Cytowanie chicagowskie:

Mazur, Radosław. „Wioletta Szymczak, «Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna», Wydawnictwo KUL, Lublin 2025, ss. 273”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 247–250. DOI: 10.18276/skk.2026.33-13.

Cytowanie oksfordzkie:

Mazur R. *Wioletta Szymczak, „Absencja na lekcjach religii w szkole z perspektywy doświadczeń młodzieży. Analiza socjologiczna”, Wydawnictwo KUL, Lublin 2025, ss. 273. „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie”* 33 (2026), s. 247–250. DOI: 10.18276/skk.2026.33-13.

Janusz Bujak

Uniwersytet Szczeciński, Szczecin | Instytut Nauk Teologicznych
ORCID: 0000-0001-8881-3134, e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl

SPRAWOZDANIE Z DRUGIEJ EDYCJI SPOTKAŃ NAD MYŚLĄ ŚW. JANA PAWŁA II (ROK AKADEMICKI 2024/2025)

W okresie od września 2024 do czerwca 2025 roku w Koszalinie odbywały się comiesięczne konferencje „Św. Jan Paweł II na nowo odkrywany”, których celem było przybliżenie nauczania św. Jana Pawła II i ukazanie aktualności jego myśli filozoficzno-teologicznej. Była to druga edycja cyklu. Pierwsza odsłona miała miejsce w roku akademickim 2023–2024 pod tytułem „Jan Paweł II zapomniany?”.

Organizatorem projektu był Instytut Nauk Teologicznych Uniwersytetu Szczecińskiego, miejscem spotkań była Katolicka Szkoła Podstawowa im. św. Jana Pawła II w Koszalinie.

Wykłady były transmitowane przez Dobre Media Nowej Ewangelizacji i są dostępne na kanale YouTube¹. Podobnie jak w pierwszej edycji, każde spotkanie składało się z dwóch części: wykładu i pytań ze strony słuchaczy.

Pierwsze spotkanie odbyło się 26 września 2024 roku. Zaproszonym prelegentem był ks. dr Andrzej Latoń, Prezes Polskiego Studium Józefologicznego, Dyrektor Centrum Józefologicznego w Kaliszu oraz proboszcz parafii pw. św. Gotarda w Kaliszu. W referacie *Św. Józef w życiu i nauczaniu św. Jana Pawła II* odniósł się przede wszystkim do adhortacji polskiego papieża z 1989 roku „*Redemptoris Custos*”. O świętym Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła. Prelegent zauważył, że św. Jan Paweł II śladem Piusa IX i kolejnych papieży określił Józefa „Patronem Kościoła naszych czasów” (*Redemptoris Custos*, 28–32). Św. Jan Paweł II zaprasza nas, abyśmy dzisiaj odkrywali tajemnicę wielkości św. Józefa, pokochali go i korzystali z jego pomocy w trudnych czasach, podsumował swoje wystąpienie ks. Latoń.

¹ (https://youtube.com/playlist?list=PL2sBOMWQt2NsrnazzLy-THVsM_m63fMLy&si=4ATGx_w3laNgCbDI),
dostęp: 20.05.2026.

Drugie spotkanie miało miejsce 24 października 2024 roku. Prelegentem była dr Dorota Dźwig, nauczyciel religii w III Liceum Ogólnokształcącym w Gdyni, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym oraz w Gdańskim Kolegium Teologicznym, która zaprezentowała temat *Św. Jan Paweł II – „karmelita z ducha”*. *Święty Jan od Krzyża w życiu, refleksji naukowej i nauczaniu Karola Wojtyły/św. Jana Pawła II*. W swoim wykładzie prelegentka przypomniła karmelitańskie wątki w życiu Karola Wojtyły, poczynając od Wadowic i klasztoru oo. Karmelitów założonego przez o. Rafała Kalinowskiego, gdzie przyjął szkaplerz, który nosił przez całe życie, przez okres krakowski, w którym został wprowadzony w mistykę hiszpańskich karmelitów przez Jana Tyranowskiego, aż po studia w Rzymie na *Angelicum* zwieńczone pracą doktorską na temat wiary w pismach św. Jana od Krzyża. Dr Dorota Dźwig wskazała na obecność myśli Jana od Krzyża i Teresy z Ávili w poezji i nauczaniu Karola Wojtyły/Jana Pawła II podkreślając, że nie można zrozumieć osoby polskiego papieża bez uwzględnienia właśnie wątku karmelitańskiego w jego życiu. Jego relacja z karmelem była tak ścisła, że niektórzy określali go mianem „karmelity z ducha”.

28 listopada 2024 roku zorganizowano trzecie spotkanie, na które został zaproszony ks. dr Paweł Mielnik, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, który wygłosił referat *Św. Jan Paweł II – Filozof, który został papieżem*. Prelegent zauważył, że św. Jan Paweł II znany jest światu jako duchowy przywódca Kościoła, orędownik pokoju, wytrwały pielgrzym i wybitny teolog. Jego wykształcenie filozoficzne i wpływająca z niego działalność naukowa sprzed wyboru na Stolicę Piotrową często pozostają jednak nieznane. Tymczasem zanim został papieżem, był on czynnym filozofem. Ks. Mielnik postawił sobie za cel udzielić w swoim wykładzie odpowiedzi na następujące pytania: jaką więc drogę w swoich intelektualnych poszukiwaniach przebył Karol Wojtyła? Jacy myśliciele i które nurty filozoficzne inspirowały jego myślenie oraz postrzeganie świata? Podsumowując jego przedłożenie można powiedzieć, że Karol Wojtyła w swojej myśli filozoficznej połączył dwa wielkie nurty: tomizm i fenomenologię, czerpiąc zarówno z dorobku św. Tomasza z Akwinu, jak i przedstawicieli drugiego kierunku filozoficznego, takich jak: Max Scheler i Edyta Stein/św. Benedykta od Krzyża.

Ostatni wykład w roku kalendarzowym 2024, a czwarty z kolei, wygłosił 19 grudnia prof. dr hab. inż. Grzegorz Karwasz z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, kierownik Pracowni Metodyki Eksperymentu Fizycznego i Katedry Dydaktyki Fizyki. Temat jego wykładu brzmiał: *Galileusz: Dwie księgi – Natura i Biblia*. Profesor podkreślił, że współcześnie często uważa się, że nauka i wiara pozostają w konflikcie. Tymczasem Isaac Newton pisał w swoich pracach o Bogu wszechmocnym, odwiecznym, wszechwiedzącym. Galileusz mówił o dwóch księgach, przez które przemawia do nas Bóg – Piśmie Świętym i prawach natury. Mikołaj Kopernik tak podsumował wyjaśnienie „systemu kopernikańskiego”: jest to najpiękniejsze i najdoskonalsze dzieło Pana Boga. Potrzeba było odwagi i rozsądku św. Jana Pawła II, aby wyjaśnić pozorne konflikty nauki i wiary: procesu Galileusza, problemu ewolucji, roli postępu technicznego. Nasz wielki Rodak

w encyklice *Fides et ratio* napisał: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”. Prof. Karwasz w swoim wykładzie ukazał m.in. brak sprzeczności pomiędzy opisem stworzenia zawartym w Księdze Rodzaju a współczesnymi wynikami badań nauk przyrodniczych nad powstaniem świata.

30 stycznia 2025 roku odbyło się piąte spotkanie z cyklu „Św. Jan Paweł II na nowo odkrywany”. Prelegentem był ks. dr Piotr Skiba, wykładowca teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego, który przedstawił temat *Etyka końca życia w nauczaniu św. Jana Pawła II*. W swojej prelekcji przypomniał, że śmierć oraz poprzedzający ją proces umierania osoby to zagadnienia, które rodzą różne pytania i wątpliwości. Każdy chce umrzeć „dobrze”, czyli szczęśliwie, spokojnie i godnie. W czasach dehumanizacji medycyny rozwiązaniem sytuacji cierpiącego człowieka wydaje się być dla wielu eutanazja. Nauczanie moralne Kościoła, znacznie rozwinięte za pontyfikatu papieża Jana Pawła II, nie tylko sprzeciwia się takiemu rozwiązaniu, ale proponuje w zamian kompleksową opiekę nad osobami umierającymi, aby pomóc im właściwie „przekroczyć próg nadziei”. W 30. rocznicę publikacji encykliki *Evangelium vitae*, poświęconej wartości i nienaruszalności ludzkiego życia oraz w 20. rocznicę śmierci jej autora, papieża Polaka, ks. Skiba przypomniał najważniejsze kwestie dotyczące etyki końca życia, które Jan Paweł II najpierw ukazywał w swoim nauczaniu, a następnie potwierdził własnym przykładem umierania.

Kolejne, szóste spotkanie z Janem Pawłem II miało miejsce 27 lutego 2025 roku. Tym razem dotyczyło ono zagadnienia twórczości poetyckiej Karola Wojtyły, która w jego życiu przez wiele lat zajmowała poczesne miejsce. Wykład *Błogosławione siejby mej duszy i światła... Poezja Karola Wojtyły jako laboratorium jego serca, wyobraźni i umysłu* wygłosiła dr hab. Krystyna Krawiec-Złotkowska, profesor Uniwersytetu Pomorskiego, Dyrektor Instytutu Filologii na Uniwersytecie Pomorskim w Słupsku. W prelekcji przedstawiła drogę poetyckiego rozwoju Karola Wojtyły i omówiła jego wybrane wiersze, które w dużym stopniu mają charakter kontemplacyjny, a ich lektura wymaga od odbiorcy skupienia i wysiłku intelektualnego. Analiza utworów pozwala postawić tezę, że poezja stanowiła swoiste „laboratorium” serca, wyobraźni i umysłu przyszłego papieża. W lirykach wyrażał to, co trudno opowiedzieć zwykłymi słowami – m.in. tajemnicę ludzkiej miłości, istotę macierzyństwa i ojcostwa, problematykę śmierci i afirmację życia. Celem wykładu było przybliżenie twórczości poetyckiej Wojtyły i ukazanie, w jakim stopniu była ona nasycona Bogiem; mimo, że mało jest w niej określeń, obrazów czy też fraz, które Stwórcę świata i Jego święte sprawy nazywają po imieniu.

Siódme spotkanie mające na celu odkrycie aktualności nauczania św. Jana Pawła II odbyło się 27 marca 2025 roku. Zaproszony gość, ks. dr hab. Sławomir Kunka, proboszcz parafii pw. św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Wielkim Mędomierzu oraz wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, wygłosił referat *Dawny czy współczesny kryzys ojcostwa? Rozważania w świetle teologii ciała św. Jana Pawła II*. Prelegent w swojej refleksji odniósł się do katechez św. Jana Pawła II wygłoszonych w latach 1979–1984 dotyczących teologii małżeństwa i powołania do świętości

mężczyzny i kobiety. Podkreślił, że potrzeba na nowo sięgać do prawd biblijnych i szukać „początku”, aby nie ulec pokusie „stworzenia” nowego człowieka już nie na obraz Boga, ale według własnego zamysłu i możliwości współczesnej techniki. „Teologia ciała” głoszona przez papieża Polaka, oparta na tzw. antropologii adekwatnej, nie doczekała się jeszcze właściwej interpretacji i recepcji w życiu katolickich rodzin i małżeństw. Ks. Kunka wykazywał, że nauczanie papieża może pomóc pokonać niejednego kryzys, wśród których najboleśniej wydaje się dziś „kryzys ojcostwa”.

24 kwietnia 2025 roku prelekcję wygłosił ks. mgr lic. Krzysztof Kowal, kapłan z 14-letnim doświadczeniem posługi w Rosji i Gruzji oraz proboszcz parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Pile. Temat jego konferencji brzmiał: *Misyjny charakter Kościoła w nauczaniu świętego Jana Pawła II*. Prelegent nawiązał do 60. rocznicy ogłoszenia przez Sobór Watykański II dekretu *Ad gentes* o działalności misyjnej Kościoła, która przypadła w roku 2025 oraz do encykliki na temat misji św. Jana Pawła II *Redemptoris missio* z roku 1990. Papież wyrażał w niej przekonanie, że głoszenie Ewangelii ma na celu chrześcijańskie nawrócenie i wyzwolenie, którego potrzebują wszyscy ludzie. Wszyscy ludzie mają prawo do „radykalnej nowości” życia, którą daje Chrystus. Chrystus nie jest luksusem ani kimś, kogo możemy ignorować. Bez Niego nasze życie jest niekompletne i niepełne, dlatego ludzie muszą usłyszeć tę Dobrą Nowinę ze względu na ich wolność i rozwój (por. RMis nr 31–40). „Na pytanie: «Dlaczego misje?» odpowiadamy z wiarą i doświadczeniem Kościoła, że otwarcie się na miłość Chrystusa jest prawdziwym wyzwoleniem. W Nim i tylko w Nim zostajemy wyzwoleni od wszelkiej alienacji i zagubienia, od zniewolenia przez moce grzechu i śmierci” (nr 11). Ks. Kowal w swoim wykładzie stawiał pytania o sens misji i wskazywał na przykład Jana Pawła II, który sam był papieżem – misjonarzem.

Dziewiąte spotkanie z cyklu „Św. Jan Paweł II na nowo odkrywany” odbyło się 29 maja 2025 roku. Zaproszenie do wygłoszenia prelekcji przyjął ks. dr Bogdan Kulik MSF, prezbiter Zgromadzenia Misjonarzy Świętej Rodziny, członek Zarządu Polskiej Prowincji MSF, członek i sekretarz Towarzystwa Teologów Dogmatyków, wykładowca teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim (sekcja Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), rekolekjonista współprowadzący codzienną modlitwę w internecie (YouTube i Facebook: Różaniec bez granic), były redaktor naczelny biuletynu Apostolstwa Dobrej Śmierci *Nadzieja i Życie* (www.apostolstwo.pl). Wygłosił on referat *Nadzieja silniejsza niż strach. Eschatologia św. Jana Pawła II*. W wykładzie ks. Kulik przypomniał, że strach jest jedną z sił najbardziej niszczących życie, zarówno ludzi niewierzących, jak i wierzących w Chrystusa. Dlatego za bezcenne należy uważać wszystko to, co realnie pomaga nam się od strachu uwalniać. Jednym z takich skarbów jest eschatologia św. Jana Pawła II, czyli jego nauczanie o życiu w perspektywie naszego spotkania po śmierci z Bogiem, świętymi i bliskimi. Chociaż papież Polak nie napisał obszernych tekstów poświęconych wyłącznie eschatologii, jednak w całym jego nauczaniu prawda wiary o zmartwychwstaniu umarłych i życiu w przyszłym świecie jest nieustannie obecna.

Wykład ks. dra Bogdana Kulika MSF, wieloletniego duszpasterza Apostolstwa Dobrej Śmierci okazał się nie tylko omówieniem ogólnej charakterystyki myśli eschatologicznej św. Jana Pawła II, ale także prezentacją kilku zagadnień szczegółowych, takich jak nauka o: Sądzie Ostatecznym, piekle, zmartwychwstaniu, wniebowzięciu Matki Bożej i przygotowaniu się do śmierci. Omawiane tematy zostały ukazane w świetle nadziei, jaką nieustannie ofiaruje nam Zmartwychwstały Chrystus, o czym przypomniał papież z Wadowic w jednej ze swoich katechez o wieczności, pisząc: „Pełna nadziei perspektywa przeważa w przepowiadaniu chrześcijańskim”. Można zatem eschatologię św. Jana Pawła II uważać za szczególną kontynuację jego programowego zawołania, którym otworzył swój pontyfikat: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi”, podkreślił prelegent.

Ostatnie, dziesiąte spotkanie z Janem Pawłem II miało miejsce 18 czerwca 2025 roku. Gościem specjalnym był abp Mieczysław Mokrzycki, metropolita Lwowa obrządku łacińskiego, który o godz. 18:00 przewodniczył Mszy Świętej w parafii pw. Ducha Świętego w Koszalinie. Po Mszy Świętej, w Katolickiej Szkole Podstawowej im. św. Jana Pawła II w Koszalinie, odbyło się autorskie spotkanie z abp. Mieczysławem Mokrzyckim *Święty Jan Paweł II – wzór człowieka wiary, nadziei i miłości* z możliwością nabycia jego książek, w których opisał swoje życie u boku Jana Pawła II. Abp Mokrzycki w latach 1996–2005 był osobistym sekretarzem św. Jana Pawła II i znał papieża zarówno od strony jego działalności publicznej, jak i tej mniej oficjalnej. Podkreślał, że w każdej z tych sfer Jan Paweł II był tą samą osobą – człowiekiem przenikniętym wiarą, nadzieją i miłością do Boga i ludzi.

Wykłady cieszyły się zainteresowaniem; wzięło w nich ok. 400 osób, a dzięki transmisji internetowej w Dobrych Mediach myśl św. Jana Pawła II dotarła do tysięcy odbiorców. Widać wyraźnie, że osoba i myśl Jana Pawła II nie straciły na aktualności, przeciwnie, wobec pojawiających się nowych wyzwań polski papież okazuje się być mistrzem myślenia i rozwiązywania problemów współczesnego człowieka.

Cytowanie chicagowskie:

Bujak, Janusz. „Sprawozdanie z drugiej edycji spotkań nad myślą św. Jana Pawła II (rok akademicki 2024/2025)”. *Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie* 33 (2026): 251–255. DOI: 10.18276/skk.2026.33-14.

Cytowanie oksfordzkie:

Bujak J. *Sprawozdanie z drugiej edycji spotkań nad myślą św. Jana Pawła II (rok akademicki 2024/2025)*. „*Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie*” 33 (2026), s. 251–255. DOI: 10.18276/skk.2026.33-14.

NOTY O AUTORACH

Dr Viktoria Bilyk (Викторія Билык), Wołyński Uniwersytet Narodowy im. Łesi Ukrainki, Łuck, Ukraina (Волинський національний університет імені Лесі Українки, г. Луцьк, Україна); ORCID: 0000-0002-1788-6704, e-mail: Bilyk.Viktoria@vnu.edu.ua.

Doc. PhDr. ThDr. Mgr. Noemi Bravená, Th.D., Ph.D., Charles University, Praga, Hussite Theological Faculty; ORCID: 0000-0003-2762-9733, e-mail: noemi.bravena@htf.cuni.cz.

Ks. prof. dr hab. Janusz Bujak, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin, Instytut Nauk Teologicznych; ORCID: 0000-0001-8881-3134, e-mail: janusz.bujak@usz.edu.pl.

Ks. dr Arkadiusz Drzycimski, prezbiter diecezji pelplińskiej (2009), doktor nauk teologicznych w zakresie teologii pastoralnej (2015), absolwent studiów podyplomowych z bioetyki w Międzywydziałowym Instytucie Bioetyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2014) oraz podyplomowych studiów z bioetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (2016), prefekt studiów Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Pelplińskiej w Pelplinie (od 2016), prowadzący zajęcia z teologii pastoralnej fundamentalnej i szczegółowej, bioetyki, seminarium magisterskiego (od 2015) w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Pelplińskiej, sekretarz komitetu ds. dialogu z niewierzącymi przy Konferencji Episkopatu Polski (od 2016), członek zespołu ds. prewencji ochrony dzieci i młodzieży Diecezji Pelplińskiej (od 2018). Wiceprezes fundacji *Pro futuro theologiae* (2022–2026), od 2025 asystent naukowo-badawczy na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ORCID: 0000-0002-7043-5814, e-mail: adrzycimski@icloud.com.

Mgr Ewa Jaszewska, Instytut Historii Akademii Pomorskiej, Słupsk, Wydział Filologiczno-Historyczny, doktorantka; ORCID: 0000-0002-3660-977X, e-mail: jaszewska@poczta.onet.pl.

Ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków, Wydział Teologiczny – Sekcja w Tarnowie; ORCID: 0000-0003-3929-6008, e-mail: janusz.krolikowski@upjp2.edu.pl.

Rev. ThLic. Mariusz G. Kuźniar, Th.D., Charles University, Prague, Hussite Theological Faculty; ORCID: 0000-0003-4104-298X, e-mail: kuzniar@cirkev.cz.

Ks. prof. dr hab. Janusz Lemański, Uniwersytet Szczeciński, Szczecin, Instytut Nauk Teologicznych; ORCID: 0000-0002-1512-997X, e-mail: janusz.lemanski@usz.edu.pl.

Ks. dr Jan Marcin Mazur, emerytowany kapłan archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej, wykładowca teologii moralnej i etyki w latach 1982–2008, https://web.archive.org/web/20200925070015/http://encysol.pl/wiki/Jan_Marcin_Mazur; kontakt przez redakcję SKK.

Ks. dr Paweł Mielnik, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Duchownym w Koszalinie; ORCID: 0000-0003-1814-9834, e-mail: mielnikp@o2.pl.

Rev. doc. ThDr. Tibor Reimer SDB, PhD., dr hab., vice-dean at the Faculty of Roman Catholic Theology of Cyril and Methodius of Comenius University in Bratislava. He is a member of the European Forum for Religious Education in Schools. He led the expert team for the revision of the new curriculum for teaching Catholic religious education in schools in Slovakia and is a member of the central committee for religious education at the National Institute of Education and Youth at the Ministry of Education of the Slovak Republic. He is author of several school textbooks on religious education and a lecturer in accredited programs for teachers of religious education; ORCID: 0000-0001-5005-3942, e-mail: Tibor.Reimer@frcth.uniba.sk.

Doc. ThDr. Mgr. Ing. Kamila Veverková, Ph.D., Charles University, Prague, Hussite Theological Faculty; ORCID 0000-0003-4336-4376, email: kamila.veverkova@htf.cuni.cz.

Dr hab. Sławomir Zatwardnicki, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław; ORCID: 0000-0001-7597-6604, e-mail: zatwardnicki@pwt.wroc.pl.

