

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

---

# *Studia Paradyskie*

— 34 | 2024 —

---

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

#### Rada Naukowa

prof. ordinario Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari)  
prof. straordinario Edmund Kowalski CSsR (Accademia Alfonsiana, Roma)  
ks. dr hab. prof. UO Rajmund Porada (UO, Opole)  
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg (Paderborn)  
prof. zw. dr hab. Wojciech Strzyżewski (UZ, Zielona Góra)  
ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman (US, Szczecin)

#### Kolegium redakcyjne

ks. dr hab. prof. US Grzegorz Chojnacki – redaktor naczelny (US, Szczecin)  
ks. dr Dariusz Mazurkiewicz – redaktor tematyczny (US, Szczecin)  
ks. dr Mariusz Jagielski – redaktor statystyczny (US, Szczecin)  
dr Katarzyna Lemek- redaktor językowy (US, Szczecin)  
ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła – sekretarz (US, Szczecin)

#### Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (Toruń), prof. dr hab. Małgorzata Dajnowicz (Białystok),  
ks. dr hab. prof. US Kazimierz Dullak (Szczecin), prof. dr hab. Andrzej Dziadzio (Kraków),  
dr hab. prof. US Kinga Flaga-Gieruszyńska (Szczecin), ks. dr Krzysztof Jaworski (Szczecin),  
prof. dr hab. Piotr Kopiec (Lublin), dr hab. prof. ucz. Daniela de Liso (Neapol),  
dr hab. prof. US Angelo Rella (Szczecin), prof. zw. dr hab. Reinhard Sprenger (Universität Paderborn),  
dr hab. prof. US Wojciech Staszewski (Szczecin), bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Szczecin),  
ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (Lublin), ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (Kraków)

#### Redakcja językowa

Joanna Sygit

#### Korekta

Paulina Kaczyńska-Domagalska

#### Skład komputerowy

Iga Bańkowska

#### Projekt okładki

Sonia Dubois

#### Adres redakcji

ul. Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin  
e-mail: grzegorz.chojnacki@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: [www.wnus.edu.pl/sp](http://www.wnus.edu.pl/sp)  
Czasopismo jest indeksowane w bazach: ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities),  
CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), BazHum oraz DOAJ (Direc-  
tory of Open Access Journals)

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2024  
ISSN (print) 0860-8539 | ISSN (online) 2956-4204

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 24,0. Ark. druk. 21,5. Format B5. Nakład 100 egz.

## Spis treści

### **Marino Alberto Balducci**

Alchimia dall'inferno al paradiso nella *Divina Commedia*.  
L'influsso su Dante dell'opera alchemica *Aurora consurgens*,  
parzialmente attribuita a San Tommaso d'Aquino ..... 5

### **Caterina Celeste Berardi**

La presenza dei valdesi nel territorio dauno ..... 29

### **Domenico Defilippis**

Umori preriformistici in un umanista meridionale: Antonio Galateo..... 43

### **Marek Derlatka**

Prawo karne jako narzędzie przeciwko wulgaryzacji języka ..... 61

### **Andrzej Draguła**

Od diecezji lubuskiej do Ziemi Lubuskiej. Kościół i region w re-konstrukcji..... 73

### **Mariusz Jagielski**

Od Osoby Ojca w misterium Trójjedynego Boga do człowieka jako osoby.  
Ontologia komunijna Joannisa Zizioulasa..... 91

### **Aleksandra Klich**

Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej..... 103

### **Wiktorija Krakowiak**

Sposoby radzenia sobie ze stresem a motywacja do działania  
członków studenckich kół naukowych ..... 121

### **Tadeusz Kuźmicki**

Asymetria pomiędzy dobrem a złem z perspektywy filozoficznej  
i moralnoteologicznej..... 135

### **Magdalena Lange-Henszke**

„Luomo nuovo” nei testi di Virginie Despentes e Sandro Veronesi ..... 151

### **Janusz Lemański**

Starotestamentalny ideał: śmierć w „dobrym wieku”, we właściwym czasie  
i okolicznościach ..... 165

|   |     |
|---|-----|
| <b>Dariusz Mazurkiewicz</b>   |     |
| Poszanowanie wolności religijnej w prawodawstwie kościelnym .....   | 191 |
| <b>Wiktoria Noskiewicz</b>  |     |
| Fenomen Matki Teresy z Kalkuty – uznanie misjonarki na arenie<br>międzynarodowej.....                             | 209 |
| <b>Wojciech Oleśków</b>   |     |
| Odkrywanie misji Kościoła w dziełach Thomasa Mertona.....   | 225 |
| <b>Gianni Antonio Palumbo</b>   |     |
| L'umana immanità: fonti e fortuna del fero Argante .....  | 245 |
| <b>Iwona Rawicka</b>  |     |
| Zdrowie psychiczne dzieci i rodziców w sytuacji ich izolacji<br>w wyniku rozpadu rodziny.....                     | 259 |
| <b>Francesca Sivo</b>   |     |
| La penna di Dhuoda e di Ildegarde: un dono di fede .....  | 277 |
| <b>Olgiard Sroczyński</b>   |     |
| Zmartwychwstanie przez technikę. Problem tożsamości umysłu<br>w koncepcjach rozwoju sztucznej inteligencji .....  | 301 |
| <b>Irene Strazzeri</b>  |     |
| Compresenze: donne e religioni a sud .....  | 317 |
| <b>Konrad Żurek</b>   |     |
| Zerwanie konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku przez<br>Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej – wybrane aspekty..... | 329 |

## Marino Alberto Balducci

Uniwersytet Szczeciński  
marino.balducci@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0001-7407-6081

### Alchimia dall'inferno al paradiso nella *Divina Commedia*. L'influsso su Dante dell'opera alchemica *Aurora consurgens*, parzialmente attribuita a San Tommaso d'Aquino

Alchimia od piekła do raju w *Boskiej Komедii*.

Wpływ na Dantego dzieła alchemicznego *Aurora consurgens*,  
częściowo przypisanego Św. Tomaszowi z Akwinu

#### STRESZCZENIE

W *Boskiej Komедii* pojawia się symboliczna wizja straszliwej epidemii, która uderza w głębokie, piekielne strefy. Powiązana jest ona z niewłaściwym, oszukańczym i aroganckim wykorzystaniem nauk alchemicznych (*Piekło*, XXIX–XXX). Mamy tu do czynienia z prawdziwym wypaczeniem ideologicznym i techniczno-naukowym: fałszywą alchemią, która zamiast oferować pomoc naszemu światu, tworzy jedynie oszustwo oraz wywołuje choroby ciała i duszy. Poprzez czyścicową ewolucję sumienia, opartą na pokorze (*Czyściec*, IX), dusza ludzka rozpoczyna proces stopniowego oczyszczania się, co odpowiada prawidłowej i harmonijnej alchemii. Jest ona stopniowo doskonała, a następnie osiąga pełnię, wytwarzając autentyczne złoto Prawdy w raju, poprzez przywołanie Gangesu, Indii i symbolu małżeństwa św. Franciszka z jego oblubienicą, czarną kobietą (*Raj*, XI). Dante przedstawia tę ostatnią ewokację, przywołując postać św. Tomasza jako ducha z nieba. Naśladuje tu kluczową część dzieła alchemicznego: *Aurora consurgens*. Fragment ten można przypisać samemu Tomaszowi z Akwinu. Z Dantejskiego punktu widzenia choroba i śmierć, jako symbole *nigredo* (podstawy operacji alchemicznej), nie są tylko i wyłącznie złe. Mogą one warunkować potężne i cudowne procesy ewolucyjne w kierunku nieskończonej radości spotkania z Bogiem.

#### SŁOWA KLUCZOWE

Dante, *Boska Komedia*, alchemia, Św. Franciszek z Asyżu, Św. Tomasz z Akwinu

**Alchemy from Hell to Heaven in the *Divine Comedy*.  
The Influence on Dante of the Alchemical Work *Aurora Consurgens*,  
Partially Attributed to Saint Thomas Aquinas**

ABSTRACT

The symbolic vision of a terrible epidemic, affecting the deep infernal zones, appears in the *Divine Comedy* associated with the wrong, fraudulent, and arrogant use of alchemical science (*Inf.* XXIX–XXX). We are in the presence of a true ideological and technical-scientific perversion: a false alchemy which, instead of offering help to our world, only produces deception and diseases of the body and spirit. Then, through the purgatorial evolution of conscience based on humility (*Purg.* IX), the human soul begins a process of gradual purification, which corresponds to a correct and harmonious alchemy. This is gradually perfected, and then touches completeness, producing the authentic gold of Truth in paradise through the evocation of the Ganges, of India and the emblem of the marriage of Saint Francis with his wife, the dark woman (*Par.* XI). Dante presents this last evocation through the character of St. Thomas, as a spirit in heaven, and precisely imitates a crucial section of the alchemical work *Aurora consurgens*, which is partially attributable to the same Aquinas. From Dante's point of view, illness, and death, as emblems of *nigredo* (the foundation of the alchemical operation), are not purely malignant realities: in fact, they can also determine powerful and wonderful evolutionary processes towards the extreme joy of our encounter with God.

KEYWORDS

Dante, *Divine Comedy*, Alchemy, St. Francis of Assisi, St. Thomas Aquinas

## Introduzione

In senso alchemico e psicologico, Dante vuole aiutarci a ritrovare il nostro 'oro', cioè lo stato d'essere ideale, in amicizia con il Creatore di tutte le cose<sup>1</sup>. Nella dantesca *Epistola a Cangrande* si descrive il Poema Sacro, la *Divina Commedia*, e di esso l'autore ci dice che ha uno scopo particolare. Il libro è concepito per «*Remove vivere in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis*»<sup>2</sup>. L'opera descrittiva della visione dell'altro mondo ha dunque lo scopo preciso di aiutarci a recuperare una gioia perduta nel tempo delle nostre origini, a causa dell'egoismo che ci ha separati da Dio come Verità e Amore.

In un senso psicoanalitico *ante litteram*, possiamo allora dire che il poema di Dante abbia proprio un'intenzione psicoterapeutica, mira a ricostituire armonia nella nostra coscienza attraverso un percorso di trasformazione, non certo dei vari metalli ma delle sostanze interiori. In questo psichico itinerario, la fase infernale ci mostra per simboli

---

1 Per indicazioni generali sul senso di tutta l'operazione alchemica cfr. O.M. Aivanhov, *Il lavoro alchemico ovvero la ricerca della perfezione*, Tavernelle–Perugia 1997; S. Batfroi, *La via dell'alchimia cristiana*, Roma 2007; T. Burekhardt, *Alchimia, significato e visione del mondo*, Parma 1991.

2 *Ep.* XIII, 39.

la sofferenza e lo smarrimento dell'esistenza separata dal nostro principio creatore, che è fonte di gioia, a causa dell'egoismo. La fase purgatoriale introduce poi all'evoluzione interna verso un nuovo rapporto con la sofferenza. Quest'ultima non è di certo un negativo assoluto, ma nel dolore, al di là del naturale abbattimento, è sempre possibile cogliere una funzione purificante e liberatrice. Così possiamo iniziare ad avere un rapporto dinamico col negativo, utilizzandolo come energia che trascina e fa rinascere una speranza di liberazione. Oltre il dualismo del razionalismo comune, si coglie allora una terza via che porta al trascendimento del male. Siamo di nuovo nell'Eden a questo punto, noi ritorniamo alle origini belle del nostro percorso esistenziale in amicizia completa col nostro Padre che ci ha voluti e creati. Questa conquista armoniosa il poeta la vede e ce la mostra sopra la cima della montagna purgatoriale, nel meraviglioso giardino dove è possibile bere dell'acqua miracolosa che dona oblio degli errori commessi e anche memoria più chiara e perfetta di tutti i momenti di vita individuale nel mondo che, dopo la morte, abbiamo lasciato. Il dolore sofferto e la fatica non sono con noi, ma in qualche modo ci hanno aiutato a salire a quell'altezza e ci permettono di conquistare quell'acqua e armonizzare i ricordi, come in un capolavoro di grande poesia, una perfetta alchimia aurea. Così ci riconfermiamo nell'amicizia divina: e ora, certo... per sempre. Noi siamo pronti, perciò, all'ascesa paradisiaca verso la dimensione al di là di ogni tempo e di ogni spazio, dove la gioia di conoscenza e di amore è superiore a quanto si può immaginare qui ed ora, perché è condivisa generosamente fra tutti i beati.

### **Alchimia infernale e le possibili fonti della sapienza alchemica dantesca**

Esplicitamente si parla dell'alchimia nell'*Inferno*, quando il pellegrino descrive l'ingresso nell'ultima parte di Malebolge. Siamo nel basso maligno della voragine nera dove è punita la frode, la colpa più grave dell'uomo perché contamina ciò che è più importante di noi e ci differenzia dagli animali, il pensiero. Nell'ultima bolgia, la decima, Dante e Virgilio osservano vari alchimisti, o meglio dei falsi alchimisti che hanno utilizzato perversamente il loro ingegno a danno degli altri e sovvertendo i genuini processi della natura solo per fame della ricchezza. Il loro oro è fasulla imitazione del vero oro, da un punto di vista materico; ed esso non nasce secondo l'autentico procedimento di trasformazione che solo si svolge di pari passo con l'evoluzione psichica dell'alchimista, in progressiva illuminazione purificante del proprio cuore: crogiuolo perfetto di conoscenza che si distilla fra le pulsioni inferiori (energia creativa dei genitali) e le energie superiori (la nostra ragione e il desiderio spirituale). Dante ha conosciuto personalmente uno dei morti che incontra nella visione di questa ultima bolgia, come lo stesso alchimista fasullo evocato ci testimonia.

si vedrai ch'io son l'ombra di Capocchio,  
 che falsai li metalli con l'alchimia;  
 e te dee ricordar, se ben t'adocchio,  
 com'io fui di natura buona scimia.

*Inf.* XXIX, 135–138

Su indicazione di vari antichi commentatori e in particolare del Buti, da queste parole del poema possiamo dedurre che lo stesso Dante fosse stato un compagno del falso alchimista Capocchio, nelle sue esperienze magico-scientifiche (forse di ambiente bolognese) durante i necessari studi di formazione preparatoria per l'iscrizione all'arte dei medici e speziali, in cui la presenza dantesca è accertata<sup>3</sup>.

Non è possibile ricostruire con precisione le fonti della sapienza alchemica dantesca: comunque, nella *Quaestio de aqua et terra* sembra che per l'interpretazione finalistica dell'emersione della terra Dante si accosti fra l'altro alle idee di Michele Scoto (nominato nella *Divina Commedia*)<sup>4</sup>, come a quelle di Ruggero Bacone e Pietro d'Abano, scienziati astrologi ed alchimisti<sup>5</sup>. Il francescano Bacone, *doctor mirabilis*, è stato fra gli alchimisti più celebri del Medioevo<sup>6</sup>, Michele Scoto, attivo come mago presso la corte di Federico II, fu noto fra l'altro per il suo trattato *Ars Alchemiae*<sup>7</sup>, e su Pietro d'Abano possiamo dire che, da inizio Trecento, insegnava medicina alla università padovana e che, nel suo *Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum*, trattava della necessità di unire alla scienza medica principi fondamentali di astrologia, per conoscere i tempi adeguati alle cure, e anche nozioni di alchimia, per realizzare medicine complesse e dunque attingere somma eccellenza nel campo<sup>8</sup>. Dante conosceva altresì sicuramente i cinque libri del *De mineralibus et rebus metallicis* di Alberto Magno, in quanto essi appaiono come sua fonte primaria in materia di pietre, trattando pure diffusamente di trasformazioni alchimistiche<sup>9</sup>. Altra probabile origine di informazioni per il poeta sull'*Ars Regia*

<sup>3</sup> L. Roffi, *Dante's Medical Knowledge: The Case of Inferno, Canto XXX*, "Advances in Historical Studies" 7 (2018), pp. 15–21, <https://doi.org/10.4236/ahs.2018.71002> (13.12.2023).

<sup>4</sup> Cfr. *Inf.* XX, 116–118.

<sup>5</sup> Cfr. F. Mazzoni, *Introduzione a Dante Alighieri, Opere minori: Quaestio de aqua et terra*, Milano–Napoli, 1996, [https://www.treccani.it/enciclopedia/dante-alighieri-opere-minori-quaestio-de-aqua-et-terra-introduzione\\_\(I-Classici-Ricciardi-Introduzioni\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/dante-alighieri-opere-minori-quaestio-de-aqua-et-terra-introduzione_(I-Classici-Ricciardi-Introduzioni)/) (13.12.2023).

<sup>6</sup> Cfr. W.R. Newman, *An Overview of Roger Bacon's Alchemy*, [in:] *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, a c. di J. Hackett, Leiden 1997.

<sup>7</sup> Cfr. S. Harrison Thomson, *The Texts of Michael Scot's Ars Alchemiae*, "Osiris" 5 (1938), pp. 523–559.

<sup>8</sup> Cfr. C. Crisciani, *Pietro d'Abano, alchimia e alchimisti*, [in:] *Medecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, a c. di J.-P. Boudet, Firenze 2013, pp. 131–154.

<sup>9</sup> Cfr. V. Cioffari, *Dante's Use of Lapidaries: A Source Study*, "Dante Studies" 109 (1991), pp. 149–164. In generale, sulle considerazioni alchemiche di Sant'Alberto Magno si veda: F. Hofer, *Histoire de la physique et de la chimie: depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours*, Paris 1872, pp. 365–366.



(cioè l'alchimia) è rappresentata dagli studi del celebre medico fiorentino Taddeo Alderotti, amico di Corso Donati e docente di medicina all'Università di Bologna<sup>10</sup>, dove il poeta può averlo conosciuto, oltre che in casa della sua sposa Gemma Donati a Firenze. Alderotti, nominato due volte nelle opere dantesche<sup>11</sup>, ha avuto fra gli altri il merito di avere descritto precisamente il metodo alchemico arabo di distillazione frazionata, attraverso cui si può estrarre etanolo puro al 90%, secondo un originale sistema di raffreddamento degli alambicchi con serpentina<sup>12</sup>. Altro personaggio famoso citato da Dante è Pietro Ispano, divenuto Pontefice come Giovanni XXI, medico insigne e pure alchimista (secondo un documento perugino del 1262)<sup>13</sup>. Questi è l'unico Papa assieme a San Pietro che il poeta ricordi di avere visto in paradiso, conferendo in questo modo ad esso un'importanza particolare<sup>14</sup>. Nel corso di questa ricerca svolta a più riprese da anni, abbiamo inoltre notato due precise corrispondenze testuali simboliche che fanno presumere la conoscenza dantesca delle opere alchemiche *Visio Ioannis Dastin*, o di una delle sue fonti, e dell'*Aurora consurgens* di ambiente domenicano duecentesco, la cui prima parte sembra essere opera autentica di San Tommaso d'Aquino<sup>15</sup>. In ogni modo, dell'influsso di queste due ultime opere tratteremo puntualmente in seguito.

Ora torniamo agli alchimisti infernali. Come esso dice di sé, Capocchio era solo una 'scimmia': questo animale infatti imita ridicolamente alcuni atti dell'uomo, così come ogni alchimista bugiardo finge portenti. Per questo, per i loro inganni, tali mistificatori sono puniti all'inferno. E qui la bolgia degli alchimisti, con tutto il suo complesso ed enigmatico simbolismo, ci sembra offrire una prova importante della specifica e non banale competenza dantesca in materia alchemica. Difatti, in questo luogo possiamo osservare fra vari emblemi inequivocabili il simbolismo che è tipico dell'Arte Regia che è appunto alchimia. E tali emblemi si mostrano in modo grottesco secondo lo stile tragicomico che Dante a tratti utilizza nel capolavoro, in particolare in Malebolge e nel basso inferno in generale, per umiliare opportunamente l'orgoglio dei personaggi evocati, la loro arroganza e presunzione<sup>16</sup>. La trasformazione degli alchimisti passa

10 Cfr. N.G. Sirais, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning, ca. 1265–1325*, Princeton (U.S.A.) 1981.

11 Il celebre medico è ricordato da Dante nel *Convivio* (I, 10, 10), in riferimento al suo sciatto stile di traduttore in volgare, e nel poema (*Par.* XII, 82–85), forse per criticare implicitamente il suo materialismo professionale.

12 Cfr. E.J. Holmyard, *Alchemy*, London 1957, pp. 51–52.

13 Cfr. A. Norte, *Giovanni XXI. Il papa portoghese*, Bracciano 2021. Su Roma come luogo di elaborazione di testi scientifici che includono anche geomanzia e alchimia, si veda: A. Paravicini Bagliani, *Cultura e scienza araba alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto 1991, p. 230.

14 Cfr. *Par.* XII, 134–135.

15 Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Aurora Consurgens*, a c. di P. de Leo, Milano 2002, p. 8.

16 Cfr. M.A. Balducci, *Grottesco teologico nell'Inferno di Dante*, "Dante. Rivista Internazionale di Studi su Dante Alighieri" 16 (2020), pp. 55–65.

attraverso tre fasi fondamentali che in tutto compongono quella che è detta la Grande Opera, cioè *Magnum Opus*, come si dice in latino, il processo meraviglioso; e queste fasi sono *nigredo*, *albedo* e *rubedo*, opera al nero, al bianco e al rosso. Ci sono anche fasi minori intermedie, come *viriditas* e *citrinitas*, ma queste che ho indicato sono cruciali<sup>17</sup>. Il rosso che è emblema dell'ultimo procedimento indica l'oro e, dunque, il compiersi della fatica alchemica. L'alchimia infatti non costruisce: piuttosto purifica, affina il già esistente, presume che la materia sia all'origine pura e preziosa, sia appunto oro, in seguito contaminato e degradato per il peccato del malvolere di chi dovrebbe custodire e valorizzare tutto il mondo materico, cioè l'uomo<sup>18</sup>. Dante presenta un'allusione a questo nell'ultimo canto infernale, mentre descrive il decadere dell'angelo nero Lucifero, un tempo bello, e il conseguente ribaltamento del globo terrestre, il suo capovolgarsi nell'occupare il nostro emisfero qui al Nord, dopo la colpa di Adamo<sup>19</sup>.

Il vero alchimista purificandosi interiormente riesce a scoprire la strada migliore per affinare i suoi esperimenti e, dai metalli più vili, attraverso le combinazioni ricostituisce la primitiva essenzialità della materia, la sua natura più pura e preziosa. Così, ogni sostanza riporta all'oro: l'esperto in *Ars Regia* non è una 'scimmia' come Capocchio imbroglione, al contrario è onesto viandante che lentamente e sapientemente procede all'aurea conquista con umiltà e carità, pensando al bene del genere umano e non a se stesso, al suo proprio vantaggio. La sua è una scienza che è pratica e spirituale al contempo, ispirata dall'altruismo.

Nell'opera al nero, che è la prima fase trasformativa di cui si è detto, si favorisce una putrefazione della materia; da questa morte, comunque, quest'ultima trova un vantaggio e allora senz'altro potrà rigenerarsi. Il poeta, nella prima cantica della visione, allude a questo stadio iniziale del tortuoso processo alchemico, mentre descrive l'ultima bolgia come una sorta di sconfinato ospedale riempito da spettri di vari ammalati che sono diversi falsificatori<sup>20</sup>. La putrescenza è indicata dal fatto che essi ricordano vittime di epidemie di malaria o di peste, evocata quest'ultima tramite il filtro ovidiano, appunto paragonata alla famosa e impressionante *tabe* di Egina<sup>21</sup>. Falsificatori di vario genere (non solo alchimisti) sono assiepati in questi luoghi profondi della voragine maledetta; e la natura dei loro morbi pestilenziali è rivelata non solo dal loro aspetto, ma anche dal grande fetore emanato dai corpi distesi.

---

17 J. Needham, *Science & Civilisation in China: Chemistry and Chemical Technology. Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge 1974. p. 23.

18 Cfr. *Gn.* II, 15.

19 Cfr. *Inf.* XXXIV, 121–126.

20 Cfr. *Inf.* XXIX, 40–72.

21 *Ivi*, 58–66.

Qual dolor fora, se de li spedali  
di Valdichiana tra 'l luglio e 'l settembre  
e di Maremma e di Sardigna i mali

fossero in una fossa tutti 'nsemble,  
tal era quivi, e tal puzzo n'usciva  
qual suol venir de le marcite membre.

*Inf.* XXIX, 46–51

Qui Dante sembra volere analizzare precisamente e da vicino questo fenomeno patologico della *nigredo*; scendendo dentro la bolgia, si muove fra i più diversi dannati come se fosse nelle corsie d'ospedale a vedere i pazienti e parlare con loro, quasi assistente di un medico esperto, cioè il suo Virgilio. La situazione bizzarra di questa scena rispecchia un simbolismo appropriato e alchemicamente allusivo, in quanto la fase dell'operazione alchimistica dopo la *putrefactio*, quella che è definita *albedo* o *solutio* (discioglimento), viene ora introdotta dai falsi alchimisti Capocchio e Griffolino.

Io vidi due sedere a sé poggiati,  
com'a scaldar si poggia tegghia a tegghia,  
dal capo al piè di schianze macolati;

e non vidi già mai menare stregghia  
a ragazzo aspettato dal signorso,  
né a colui che mal volontier vegghia,

come ciascun menava spesso il morso  
de l'unghie sopra sé per la gran rabbia  
del pizzicor, che non ha più soccorso;

e sì traevan giù l'unghie la scabbia,  
come coltel di scardova le scaglie  
o d'altro pesce che più larghe l'abbia.

*Inf.* XXIX, 73–84

Loro sono descritti in maniera grottesca come due teglie accostate, quasi elementi di laboratorio; e son tormentati da dermatite pruriginosa, una specie di scabbia che forma sui loro corpi un velo di sfoglia rognosa fatta di scaglie e, precisamente, di quelle di un pesce bianco particolare: la scàrdova. Come il suo nome ci suggerisce, la seconda fase è detta Opera al Bianco, e dunque si unisce a un tale colore rappresentativo, assieme al simbolismo dell'acqua indicato a questo punto dall'ittico emblema.

Nel *De mineralibus* di Sant'Alberto Magno (che Dante, come si è detto, sembra conoscere molto bene) si tratta del compito terapeutico dell'alchimia<sup>22</sup>. Essa ha per scopo

---

22 III, 9.

curare la corruzione e la malattia dei metalli, come la medicina fa con il corpo, rendendoli dunque capaci di ottenere tutti i più benefici influssi celesti, quelli connessi alla loro sostanza originaria. In base alle sue esperienze, Alberto non crede comunque che l'oro alchemico sia vero oro, paragonabile in tutto e per tutto a quello naturale. Dante ci sembra dunque ispirato da questi pensieri che condizionano la sua visione e rappresentazione dell'ultima bolgia infernale, quella che stiamo analizzando: qui nell'inferno, comunque, siamo davanti a degli ammalati dannati i quali, oltre che dal male corporeo, si trovano afflitti da disperazione morale perché non sperano assolutamente di giungere a guarigione sul piano fisico-simbolico e pure in senso spirituale. Il loro ospedale punisce, non offre certo una cura; e dunque il riecheggiamento delle riflessioni albertiane assume connotazioni grottesche e angosciose. Per quanto riguarda specificamente la dermatite di Griffolino e Capocchio, inoltre sembra che Dante avesse ben nota, come già abbiamo accennato, la *Visio Ioannis Dastin* o una delle sue fonti. Si tratta di un poemetto alchemico trecentesco d'incerta datazione, in cui si presenta un racconto simbolico dell'*Opus Magnum*, cioè l'operazione alchimistica nel suo intero processo. E qui (stanza 15) i vari metalli imperfetti ammalati sono descritti come «lebbrosi», analogamente ai due falsi alchimisti danteschi<sup>23</sup>.

Concluso l'esame di Griffolino e Capocchio, il poeta si appresta assieme a Virgilio a un altro incontro.

Io vidi un, fatto a guisa di lèuto,  
pur ch'elli avesse avuta l'anguinaia  
tronca da l'altro che l'uomo ha forcuto.

La grave idropesi, che sì dispaia  
le membra con l'omor che mal converte,  
che 'l viso non risponde a la ventraia,

faceva lui tener le labbra aperte  
come l'etico fa, che per la sete  
l'un verso 'l mento e l'altro in sù rinverte.

*Inf.* XXX, 49–57

Il morto dannato che appare è un idropico con un enorme pancione, che sembra quello di un liuto, pieno di liquidi. Si tratta di un altro falsario alchimista. Lui era stato ben noto nel mondo come Maestro Adamo<sup>24</sup>, ed ora si trova in uno stato pietoso e ironico:

23 Con riferimento cristologico, nel poemetto è l'oro che si sacrifica per riuscire a purificare e guarire i «fratelli lebbrosi». Le notizie su Dastin sono incerte: sappiamo che fu ordinato diacono nel 1311 e che studio a Oxford. Visse presumibilmente fra il 1293 e il 1386. Difese l'alchimia in una lettera a Papa Giovanni XXII. Cfr. C. Crisciani, *Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini*, [in:] *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, Turhout 1993, pp. 189–233; W. Theisen, *John Dastin's Letter on the Philosophers' Stone*, "Ambix" 33 (1986) 2–3, pp. 78–87; Id. *John Dastin's Alchemical Vision*, "Ambix" 46 (1999) 2, pp. 65–72.

24 Cfr. *Inf.* XXX, 49–90.

è gonfio di acqua ed ha la gola riarsa per incontenibile sete. Egli introduce, con la sua arsura emblematica, la fase del lento processo finale di trasformazione alchimistica, cioè a dire la *coagulatio* o *citrinitas*, disseccamento della materia. È questa una fase intermedia e prepara la conclusione ideale, l'integrazione fra zolfo e mercurio, quello che in gergo si definisce il matrimonio sacro fra il re e la regina che assieme si fondono in un amplesso focoso, a generare l'aureo trionfo, cioè il loro parto: il *rebis* androgino. Loro si può formare così, in questa fusione di opposti complementari. In un tal senso, nell'ultima bolgia dantesca, siamo al cospetto di due potenziali *copulationes* fra due contrari di genere opposto: Mirra e Gianni Schicchi, seguiti da un'altra coppia esaminata da Dante, la moglie di Putifarre d'Egitto e il greco Sinone. I primi due sono frenetici e certo per loro è impossibile unirsi, correndo disgiunti colpiti da idrofobia e ricercando le loro vittime da azzannare. Mirra riesce ad assalire Capocchio e lo trascina sul ventre coi denti bramosi e insoddisfatti.

Ma né di Tebe furie né troiane  
si vider mai in alcun tanto crude,  
non punger bestie, nonché membra umane,

quant'io vidi in due ombre smorte e nude,  
che mordendo correvan di quel modo  
che 'l porco quando del porcil si schiude.

L'una giunse a Capocchio, e in sul nodo  
del collo l'assannò, sì che, tirando,  
grattar li fece il ventre al fondo sodo.

*Inf.* XXX, 22–30

In questo caso, siamo davanti a un sadismo improduttivo, non certo ad amplessi amorosi più atti a favorire la procreazione; ma viene dopo una scena diversa, ed è mostrata da Mastro Adamo.

E io a lui: “Chi son li due tapini  
che fumman come man bagnate 'l verno,  
giacendo stretti a' tuoi destri confini?”

“Qui li trovai - e poi volta non dierno -”,  
rispuose, “quando piovvì in questo greppo,  
e non credo che dieno in sempiterno.

L'una è la falsa ch'accusò Gioseppo;  
l'altr'è 'l falso Sinon greco di Troia:  
per febbre aguta gittan tanto leppo”.

*Inf.* XXX, 91–99

Quest'altra coppia di morti ricorda davvero amanti allacciati e vibranti della più intensa passione nel coito, infradiciati di maleolente sudore. Però non si amano, anzi si odiano, come anche gli altri dentro l'inferno e, soprattutto, in questi luoghi più bassi e più neri. La vicinanza, la promiscuità, per questi due falsi amanti è l'unico modo trovato in disperazione per contrastare il gelo dei brividi del loro male: la febbre quartana. Ed un tal male ci appare come un orgasmo grottesco senza erotismo, fra un nauseabondo umidore.

La confezione del *Lapis Philosophorum*, l'oro potabile alchemico fonte di enormi prodigi fisici e sapienziali, dentro l'inferno dantesco è così parodiata tragicamente e comicamente al contempo in tali episodi che sono incubi goffi, esagerati. Allora, la connotazione sessuale delle nozze alchemiche, così evidente nell' *Opus Majus* del francescano Ruggero Bacon e anche in altri<sup>25</sup>, nella visione dell'ultima bolgia dantesca è pervertita e infeconda. L'ingegno materialista e egoista degli alchimisti dannati non può aiutare madre natura a compiere opere meravigliose; e dunque, simbolicamente, l'amplesso degli ultimi due personaggi del nosocomio d'inferno sarà interrotto da un improvviso litigio volgare che è nato, per motivazioni davvero insignificanti, fra Mastro Adamo e Sinone<sup>26</sup>. La banalità della rissa manca di sale, di vere ragioni cioè, perché è sciocca integralmente. Qui tutto è informato dal vento maligno di Satana, dai suoi cattivi pensieri mirati a distruggere gli altri e il nostro mondo. Non c'è un Vera Sapienza in questo delirio della voragine oscura, come il maestro Virgilio con severità sottolinea al suo protetto.

Ad ascoltarli er'io del tutto fisso,  
quando 'l maestro mi disse: "Or pur mira,  
che per poco che teco non mi risso!"

Quand'io 'l senti' a me parlar con ira,  
volsimi verso lui con tal vergogna,  
ch'ancor per la memoria mi si gira.

*Inf.* XXX, 130–135

Tradizionalmente, la pietra filosofale ed *elixir* di lunga vita si forma non solo da zolfo e mercurio, simboleggianti lo spirito e l'anima, ma anche, attraverso il processo di scioglimento e condensazione (*solve et coagula*), dal puro sale: un terzo ingrediente originario fondamentale, alla base dei quattro elementi canonici (terra, fuoco, aria, acqua)<sup>27</sup>.

25 Cfr. V. Tobes, *Roger Bacon: The Christian, the Alchemist, the Enigma*, Undergraduate Honors Thesis, University at Albany – State University of New York 2019, pp. 29–30.

26 Cfr. *Inf.* XXX, 91–129.

27 Cfr. S. Batfroi, *La via dell'alchimia cristiana*, Roma 2007, p. 158; G. Vatinnò, *Aenigma. Simbolo mistero e misticismo*, Roma 2013, p. 110.

Il sale diventa allusione al corpo fisico umano che invero è anche spirito implicito, latente, il quale attende di essere sciolto, cioè liberato, e trasmutato in oro vivo<sup>28</sup>. Questa è la trasformazione ideale che nella bolgia infernale non si verifica, perché qui il luogo di pena è segnato grottescamente dall'ignoranza delle preziose operazioni: in tale bolgia c'è solo insipienza, cioè stupidità che è infatti, come si è detto, mancanza di 'sale'<sup>29</sup>.

In ogni modo, lo stesso sale è ancora presente nella visione di Dante dentro l'inferno. E questo si scopre al di là dell'ultima fossa dei falsi alchimisti: nel lago gelato, il Cocito. Anch'esso, come del resto i più vari fiumi infernali, è fatto di lacrime, lacrime amare, salate, essenzialmente prodotte dal nostro dolore umano di creature che vivono in uno stato di esilio nel tempo storico. Qui, nel Cocito, incontriamo al suo centro l'imperatore d'inferno, Lucifero, che è il signore del male, un male non assoluto secondo il simbolismo dantesco cristiano, perché il potere maligno senza volerlo o comprenderlo genera il bene, come la croce, che non può essere un male integralmente perché essa stessa apre le porte al miracolo della divina resurrezione eterna<sup>30</sup>.

Oh quanto parve a me gran meraviglia  
 quand'io vidi tre facce a la sua testa!  
 L'una dinanzi, e quella era vermiglia;  
  
 l'altr'eran due, che s'aggiugnieno a questa  
 sovresso 'l mezzo di ciascuna spalla  
 e sé giugnieno al loco de la cresta:  
  
 e la destra pareva tra bianca e gialla;  
 la sinistra a vedere era tal, quali  
 vegnon di là onde 'l Nilo s'avvalla.

*Inf.* XXXIV, 37–45

28 Cfr. F.M. Santinelli, *Sonetti alchemici*, a c. di A.M. Partini, Roma 1985, p. 46: "Sal'è visibil sperma che si solve, / l'invisibil spirto universale/ che in esso è seme, in un vivo Or risolve".

29 Il sale feconda ogni materia con intelligenza: risveglia la quintessenza. In base alla tradizionale visione alchemica, la pietra filosofale si può definire simile al seme dell'uomo nella procreazione: cfr. San Tommaso d'Aquino, *Aurora Consurgens*, p. 74 (Solo nella prima parte quest'opera è attribuibile per stile all'Aquinate; la seconda parte, dove si fa il paragone indicato, non sembra tomistica ma è senz'altro di ambiente domenicano duecentesco). Sul sale, come elemento essenziale della composizione alchemica, si veda il trattato sulla pietra filosofale tradizionalmente attribuito all'Aquinate, ma probabilmente apocrifo di ambiente scolastico trecentesco: cfr. Tommaso d'Aquino, *L'alchimia, ovvero trattato della pietra filosofale*, a c. di P. Cortesi, Roma 1996, pp. 28–29, 46–49. San Tommaso parla inoltre del falso e del vero oro prodotti dall'alchimia: il primo è fraudolento e dunque ingiusto, il secondo gli sembra invece il frutto di un'arte che padroneggia adeguatamente le cause naturali. Il suo effetto è dunque naturale e lecito (Cfr. *Summa Theologiae*, II – II, q. 77: 2.1: "Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales et veros effectus").

30 Cfr. *Inf.* XXXIV.



Anche Lucifero allora, che non a caso è connotato secondo il cromatismo alchemico – con le sue facce caratterizzate dai tre colori: scuro, vermiglio e tra il bianco e il giallo<sup>31</sup> – si fa un segreto strumento (ignorante) di liberazione, quando i suoi peli irrigiditi dal freddo offrono a Dante e a Virgilio una scala<sup>32</sup> che è via di fuga dall'incubo della voragine e inferno<sup>33</sup>. Il pellegrino può allora andare più oltre la superficie ghiacciata, perché Lucifero piange e le sue lacrime amare (e ricche di sale), mischiate al sangue dei traditori da lui divorati, scavano il ghiaccio intorno a lui all'altezza della cintura. Sotto quell'imperatore infernale, è come una grotticella di forma sferica («picciola sfera»)<sup>34</sup>, da cui si dipana qualcosa: è un punto di connessione con galleria naturale («burella»)<sup>35</sup>, da cui discende per avvolgimenti un «ruscelletto»<sup>36</sup>. E tutto questo ci offre anche l'ultimo riferimento emblematico di tutto l'inferno dantesco, un'indicazione occultata del vaso alchemico o 'uovo' (ma anche utero, ventre materno quintessenziale: *aludel*), da cui si svolge la 'serpentina' utile al raffreddamento e condensazione. Nell'emisfero settentrionale che è sottoposto agli effetti dell'odio (il congelamento satanico) l'uomo non può svincolarsi dal peso della sua angoscia e disperazione, sciogliendo il proprio dolore al fuoco amoroso nel liberare lo spirito che è imprigionato nei ghiacci. L'inferno al momento della visione di Dante non offre alcuna possibilità in questo senso. Eppure, è aperto: Dante rivela questa apertura che porta oltre Lucifero. Almeno, questo è quello che appare nella visione della *Divina Commedia*.

La galleria a 'serpentina', di cui si è appena detto, accoglie solo la liquidità che precipita in basso dalla montagna purgatoriale: si tratta delle acque del fiume Lete, o Letè<sup>37</sup> come Dante lo chiama, acque che sono piene dei brutti ricordi dei penitenti, ora puri e disposti all'ascensione di paradiso, essendo giunti nell'Eden<sup>38</sup>. Anche da questo si nota come l'inferno osservato da Dante nel suo tempo storico determinato non sia disposto al suo scioglimento e, perciò, a un pieno compiersi dell'*Opus Magnum*. Così, la prigione del male si predispone soltanto al pervertimento fallace e infruttuoso dell'alchimia; sebbene, come si è visto, una piccola parte del ghiaccio si sciolga pure per favorire il passaggio del pellegrino. Esiste in fondo un bene nel male, perché in un senso cristiano e dantesco il bene è certo l'unico assoluto.

Inoltre, l'inferno della visione dantesca è collegato alla montagna del purgatorio anche per analogia geometrica: il regno dei penitenti difatti ne mostra un rispecchiamento

31 *Ivi*, 38–45.

32 *Ivi*, 119.

33 Cfr. J. Freccero, *Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)*, "Italice" 42 (1965), pp. 35–41.

34 *Ivi*, 116.

35 *Ivi*, 98.

36 *Ivi*, 130.

37 Cfr. *Ivi*, 127–139.

38 Cfr. Dante, *Commedia – Inferno*, a c. di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano 1997, pp. 1027–1028.



della sua forma conica, con la montagna dell'isola piccola in mezzo all'oceano. Il cono, senz'altro: siamo davanti alla forma di un altro *aludel*, questa volta orientato opportunamente là al sud verso il sole, che lo feconda. La grotta sotto Lucifero, la serpentina del piccolo fiume sotterraneo e poi il monte del purgatorio, con la sua forma che è simile a quella della prigione infernale, sembrano immagini tutte di un doppio sistema complementare in cui l'energia negativa di morte si riconverte in una forza di vita eterna. Il tutto parla di resurrezione della materia, superamento del limite della morte. Nell'alchimia questo duplice senso che è funzionale all'*Opus Magnum*, oltre che dall'androgino *rebis*, è simboleggiato dal doppio leone, oppure dal doppio pellicano: entrambi segni di forze oppostive e agenti diversi di resurrezione, due alambicchi che son collegati da serpentine o condotti<sup>39</sup>. I primi regni della visione dantesca sembrano dunque rappresentare due sfere psichiche e materiali interconnesse secondo alchemica Arte Regale.

L'assolutezza maligna è solamente una menzogna satanica<sup>40</sup>. Anche la selva del male e del peccato, che fin dall'inizio dell'itinerario salvifico della *Divina Commedia* sembra un'ipostasi integralmente perversa e specchio essenziale di tutto l'inferno, la stessa selva che offre un segno di angoscia e disperazione oscure come la «morte»<sup>41</sup>, non è una morte in realtà – anche se a questa è molto vicina – e sempre allora si può esorcizzare, riconvertire. Inoltre, in essa è nascosto un tesoro: un vero «bene»<sup>42</sup>. Così il poeta, nella visione, non concepisce un chiaro distacco fra il regno dell'apparente condanna eternale (l'inferno) e quello della speranza e della pena purificante (il purgatorio). Le due realtà sono l'una al di sotto dell'altra, come si è detto; sono connesse intimamente dalla «burella»<sup>43</sup>, la 'serpentina'. E il protagonista del misterioso viaggio, il viandante che ci rappresenta collettivamente, in quanto segno dell'umanità, è capace di perforare l'inferno al contrario, rispetto alla caduta dell'angelo che fu ribelle una volta: Lucifero<sup>44</sup>. Dunque, il percorso di Dante è ideale e liberatorio; mostra la falsa absolutezza del male che non imprigiona realmente, non può imprigionare perché è limitato e, in questo, non è assoluto, mentre una cosa nell'uomo in viaggio rimane viva, non può morire perché è quintessenza, nascosta nel cuore di ogni persona creata dal Padre Eterno<sup>45</sup>. L'inferno dantesco così ci rappresenta la falsa alchimia, comunque inizia al contempo anche a una nuova alchimia veritiera, che è quella purgatoriale. L'inferno è un fallimento:

39 Cfr. M.L. von Franz, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology*. *Studies in Jungian Psychology*, Toronto 1980, pp. 72, 170.

40 Cfr. M.A. Balducci, *Martirio e falsa eternità dell'inferno nella Commedia di Dante*, "Fronesis. Rivista di filosofia letteratura arte" 12 (2016), pp. 9–46.

41 Cfr. *Inf.* I, 7.

42 Cfr. *Inf.* I, 8.

43 Cfr. *Inf.* XXXIV, 98.

44 Cfr. *ivi*, 121–126.

45 Cfr. G. Ranque, *La pietra filosofale*, 1989; C.G. Jung, *Psicologia e alchimia*, Torino 2002, p. 243; D. Walsh, *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel*, Charlottesville (VA) 1978, p. 49.

il fallimento del male come chiusura assoluta, come prigione invalicabile. Dante ci mostra il passaggio possibile, oltre la falsa assolutezza maligna creata a causa del nostro orgoglio satanico. E in questo passaggio si può rinascere e risalire, proprio a partire da un vuoto, la «picciola sfera»<sup>46</sup> che un simbolo dell'umiltà ricreante (vuoto d'orgoglio): non ci salviamo da soli, ma ci possiamo abbandonare alla grazia della salvezza, come a quel suono di onde che ci richiama ai nostri luoghi originari, attraverso quella «burella»<sup>47</sup> con i suoi alchemici avvolgimenti.

A conclusione del nostro itinerario infernale, come ricordano antichi commentatori trecenteschi a partire da Iacopo della Lana, possiamo dire che in Malebolge Dante condanna soltanto una forma di alchimia fraudolenta e non l'alchimia in generale, quella che è scienza suprema capace di offrire all'uomo la strada per riconquistare purezze edeniche originarie, in senso biologico e assieme mistico.

### Alchimia purgatoriale e il nuovo ordine delle fasi dell'*Opus Magnum*

Abbiamo visto che l'energia della «maciulla»<sup>48</sup> luciferina spinge indirettamente e contro il proprio volere maligno verso il suo opposto, cioè l'alto purgatoriale, dove si trova il giardino edenico che simboleggia il luogo della conquista perfetta sul piano materico-spirituale che l'umanità può raggiungere. Si tratta di un puro contatto con la nostra base quintessenziale che gradualmente si attinge attraverso un pellegrinaggio, il quale caratterizza il secondo regno della visione dantesca.

Il senso di quest'ulteriore itinerario è sintetizzato per simboli fin dall'inizio; e dunque, sull'isola santa del meridione del mondo, potrà avvenire l'appuntamento che nell'inferno è parodiato tragicamente da Mastro Adamo e dai suoi compagni. Qui, infatti, accade l'incontro con il guardiano simbolico del purgatorio, il vecchio Catone<sup>49</sup>. Lui è veramente sapiente, avendo negato la falsità del passato dualista uccidendo se stesso per desiderio di libertà, cioè d'Infinito Unitario. Sentendosi figlio di questo, ad esso anela tornare<sup>50</sup>. Catone infatti, che si è lasciato alle spalle l'inferno e la *nigredo* («quando me ne uscii fora»)<sup>51</sup>, sinteticamente ci illustra con tipici simboli le varie fasi catartiche della Grand'Opera alchemica: *albedo* (il personaggio è appunto legato al bianco, con la sua barba «di pel bianco mista»)<sup>52</sup>, *citrinitas* (egli risplende come un purissimo «sole»)<sup>53</sup> e poi *viriditas*

46 *Inf.* XXXIV, 116.

47 *Ivi*, 98.

48 Cfr. *Inf.* XXXIV, 56.

49 Cfr. *Purg.* I, 28–108.

50 Cfr. M.A. Balducci, *Il preludio purgatoriale e il sinfonismo dantesco*, Monsummano Terme – Pistoia 2006.

51 Cfr. *Purg.* I, 90.

52 Cfr. *ivi*, 34.

53 *Ivi*, 39.

(è un 'vecchio uomo sapiente'). Il compimento o *rubedo* si mostra pure in questa figura che è 'doppia' (Catone è infatti un uomo angelicato che svela «oneste piume») <sup>54</sup> e scopre quindi la cosa unica e bina di cui si è detto: androgino o *rebis*. Lui è la guida perfetta per rinnovare il neofito ed iniziarlo all'alchimia purificante col rito dell'abluzione, che ripulisce dal nero (il «sucidume» d'inferno) <sup>55</sup> con la «rugiada» splendente di sole (*citrinitas*) <sup>56</sup>, e del cingimento, con quella verde cintura del «giunco» miracoloso che non muore mai (*viriditas*) <sup>57</sup>. Egli prepara l'adepto all'aurea visione dell'angelo e dell'aurora, introducendo così il destino liberatorio dei morti, quelli che hanno sperato e che giungono là, su quell'isola sacra, dalla lontana foce del Tevere nell'emisfero settentrionale contaminato da Satana <sup>58</sup>. Fisicamente, attraverso l'igiene del corpo, il pellegrino che è Dante viene iniziato alla purezza dell'altro emisfero meridionale, dove si trova il purgatorio la cui natura incontaminata è sostanziale, perché questa terra è oltre i contrari del nostro mondo e, così, non conosce la morte: da essa infatti non è inquinata, come ci mostra umilmente quel giunco che nasce davanti alla distesa marina <sup>59</sup> nel primo canto del *Purgatorio*.

La cosiddetta 'Opera al Rosso' è dunque compiuta nell'isola meridionale; e in essa avviene un'interessante rivoluzione cromatica. La fase della *nigredo* assume qui una collocazione diversa che non ci deve stupire: del resto, siamo al di sotto del nostro emisfero e delle sue leggi. Così l'ingresso al luogo di punizione dei nostri peccati, nell'area alta della montagna, ci introdurrà ai misteri dei vari momenti fondamentali dell'alchimia secondo una propria inusitata sequenza.

Là ne venimmo; e lo scaglion primaio  
bianco marmo era sì pulito e terso,  
ch'io mi specchiai in esso qual io paio.

Era il secondo tinto più che perso,  
d'una petrina ruvida e arsiccia,  
crepata per lo lungo e per traverso.

Lo terzo, che di sopra s'ammassiccia,  
porfido mi pareo, sì fiammeggiante  
come sangue che fuor di vena spiccia.

*Purg.* IX, 94–102

<sup>54</sup> *Ivi*, 42.

<sup>55</sup> *Ivi*, 96.

<sup>56</sup> *Ivi*, 121.

<sup>57</sup> *Cfr. Ivi*, 94–136.

<sup>58</sup> *Cfr. Purg.* II, 1–51.

<sup>59</sup> Il simbolismo alchemico del primo canto purgatoriale sembra strettamente collegato a quello tomistico o pseudotomistico, con l'emblema della costellazione dei Pesci (v. 21), del pianeta Venere (v. 19) e del «molle limo» (v. 102). Tali emblemi rappresentano la rigenerazione del discepolo, la fase di iniziazione e il ringiovanimento della terra nera: *cfr.* San Tommaso d'Aquino, *Aurora consurgens*, pp. 11, 26–27, 36.

Prima della soglia che sembra «diamante»<sup>60</sup>, su cui siede l'angelo portinaio, appaiono tre gradini di materiali diversi: marmo bianchissimo, pietra riarsa di un nero purpureo, porfido fiammeggiante rosso sanguigno<sup>61</sup>. Le fasi primarie dell'alchimia (*albedo-nigredo-rubedo*) si svelano dunque di nuovo; ma appunto le prime due sono invertite, cioè capovolte, così come è capovolto l'itinerario del pellegrino che, giunto al ventre di Satana, ai suoi genitali, seguendo Virgilio ha fatto come una capriola e, da quel «punto»<sup>62</sup>, ha iniziato la risalita nell'altro emisfero verso quell'isola santa<sup>63</sup>. In un tal modo il rapporto col nero, il rapporto col male e il peccato dell'uomo, appare in purgatorio diverso. Infatti, qui la materia terrestre è purificata sostanzialmente: non muore perché non conosce il peccato mortale. Questo è il mistero che Dante introduce cromaticamente. Il nero non è materico, è interiore, è rimorso. Infatti, in questi luoghi purgatoriali il ricordo dei vari peccati tormenta ancora la nostra coscienza, la rende oscura; per questo deve essere purificato attraverso le pene, cioè quei supplizi che vivono i morti sopra le molte cornici dove si purgano i sette peccati fondamentali.

Nella salita sui sette livelli della montagna, i colori fondamentali dell'alchimia e della sua trasformazione si ripropongono, e sempre con quella nuova sequenza nodale (bianco-nero-rosso) che abbiamo descritto. Il bianco ci appare difatti fra i penitenti iniziali, i superbi<sup>64</sup>, che ci ricordano i 'buscaioli', trasportatori dei candidi marmi a Carrara (prima balza)<sup>65</sup>; il nero infernale poi avvolge tutti i violenti iracondi come pelliccia di fumo che sembra una notte, fra quei riflessi di sole sul mare oceanico (terza balza)<sup>66</sup>; in fine, il rosso infuocato sanguigno purga gli spettri della lussuria come se fosse di roghi, presso il Giardino dell'Eden sull'ultima balza (la settima)<sup>67</sup>.

Questa sequenza che vede il nero nel centro ci sembra intimamente connessa al piano spirituale teologico, rappresentando un riflesso di quanto Stazio ci spiega dopo la sua liberazione dal giogo di sofferenza purgatoriale sopra la quinta cornice: quello che appunto il morto ha capito, attraversati i cinquecent'anni della sua pena, è che il Padre Creatore non è davvero la causa del nostro soffrire in questo mondo settentrionale e nell'altro, sull'isola<sup>68</sup>. Seguendo infatti il pensiero di San Tommaso d'Aquino e la *Summa Theologiae*,

60 *Purg.* IX, 105.

61 Cfr. G. Ledda, *Purg.* IX, *Sulla soglia del Purgatorio*, "Lettere Italiane" 1 (2014) 66, pp. 3–36.

62 Cfr. *Inf.* XXXIV, 93, 110.

63 Cfr. *ivi*, 76–84.

64 Cfr. *Purg.* X, 97–139.

65 P. Nasti, *Purgatorio XVI*, [in:] *Lectura Dantis Bononiensis*, a c. di C. Galli e E. Pasquini, Bologna 2017, pp. 225–261; S.M. Pulvirenti, *Il polittico dei superbi. Studio sui canti X–XII del "Purgatorio"*, Trento 2007.

66 Cfr. *Purg.* XVI, 1–9.

67 Cfr. *Purg.* XXVII, 6–18.

68 Cfr. *Purg.* XXI, 61–69.

Dante dà voce poetica in questo episodio all'idea della differenza fra la «*voluntas absoluta*» e la «*voluntas secundum quid*»<sup>69</sup>. Il nostro soffrire si lega all'errore e al peccato, cioè al nostro fare violenza alla Verità Essenziale racchiusa nel nostro cuore e in tutte le cose create. Questa è difatti la Verità dell'Amore che è gioia: la gioia piena. Dio rappresenta quest'ultima. La libertà che ci offre – perché ci ama altruisticamente e non ci vuole suoi schiavi, in un narcisismo che non lo connota – usata male ci porta a sbagliare e a soffrire, chiudendoci dentro un inferno angoscioso e senza speranza, proprio attraverso il nostro odio per gli altri e con il rancore (si pensi in questo senso a Francesca da Rimini nel suo girone infernale)<sup>70</sup>, oppure, usata bene, ci apre alla speranza di ritrovare la gioia perduta dell'Eden tramite il nostro patire, rimorso che induce ai vari supplizi del purgatorio. La volontà limitata da errori mentali porta a soffrire, invece la Volontà del Creatore, che è libera da ogni limite, vuole la nostra felicità – interamente, amorosamente, infinitamente – soltanto. Se noi con fede lo intercettiamo e lo comprendiamo, questo volere, ci apriamo allora al suo mistero illuminante, come Catone ci insegna con la sua storia di uomo, avvertita da Dante quale un emblema morale che sintetizza il desiderio di tutte le anime del secondo regno alla ricerca di un'interiore liberazione.

Dunque, il dolore purgatoriale in definitiva sembra aver solo lo scopo d'indebolire e vanificare le perversioni del nostro volere, aprendoci a un senso nuovo e divino di libertà da ogni peso: la libertà che ci spinge verso la cima della montagna sacrale. Il nero alchemico, nella realtà del purgatorio dantesco, pare così non a caso manifestarsi al centro fra il bianco e il rosso, mostrando quindi la sua natura non più materiale (perché la materia dell'isola santa, come si è detto, è chiarezza assoluta di quintessenza, in profondo), ma puramente psicologica, connessa appunto ai pensieri dei penitenti e quindi al rimorso legato ai ricordi penosi del loro passato di errori. Il nero – cioè l'emblema del nostro male, del nostro dolore – nel meridione purgatoriale è circondato e inglobato fra segni di redenzione (il bianco e il rosso): portano, questi, ai sensi del sangue e dell'acqua versati dal Cristo per la salvezza di tutti gli umani<sup>71</sup>. Così dunque il nero è un negativo apparente, là al sud: non è capace di impoverire e pervertire l'essenza della materia terrestre e quella dell'uomo.

Il simbolismo cromatico dell'alchimia lo ritroviamo poi oltre anche nell'ampia figurazione dell'Eden; e qui, di nuovo, il riferimento alla *nigredo* assume connotazioni di ordine psicologico, ancora allude al rimorso, quello che in questo momento della visione confonde i pensieri del pellegrino («la mente sua nelli occhi oscura»)<sup>72</sup>,

---

69 Cfr. *Summa Theologiae* III Suppl. App. II, 2; *Super Libros Sent.* IV dist. XXI, q. 1 a. 1.

70 Cfr. *Inf.* V, 88–138.

71 Cfr. *Gv.* XIX, 34.

72 Cfr. *Purg.* XXXIII, 126.

perché ha tradito Beatrice dopo la morte di questa e dunque non si è votato completamente al culto del Bello della natura che inizia al Vero, che quella donna un tempo amata offriva a lui, durante la vita, nel suo splendore. Per quest'offesa, Dante è così a questo punto severamente rimproverato<sup>73</sup>.

### Alchimia paradisiaca e l'influenza dell'*Aurora consurgens* di San Tommaso d'Aquino

Nel paradiso cristiano veduto da Dante e descritto nel suo poema, tutto ritorna alla luce di perfezione del Sommo Bene, in quell'idea dell'amore e della sostanza che è nuova al confronto della visione pagana. Qui non si tratta di amore soltanto per chi ci ama, per chi ricambia il nostro sentire: il sacrificio del Crocifisso estende l'amore su tutto e su tutti, anche sull'odio, il dolore e sopra i nemici, su quelli che vogliono il nostro male, a cui ci siamo umilmente abbandonati. Allora qui il nero assume un senso diverso, rispetto alle altre cantiche della *Divina Commedia*. Se esso all'inferno è segno di orgoglio luciferino, nella passione accecante, nella violenza e nella frode che poi diventa il tradimento di chi si fida di noi e tradimento dei nostri amici; se in purgatorio si associa al rimorso che noi crediamo ci porti nell'Eden; in paradiso la stessa *nigredo* ha perduto completamente ogni legame con la terrena realtà settentrionale, oppositiva e dualistica. È umile oblio del negativo, in un amore assoluto di ogni aspetto dell'Essere. Basti citare, in questo senso, l'esempio eclatante di San Francesco e della sua folle attrazione per quella donna che è «scura» e «dispetta»<sup>74</sup>, cioè nera e disprezzata, spregevole.

Non era ancor molto lontan da l'orto,  
ch'el cominciò a far sentir la terra  
de la sua gran virtute alcun conforto;  
  
ché per tal donna, giovinetto, in guerra  
del padre corse, a cui, come a la morte,  
la porta del piacer nessun diserra;

*Par.* XI, 55–60

Sul piano poetico metaforico del canto XI del *Paradiso*, si raffigura difatti l'amore totale del Santo per una creatura che è misteriosa e che, dopo la morte di Cristo, nessuno più ha voluto avvicinare. Eppure lei, con tutta se stessa, vorrebbe darsi liberamente a molti

---

73 La severità di Beatrice nell'Eden ricorda quella della donna pietra delle *Rime* dantesche: possiamo leggerla come allusione al *Lapis Philosophorum*, segno di somma sapienza difficile da conquistare perché richiede pazienza, ardimento e molto soffrire. Cfr. M. Cardinale, *Ermetismo alchemico e pietra filosofale in Dante dai miti arcaici alla poesia trobadorica*, "Athanos" 6 (2019), pp. 2–13.

74 Cfr. *Par.* XI, 65.

uomini, come se fosse una femmina pubblica; ma tutti la fuggono, quasi impauriti e disgustati da quell'offerta della sua «porta del piacer» che in ogni modo non vogliono avvicinare e disserrare, nel penetrarla con chiavi<sup>75</sup>. Siamo davanti a una metafora sessuale, in questo canto che appare come se fosse il più erotico della *Divina Commedia*<sup>76</sup>. La donna nera ci sembra fatta di «terra»<sup>77</sup>, è scura come la terra e lei, quasi fosse una meretrice, attira Francesco nelle sue braccia, assieme a degli altri, in promiscuità di effusioni e godimenti. Egidio, Bernardo, Silvestro... eccoli tutti: una «famiglia»<sup>78</sup>. Sono con lei questi umani, in libero amore, mentre lo sposo Francesco è vivente e pure dopo la morte di questi, il quale raccomandò ai suoi compagni che tutti loro «l'amassero a fede», per rimanere con lei aggruppati e senza tradirla<sup>79</sup>. La sposa oscura è *paupertas*, la povertà in senso globale: come indigenza, semplicità di pensiero e malattia e anche morte. Essa deve essere amata integralmente, felicemente, gioiosamente, per riportare ogni aspetto dell'essere alla purezza unitaria, per riscoprire in tutte le cose – alchemicamente – la quintessenza, cioè la purezza originaria determinata dal Padre Creatore al principio.

Il testo dantesco, nel suo allegorismo erotico-mistico, ci pare qui ricollegarsi sinfonicamente al tema venereo affrontato nei canti precedenti, quelli che si riferiscono al cielo pieno di spiriti amanti i quali, proprio attraverso la sessualità, hanno scoperto la Strada verso un amore più grande. Nel canto XI, le fonti specifiche caratterizzanti un tale erotismo simbolico sembrano francescane e anche domenicane. Il tema del matrimonio tra frate Francesco e Madonna Povertà, accennato da Tommaso da Celano<sup>80</sup> e San Bonaventura<sup>81</sup>, è infatti amplificato nell'opera *Sacrum Commercium Beati Francisci cum domina Paupertate* del 1227, attribuito a fra Giovanni da Parma. In essa il termine «*commercium*» indica eroticamente sul piano metaforico l'idea di un amplesso sacro – pratico e concettuale – con una chiara scelta di vita povera. Senz'altro Dante conosce quest'opera e ne è influenzato generalmente nel suo rappresentare in poesia la visione dell'esistenza del Santo Assisiense; ma i riferimenti danteschi al «sole»<sup>82</sup>, alla «terra»<sup>83</sup> e all'oscurità misteriosa di quella «donna»<sup>84</sup>, quella che sposa Francesco

75 Cfr. *ivi*, 61.

76 Per il simbolismo erotico del canto si veda: E. Auerbach, *Francesco d'Assisi nella 'Commedia'*, [in:] *Studi su Dante*, Milano 1984, pp. 231–233.

77 Cfr. *Par.* XI, 65–56.

78 Cfr. *ivi*, 79–87.

79 Cfr. *ivi*, 112–114.

80 Cfr. *Vita Seconda*, XL, 657; CLXII, 805.

81 Cfr. *Legenda Maior*, VII, 1125 6; XIV, 1240 4.

82 *Par.* XI, 50.

83 *Ivi*, 56.

84 *Ivi*, 58



e si unisce pure ai suoi compagni in libero amore comune<sup>85</sup>, ci paiono tutti da ricollegare al simbolismo alchemico di quel trattato domenicano famoso a cui già abbiamo accennato che, nella sua prima sezione, sembra ascrivibile per il suo stile a San Tommaso d'Aquino ed è intitolato *Aurora consurgens*<sup>86</sup>. A questo proposito, non pare un caso che Dante nel paradiso ci mostri proprio lo spirito di San Tommaso mentre ci illustra la vita di San Francesco d'Assisi proprio con una serie di immagini erotiche suggestive analoghe a quelle presenti entro l'*Aurora consurgens*. Nell'opera alchemica, si tratta appunto per via di metafora di una donna oscura, sepolta nel fango, in profondo, e disprezzata da tutti. Lei si lamenta e grida, per riuscire a trovare qualcuno che possa amarla e consolarla, a cui donare la stella del mattino e luce segreta che essa chiude all'interno. Inoltre, si paragona a una chiave per disserrare, a vigna ubertosa piena di frutti con un campo/corpo che suscita desiderio e piacere in ognuno, coi seni più inebrianti del vino, un utero come una coppa che è generosa di vari liquori per sfrenatezze e lussuria di gioventù, da compartire coi molti innamorati<sup>87</sup>. Tutto il capitolo conclusivo di questa prima sezione di attribuzione tomistica è certo un vero tripudio di stupefacente erotismo simbolico.

L'influsso di questo testo su Dante non sembra da mettere in dubbio, così come anche il collegamento ai processi definitivi dell'*Opus Magnum*, eccelsa operazione alchemica. La donna nera – unita alla terra, all'oscurità, al disgusto e alla morte – presenta appunto gli stessi attributi della *nigredo* caratteristica dell'alchimia nel nostro mondo settentrionale: è la materia ammalata in attesa di risanamento di cui parlavamo a proposito dell'ospedale di Malebolge, appestato. Comunque, Francesco non è il Griffolino d'Arezzo oppure Capocchio da Siena; lui non è certo assetato delle ricchezze materialistiche, pieno di orgoglio intellettuale e falsità; lui è capace di compiere l'operazione più grande. Riporta il dualismo sul piano originario, che è trinitario, con il serafico amore. Ama i contrari intensamente. Il bello e il brutto, il dolce e l'amaro non sono allora più differenti, ma uguali: amati ugualmente. Il basso, che è contrastivo a causa del nostro peccato d'orgoglio originale, si unisce quindi all'opposto, all'alto sublime.

Nel *Paradiso*, fuor di metafora, la donna nera è la povertà, come si è detto, e in particolare la povertà riscoperta dagli ordini mendicanti, per riuscire a salvare la Chiesa. In questo caso del canto XI, precisamente il poeta si riferisce all'amante dei francescani, cioè alla scelta di vita povera in umiltà di intelletto, spiritualmente e praticamente<sup>88</sup>.

85 *Ivi*, 77–87; 112–114.

86 Cfr. San Tommaso d'Aquino, *Aurora consurgens*, cit., I–XII (Settima parabola riguardante il colloquio dell'amato con l'amata), pp. 48–51.

87 *Ibid.*

88 Cfr. R. Herzman, *Dante and Francis*, „Franciscan Studies” 42 (1982), pp. 96–114; N. Mineo, *La “vita” di san Francesco nella “festa di paradiso”*, [in:] *Lectura Dantis Metelliana*, a c. di A. Mellone O.F.M., Vol. 2, Roma 1992, pp. 223–320.



Francesco con i suoi frati è capace di questo amore comune, libero e intero: abbraccia la morte dei falsi miti settentrionali e, in essa, trova il suo «sole»<sup>89</sup> che annulla contraddizioni, trascende. Tutto — anche l'orrore — è adesso «perfetta letizia»<sup>90</sup>: una integrale felicità senza dubbio, perché non ha limiti in quello che comunemente è sentito come infelice e miserabile e doloroso. Francesco è enorme così come il sole del Gange, orientale; ma lui... sorge ad Assisi, in occidente<sup>91</sup>. In lui ogni cosa si unisce e i nostri parametri, adesso, non sono più niente. Ecco la vera ricchezza. Il vero oro è nel riuscire ad amare integralmente la donna che è povertà, proprio così come fosse abbondanza, in una gioia profonda e rottura di ogni confine che ci congiunge all'Eterno, anche se siamo qui al nord nel settentrione peccaminoso.

e del suo grembo l'anima preclara  
mover si volle, tornando al suo regno,  
e al suo corpo non volle altra bara.

*Par. XI, 115–117*

Francesco muore su quella donna di terra che è nera *nigredo*, nell'innocenza del bianco, *albedo*: lui, come il «sole»<sup>92</sup> e *citrinitas* che torna al verde dei prati e *viriditas* («erba»)<sup>93</sup>, entro quel rosso *rubedo* del fuoco d'amore all'Averna («ultimo sigillo»)<sup>94</sup> del Santo stigmatizzato, *alter Christus*. Così, il matrimonio di zolfo e mercurio, col sale dell'umiltà e abissale Sapienza, produce la cosa doppia che è unica (*rebis*) e cura la falsa alchimia dell'orgoglio, che è malattia, rettificando ogni cosa – splendidamente – nel Regno.

## Conclusioni

Come si è visto, nella *Divina Commedia* appare l'orrenda visione simbolica di un'epidemia che interessa le zone profonde infernali, associandosi all'uso sbagliato, fraudolento e arrogante della sapienza alchemica (*Inf. XXIX–XXX*). Siamo al cospetto di un vero e proprio pervertimento ideologico e tecnico-scientifico il quale, invece che offrire un aiuto al nostro mondo, produce solo inganni e malattie del corpo e dello spirito. Poi, attraverso l'evoluzione purgatoriale della coscienza basata sull'umiltà (*Purg. IX*), l'anima umana inizia un processo di graduale purificazione, il quale è corrispondente a una corretta e armoniosa alchimia che a poco a poco si perfeziona, per poi toccare

---

89 Cfr. *Par. XI, 50*.

90 Cfr. *Fioretti di San Francesco, VIII*.

91 Cfr. *Par. XI, 49–54*.

92 *Ivi, 50*.

93 *Ivi, 105*. La *viriditas* è stadio minore, intermedio, e prelude alla fase finale dell'Opera.

94 *Ivi, 107*.

la compiutezza e produrre autentico oro di Verità nel paradiso, attraverso l'evocazione del Gange, dell'India e l'emblema del matrimonio di San Francesco con la sua donna, la donna oscura (*Par.* XI). Dante presenta una simile evocazione come un racconto di San Tommaso e imita proprio una sezione cruciale dell'opera alchemica *Aurora consurgens* che è parzialmente attribuibile all'Aquinate. Si nota a questo punto come in un senso dantesco la malattia e la morte, quali emblemi della *nigredo* e fondamento dell'alchimia, non siano realtà assolutamente maligne: possono infatti innescare processi evolutivi potenti e meravigliosi verso l'estrema gioia del nostro incontro con Dio. La falsa alchimia dell'inferno rimane chiusa nella sua 'scabbia', non trova una cura, come si vede col Griffolino e Capocchio, mentre Francesco d'Assisi ama i lebbrosi e li guarisce con la sua umile forza: il puro segreto della sua vera alchimia.

## Bibliografia

- Aivanhov O.M., *Il lavoro alchemico ovvero la ricerca della perfezione*, Tavernelle–Perugia 1997.
- Alchimia. *I testi della Tradizione occidentale*, a c. di M. Pereira, Milano 2006.
- Balducci M.A., *Martirio e falsa eternità dell'inferno nella Commedia di Dante*, "Fronesis. Rivista di filosofia letteratura arte" 12 (2016), pp. 9–46.
- Balducci M.A., *Grottesco teologico nell'Inferno di Dante*, "Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri" 16 (2018), pp. 55–65.
- Batfroi S., *La via dell'alchimia cristiana*, Roma 2007.
- Belluomo S., *Le tegghie di Dante: Inferno, XXIX*, "Quaderni veneti" 7 (2013), pp. 95–100.
- Bigi E., *Il canto XXX dell'Inferno*, Firenze 1963.
- Bruni B., *Il canto XXIX dell'Inferno*, Torino 1959.
- Burckhardt T., *Alchimia, significato e visione del mondo*, Parma 1991.
- Cardinale M., *Ermetismo alchemico e pietra filosofale in Dante dai miti arcaici alla poesia trobadorica*, "Athanos" 6 (2019), pp. 2–13.
- Chiaretti A., *Dante medico, mago e alchimista: immagini e profili di un Alighieri sconosciuto*, Milano 1999.
- Cioffari V., *Dante's Use of Lapidaries: A Source Study*, "Dante Studies" 109 (1991), pp. 149–164.
- Contini G., *Sul XXX dell'Inferno*, [in:] *Un'idea di Dante*, Torino 1970, pp. 160–163.
- Contro P., *Dante templare e alchimista: la pietra filosofale nella Divina Commedia: Inferno*, Foggia 1998.
- Crisciani C., *Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini*, [in:] *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, Turhout, pp. 189–233.
- Crisciani C., *Pietro d'Abano, alchimia e alchimisti*, [in:] *Medecine, astrologie et magie entre Moyen Âge et Renaissance: autour de Pietro d'Abano*, a c. di J.-P. Boudet, Firenze 2013, pp. 131–154.
- Crivelli E., *Dante e gli alchimisti*, "Giornale dantesco", 38 (1937), pp. 29–35.
- Dante, *Commedia – Inferno*, a c. di A.M. Chiavacci Leonardi, Milano 1997, pp. 1027–1028.
- Draskóczy E., *Diseases in the Counterfeiters' Bolgia of Dante's "Inferno"*. *Dante's Literary Sources*, in "Hungarian Philosophical Review" LXV, 2 (2021), 86–105, <http://filozofiaiszemle.net/en/category/2021-d>.
- Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1981.

- Figuier L., *L'alchimia svelata*, Roma 1988.
- von Franz M.L., *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology. Studies in Jungian Psychology*, Toronto 1980.
- Freccero J., *Infernal Inversion and Christian Conversion (Inferno XXXIV)*, „*Italica*” 42 (1965), pp. 35–41.
- Fulcanelli, *Le dimore filosofali*, Roma 1983.
- Fulcanelli, *Il mistero delle cattedrali*, Roma 2006.
- Gregory T., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma 1992.
- Grossinger Ch., *Picturing Women in Late Medieval and Renaissance Art*, Manchester 1997.
- Holmyard E.J., *Alchemy*, New York 1990.
- Insolera M., *La trasmutazione dell'uomo in Cristo nella mistica, nella cabala e nell'alchimia*, Roma 1996.
- Janson H.W., *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952.
- Jones J.D., *A Theological Interpretation of Viriditas in Hildegard of Bingen and Gregory the Great*, Boston 2015, [https://www.academia.edu/8271014/\\_A\\_Theological\\_Interpretation\\_of\\_Viriditas\\_in\\_Hildegard\\_of\\_Bingen\\_and\\_Gregory\\_the\\_Great\\_\(15.12.2023\)](https://www.academia.edu/8271014/_A_Theological_Interpretation_of_Viriditas_in_Hildegard_of_Bingen_and_Gregory_the_Great_(15.12.2023)).
- Jung C.G., *La libido. Simboli e trasformazione*, Torino 1965.
- Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis*, Torino 1989.
- Jung C.G., *Psicologia e alchimia*, Torino 2002.
- Jung C.G., *Studi sull'alchimia*, Torino 2002.
- Maturana H., Varela F.J., *Autopoiesi e cognizione: la realizzazione del vivente*, Padova, Marsilio, 1985.
- Mazzoni F., *Introduzione a Dante Alighieri, Opere minori: Quaestio de aqua et terra*, Milano–Napoli 1996, [https://www.treccani.it/enciclopedia/dante-alighieri-opere-minori-quaestio-de-aqua-et-terra-introduzione\\_\(I-Classici-Ricciardi:-Introduzioni\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/dante-alighieri-opere-minori-quaestio-de-aqua-et-terra-introduzione_(I-Classici-Ricciardi:-Introduzioni)/) (13.12.2023).
- Needham J., *Science & Civilisation in China: Chemistry and Chemical Technology. Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*, Cambridge 1974.
- Newman W.R., *An Overview of Roger Bacon's Alchemy*, [in:] *Roger Bacon and the Sciences: Commemorative Essays*, a c. di J. Hackett, Leiden 1997.
- Norte A., *Giovanni XXI. Il papa portoghese*, Bracciano 2021.
- Orlandi M., *La vicenda di Maestro Adamo e il paesaggio casentino nel canto XXX dell'Inferno*, [in:] *Sui passi di Dante. Itinerario dantesco dell'Alta Valle dell'Arno*, Firenze, 2012, pp. 25–29.
- Paravicini Bagliani A., *Cultura e scienza araba alla corte dei Papi nel Duecento*, Spoleto 1991.
- Pereira M., *Loro dei filosofi. Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto 1992.
- Pereira M., *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*, Roma, Carocci, 2001.
- Perifano A., *Dante et l'alchimie dans les commentaires à la Comedia*, “*Studi danteschi*” 76 (2011), pp. 47–79.
- Principe L.M., *The Secrets of Alchemy*, Chicago 2013.
- Ranque G., *La pietra filosofale*, Roma 1989.
- Roffi L., *Dante's Medical Knowledge: The Case of Inferno, Canto XXX*, “*Advances in Historical Studies*” 7 (2018), pp. 15–21, <https://doi.org/10.4236/ahs.2018.71002> (13.12.2022).
- Santangelo G., *Motivi nel canto del maestro Adamo*, [in:] *Saggi e ricerche in memoria di Ettore Li Gotti*, Vol. 3, Palermo 1961.
- Santinelli F.M., *Sonetti alchemici*, a c. di A.M. Partini, Roma 1985.
- Sirais N.G., *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning, ca. 1265–1325*, Princeton 1981.
- Steinberg J., *Maestro Adamo, Monte Andrea and the Ethics of Lament in Inferno 30*, [in:] *Accounting for Dante. Urban Readers and Writers in Late Medieval Italy*, Notre Dame (IN) 2007, pp. 159–169.

Theisen W., *John Dastin's Letter on the Philosophers' Stone*, "Ambix" 33 (1986) 2–3, pp. 78–87.

Theisen W., *John Dastin's Alchemical Vision*, "Ambix" 46 (1999) , pp. 65–72.

Tommaso d'Aquino, *L'alchimia ovvero Trattato della pietra filosofale*, a c. di P. Cortesi, Roma 1996.

Tommaso d'Aquino, *Aurora consurgens*, a c. di P. De Leo, Milano 2002.

Walsh D., *The Esoteric Origins of Modern Ideological Thought: Boehme and Hegel*, Charlottesville (VA) 1978.

Zolla E., *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*, Venezia 1998.

#### CYTOWANIE

M.A. Balducci, *Alchimia dall'inferno al paradiso nella Divina Commedia. L'influsso su Dante dell'opera alchemica Aurora consurgens, parzialmente attribuita a San Tommaso d'Aquino*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 5–28, DOI: 10.18276/sp.2024.34-01.

## Caterina Celeste Berardi

Università degli Studi di Foggia

caterina.berardi@unifg.it

ORCID: 0000-0001-6789-3657

*All'indimenticabile prof. Giovanni Girone,  
amante della cultura e del bello,  
con affetto e riconoscenza filiale*

### La presenza dei valdesi nel territorio dauno\*

#### Obecność waldensów na terytorium Daunii

##### STRESZCZENIE

Waldensi są jedynym tak zwanym „heretyckim” ruchem w średniowiecznej Europie, który przetrwał do dnia dzisiejszego, stawiając czoła groźbie represji inkwizycyjnych ze strony Kościoła rzymskiego, nieustannie redefiniując swoją tożsamość i przekształcając się ze zjawiska zasadniczo miejskiego (Lyon i miasta Lombardii) w zjawisko wiejskie. Na terytorium Dauni obecność waldensów trwa od wieków do dnia dzisiejszego; pierwsze osady, według najnowszych badań, prawdopodobnie pochodzą z okresu Angevin (1266–1260). W tym krótkim artykule przeanalizowano w szczególności trzy miasta, w których dziś znajdują się wspólnoty waldensów: Orsara di Puglia, Cerignola, Foggia, nie zapominając o przypadku Monteleone di Puglia.

##### SŁOWA KLUCZOWE

Valdismo, Daunia, Orsara di Puglia, Cerignola, Foggia.

---

\* Questo articolo riproduce, con aggiornamenti e variazioni, la mia relazione tenuta presso l'Università di Foggia per il II Convegno Internazionale multidisciplinare “Religio. Arte Cultura Filosofia Formazione Media Lettere Teologia Società”. Ortodossia ed eterodossia (13–14 luglio 2017), già pubblicata in I sentieri del sapere tra antico e moderno, “Mele cotogne. Studi filologici, storici, letterari”, Lecce, 2020, pp. 9–24.

## The presence of the Waldensians in the Daunian territory

### ABSTRACT

Waldism is the only so-called “heretical” movement of medieval Europe to have survived until today, facing the threat of the inquisitorial repression implemented by the Church of Rome, continuously redefining its identity and becoming essentially a citizen of the origins (Lyon and the Lombard cities) to rural. In the Daunian territory the presence of the Waldensians has persisted for centuries up to the present day; the first appropriations, according to recent studies, presumably date back to the Angevin age (1266–1260). In this short contribution, three cities that today host Waldensian communities are examined in particular: Orsara di Puglia, Cerignola, Foggia, without forgetting the case of Monteleone of Puglia.

### KEYWORDS

Waldism, Daunia, Orsara di Puglia, Cerignola, Foggia

## Introduzione

Era circa il 1170 quando in Francia un certo Valdés, mercante di Lione, al seguito della riforma gregoriana, dopo una profonda crisi religiosa, si converte agli ideali evangelici della povertà e della predicazione itinerante secondo il modello apostolico (Mt 10) nella scia, peraltro, dei movimenti penitenziali e pauperistici. È così che nasce un vero e proprio movimento spirituale<sup>1</sup>, che si contraddistingue per diverse caratteristiche, quali: laicità, traduzione in volgare e studio comunitario della Bibbia, evangelizzazione popolare attraverso la predicazione itinerante sul modello di quella di Gesù e degli apostoli, povertà dei predicatori, critica del regime ‘costantiniano’ della Chiesa, vita cristiana modellata sul Sermone del Monte con il rifiuto del giuramento (tutti i rapporti gerarchici del potere erano sanciti da un giuramento di sottomissione), di ogni tipo di violenza (guerre, crociate, pena di morte) e del concetto di Purgatorio come luogo di temporanea espiazione.

Intenzionato inizialmente a rinnovare la chiesa dal suo interno, Valdo ne viene messo ai margini con l'accusa di eterodossia e ribellione. La stessa sorte tocca ai suoi seguaci, i cosiddetti “poveri di Lione” (più tardi detti “valdesi”), prima cacciati dalla loro cittadina francese nel 1183 per volontà dell'arcivescovo Giovanni, poi condannati come “eretici”

---

1 In realtà il termine ‘valdese’ ha due origini diverse: l'una legata al suo fondatore Valdo, l'altra derivata dal termine provenzale *vaud* o *vald* che significa ‘bosco’, donde nel corso del '300-'400 la parola ‘valdesi’ indicava, come un insulto, quelli che stanno nei boschi, selvatici, ignoranti, per cui i ‘poveri di Lione’ rifiutano questo epiteto che oltretutto assumeva una accezione pericolosissima soprattutto per le donne, diventato sinonimo di strega. Solo più tardi i Valdesi, ormai protestanti riformati, recupereranno il loro appellativo ‘valdese’, per ricordare la loro origine, attribuendo al termine ingiurioso una valenza positiva. A questo proposito, si veda G.G. Merlo, *Valdo. L'eretico di Lione*, Torino 2010, secondo cui il valdismo si colloca nella tradizione della posizione religiosa di Valdo «connotata da caratteri irrinunciabili» (p. 105).

da papa Lucio III nel 1184 a Verona e, infine, scomunicati dal IV Concilio Lateranense nel 1215 sotto Innocenzo III. Da quel momento la storia valdese è stata una lunga *via Crucis* durata più di sei secoli. In realtà, ciò che contraddistingueva Valdo e i suoi seguaci era sì una contestazione dell'autorità gerarchica, ma non nella forma della ribellione; si autodefiniscono puri cristiani eredi degli Apostoli e, perciò, la ragione della loro scomunica fu la libertà di predicare che essi rivendicavano, dando la parola alle donne, autorizzate a citare il Vangelo e a parlare in Suo nome, fatto assolutamente impensabile per quei tempi e che l'autorità ecclesiastica rifiutava di concedere loro, anzitutto perché laici. Ma Valdo e i suoi sembrano non rendersi conto di questo loro atteggiamento che mina l'autorità della Chiesa: l'autorità viene solo dal Signore, non si giudicano eretici, né ribelli a qualsiasi autorità costituita<sup>2</sup>.

Per sfuggire ai rigori dell'Inquisizione, il movimento, quasi fin dall'inizio, si disperse ed entrò in clandestinità dal Duecento fino al 1532; tuttavia, paradossalmente, le difficoltà e gli attacchi inquisitoriali finiscono per accrescere il consenso popolare nei loro riguardi e a far sì che nonostante il forzato ricorso alla clandestinità si espandano non soltanto nella Francia meridionale e in Lombardia, nel Trecento centro propulsore con la città di Milano della sua espansione<sup>3</sup>, ma un po' in tutta l'Europa.

Il fatto che valdismo sia l'unico movimento cosiddetto 'eretico' dell'Europa medievale a essere sopravvissuto fino ad oggi, affrontando la minaccia della repressione inquisitoriale messa in atto dalla Chiesa di Roma e ridefinendo continuamente la propria identità fino a diventare da fenomeno essenzialmente cittadino delle origini (Lione e le città lombarde) a rurale, mi ha sollecitato a indagare su questa tematica, concentrandomi sulla storia delle comunità valdesi in Daunia<sup>4</sup>.

---

2 Cfr. G.G. Merlo, *Una recente sintesi di storia dei "Poveri di Lione"*, [in:] Id., *Valdesi e valdismi medievali*, II (*Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*), Torino 1991, pp. 57–58.

3 Sui valdesi e la loro storia, cfr. Merlo, *Una recente sintesi di storia*, pp. 57–58; S. Cavallotto, *Valdesi*, [in:] *Dizionario storico tematico "La Chiesa in Italia"*, a c. di P.F. Lovison, I (*Dalle origini all'Unità nazionale*), Roma 2019, pp. 601–604, con ulteriore bibliografia; G. Audisio, *Les "Vaudois". Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII–XVI siècles)*, Torino 2000; S. Velluto, *Valdesi d'Italia* (1a ed. 2003), Casale Monferrato 2008; G.G. Merlo, *Valdo. L'eretico di Lione*.

4 Come fanno ben notare gli studiosi M. Fratini e A. Tortora nell'introduzione al volume *Valdesi nel Mediterraneo. Tra medioevo e prima età moderna* a c. di A. Tortora, Roma 2010, p. 9, "Nel panorama degli studi storici il valdismo occupa una posizione certamente marginale. Si tratta di una marginalità che ha svariate motivazioni, fra cui, senza dubbio, il suo essere minoranza in un paese a grande maggioranza cattolica romana. È anche una marginalità sociale, che ha origine nell'identificazione del movimento valdese, praticamente fin dalle origini, con l'eresia, dunque corpo estraneo rispetto alla *societas christiana*. È, infine, marginalità geografica, essendo identificata, oggi come in passato, con il *bastione alpino* che ha resistito nei secoli ai tentativi di annientamento".



## 1. Comunità valdesi nel Mezzogiorno d'Italia e in terra dauna

All'interno di una vasta diaspora europea si colloca la presenza di comunità valdesi in Italia, in cui si radicano maggiormente nelle Alpi Cozie e nel Mezzogiorno d'Italia (Calabria e Puglia)<sup>5</sup>. Fin dalla seconda metà del XV secolo, in seguito a diverse ondate migratorie che attraverso il tragitto via mare Marsiglia-Napoli raggiungevano via terra la Puglia e in Calabria, dove si formarono numerosi e consistenti nuclei valdesi, immigrati prevalentemente dalla Francia e, probabilmente, in parte dal Piemonte<sup>6</sup>. In queste zone i valdesi vissero mantenendo la propria lingua (l'occitano) e i propri usi e costumi, riuscendo a interagire con la popolazione autoctona<sup>7</sup>. Tuttavia, va ricordato che la tragedia dei valdesi di Calabria del 1561 ha lasciato nell'ombra la vicenda degli insediamenti valdesi in Puglia, che avevano un forte legame con le comunità calabresi.

In terra dauna i primi stanziamenti, secondo il recente studio di Fratini, risalgono presumibilmente all'età angioina, ovvero nel corso del XIII secolo, precisamente dal 1266, o addirittura fin dal periodo svevo (1260 circa), successivamente altri spostamenti furono probabilmente dovuti ad intense ondate di persecuzione che colpirono i valdesi delle vallate alpine<sup>8</sup>. Secondo G. Gonnet<sup>9</sup>, alcune comunità dalla Provenza o dal Delfinato

- 
- 5 Sui valdesi nel Mezzogiorno d'Italia ci troviamo dinnanzi al problema delle fonti: sono scarse e molto rade, soprattutto in relazione alle origini; si concentrano, purtroppo, soprattutto sugli aspetti repressivi (documentazione inquisitoriale), tralasciando gli aspetti meno evidenti di questa presenza; inoltre, la documentazione con cui spesso abbiamo a che fare raramente proviene dall'interno, ma semmai dall'esterno; infine, ulteriore ostacolo è costituito dalla selva di varietà lessicali utilizzate nella denominazione dei valdesi. Solo da qualche tempo in Italia «si assiste a un riemergere dell'interesse per la storia dei valdesi radicatisi nel Mezzogiorno d'Italia tra secondo Medioevo e prima età moderna» (Tortora, *I Valdesi nel Mezzogiorno d'Italia*, pp. 13 e 25), un arco temporale in cui i valdesi da «microcomunità di fede cristiana supportata dall'operato dei predicatori itineranti, innanzitutto, sono i barba» divengono un vero e proprio «sistema ecclesiastico organizzato alla maniera di Calvino dai ministri riformati». A riguardo delle fonti sui valdesi nel Mezzogiorno d'Italia, rinvio alla recente panoramica offerta da A. Tortora, *I Valdesi nel Mezzogiorno d'Italia. Una breve storia tra Medioevo e prima età moderna*, Roma 2017, pp. 43–69.
- 6 I valdesi della Puglia e della Calabria hanno destato curiosità, oltre che per la fase repressiva, anche per le vicende delle origini.
- 7 Sulla presenza dei valdesi in Puglia cfr. P. Rivoire, *Les Colonies Provençales et Vaudoises de la Pouille*, "Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise" 19 (1902), pp. 48–59; G. Gonnet, *C'erano Valdesi in Puglia nel tardo Medioevo?*, "Quaderni dell'Istituto di Scienze Storico-Politiche, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Bari" 1 (1980), pp. 267–292; Id., *Provenzali \*e franco-provenzali in Daunia: riflessioni su alcune ipotesi di lavoro*, "Novel Temp" 24–25 (1985), pp. 29–34; A. Tortora, *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (Secoli XV–XVII)*, Salerno 2004.
- 8 M. Fratini, *Fra le valli valdesi e il Subappennino dauno. Itinerari della predicazione e della storiografia alla vigilia della Riforma* [in:] *Valdesi da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese. Direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed Età Moderna* a c. di M. Fratini, A. Tortora, Anghi 2009, p. 28. A giudizio di C. Colafemmina, *Eretici in Capitanata*, [in:] *Atti del 12° Convegno Nazionale sulla "Preistoria–Protostoria–Storia della Daunia"* (San Severo, 14–16 dicembre 1990), a c. di G. Clemente, San Severo 1991, p. 200, gruppi di catari e seguaci di Valdesio di Lione sono attestati a Lucera nel XIII secolo.
- 9 *Gli stanziamenti valdesi nell'Italia meridionale (Calabria e Puglia); un fenomeno migratorio di carattere più economico che religioso*, [in:] *Valdismo e Valdesi di Calabria. Atti del Convegno (Catanzaro, 11–12 ottobre 1985)*, Cosenza 1988,



e dal Piemonte attraverso molteplici ondate migratorie si insediarono, a partire dal 1335 circa, nelle regioni del Sud d'Italia, sempre più stabilmente verso il territorio dauno e in alcune località della Capitanata.

Durante il XIV secolo, invece, vi sono testimonianze di una presenza più diffusa, dal momento che nel 1343 ai valdesi furono riconfermati dalle autorità locali della Capitanata gli antichi diritti già assegnati nel 1315<sup>10</sup>. Verso la fine del Trecento il centro operativo del movimento sarebbe stato proprio “in Apulia”, dove la sua sopravvivenza fu resa possibile, fino almeno al XVI secolo, da un minore controllo dell’Inquisizione, dalla capacità di adattamento, dalla conquista di piccoli spazi di autonomia e dal mantenimento di tradizioni proprie e di una lingua distinta (l’occitano e il francoprovenzale)<sup>11</sup>.

Senza tralasciare il caso di Monteleone di Puglia, tra le più note comunità valdesi, attive al giorno d’oggi in Daunia, ci sono Orsara di Puglia, Cerignola e Foggia<sup>12</sup>.

### 1.1. Alle origini del valdismo in Daunia: Orsara di Puglia

La mia indagine inizia da Orsara, dal momento che questa piccola cittadina, situata sul Subappennino dauno tra Irpinia e Capitanata, è il cuore della comunità valdese, la cui Chiesa è una presenza storica e importante, una delle più attive della Puglia, dalla quale sono nate quelle di Cerignola e Foggia.

Le origini di questo movimento evangelico fanno capo a un fabbro del paese, Donato Cericola, che, costretto, suo malgrado, ad accettare un matrimonio d’interesse impostogli dal padre, decise di emigrare negli Stati Uniti per evasione e per la conquista di una prospettiva migliore per il futuro. Lì ebbe modo di conoscere la chiesa protestante. Nel 1897, di ritorno dagli Stati Uniti, per tre anni nella sua casa a Orsara ospitò pochi amici per leggere la Bibbia, senza, però, far trapelare questo nuovo interesse in un paese tradizionalmente cattolico. Ma all’inizio del 1900, grazie al ritorno di un altro emigrante nel nord America, Donato Pagano, che aveva ascoltato la predicazione di un pastore protestante italiano a servizio degli emigrati italiani ed era diventato presbiteriano, tra i due emigrati, decisi ormai a testimoniare pubblicamente la loro fede evangelica, nacque l’idea di fondare un gruppo evangelico; perciò, presero contatti

---

pp. 5–22. Grazie a G. Gonnet è da più di un quarto di secolo che i valdesi della Puglia e della Calabria hanno destato curiosità, oltre che per la fase repressiva, anche per le vicende delle origini.

10 M. Melillo, *I francoprovenzali di Capitanata*, Manfredonia 1978, pp. 82–83.

11 Ciononostante, la storia delle comunità valdesi in Capitanata nel XVI secolo è stata oggetto di un limitato numero di studi, anche da parte della stessa storiografia valdese; a giudizio di M. Fratini, *Fra le valli valdesi e il Subappennino dauno*, p. 25, “in questa sorta di oblio storiografico che ha colpito quest’area geografica toccata dalla presenza valdese ha [...] giocato un ruolo non secondario [...] la tragedia dei valdesi di Calabria di poco successiva alla metà del secolo”. Sulla vicenda degli insediamenti valdesi in Puglia rinvio in questa sede almeno all’aggiornato studio di A. Tortora, *I Valdesi nel Mezzogiorno d’Italia*.

12 Secondo i dati emersi dalla Relazione al Sinodo del 2006, nel IV distretto valdese (che comprende le regioni di Puglia, Campania, Basilicata, Calabria e Sicilia) si contano 35 chiese valdesi, 2.666 fra membri comunicanti, aderenti, simpatizzanti, fanciulli e catecumeni e altri aderenti.

con la Chiesa valdese allo scopo di promuovere una campagna di evangelizzazione e di fondare una chiesa ad Orsara. Il 13 febbraio 1900 fu organizzata la prima conferenza pubblica con il relatore Teofilo Gay, pastore della chiesa valdese a Napoli, il quale aiutò il progetto e sollecitò l'opzione evangelica di alcune famiglie che misero a disposizione la propria casa per il culto e questo costituì il primo nucleo evangelico; a questa prima conferenza ne seguirono altre che portarono al consolidamento del movimento e alla nascita della Chiesa valdese a Orsara, dove, nell'autunno di quello stesso anno, si trasferisce da Benevento l'ex frate Virginio Clerico, cui è affidata la cura della nascente Chiesa, che in poco più di un anno annovera 43 membri.

Le reazioni da parte del clero e della comunità cattolica locale non si fecero attendere né furono tolleranti, anzi, vi fu una vera e propria lotta clericale volta a indebolire la piccola comunità valdese e che segnò la scrittura di una pagina deplorabile della chiesa cattolica locale, che non si fece scrupolo di strumentalizzare la predicazione contro i convertiti, dando vita ad una vera e propria guerra psicologica e ad una serie di episodi irriverenti (discriminazioni di ogni genere, scontri in strada, sputare davanti alla chiesa valdese, sporcarne la porta, bloccare la serratura, ...); il vescovo di Troia si trasferì ad Orsara, dove rimase quindici giorni per dirigere la lotta che, successivamente, si intensificherà con l'arrivo nel paese dei padri gesuiti, che usarono ogni mezzo (insulti, offese, ...) per screditare i protestanti e scongiurare le adesioni alla loro Chiesa.

Ciononostante, il gruppo dei valdesi di Orsara iniziava a farsi conoscere, tanto da comparire sulla stampa di Avellino, capoluogo da cui Orsara dipese fino al 1927, quando passò alla provincia di Foggia; fu aiutato anche dalla Chiesa presbiteriana di lingua italiana di Pittsburgh, che inviò un sovvenzionamento utile all'acquisto del primo locale di culto nel 1903. Quando i valdesi si diffusero a Orsara, questo centro agricolo era in subbuglio, dal momento che le masse contadine lottavano da decenni per la conquista dei latifondi nobiliari semi-incolti: «per stroncare le lotte, nel 1909 il paese dové essere assoggettato per parecchi mesi ad una vera e propria occupazione militare, ma la complessa e controversa questione era destinata a ripresentarsi, in tutta la sua drammaticità, all'indomani della Grande guerra»<sup>13</sup>.

Finché giunse un nuovo arciprete, Teodorico Boscia, che, scandalizzato dalla diffusione dei valdesi, scrisse di aver trovato «il vero regno della desolazione», con la «Chiesa Matrice ridotta peggio di una cantina, nessuna istruzione catechistica, funzioni religiose trascurate, una chiesa protestante con molti proseliti ed, in generale, un certo indifferentismo religioso»<sup>14</sup>. Don Boscia si diede da fare, con notevole *verve* polemica, cosicché «lo scontro tra il forte movimento valdese e le riorganizzate forze cattoliche divenne presto, nell'incandescente clima locale, inevitabile, e spesso degenerò fino ad assumere toni,

13 F. Barra, *Chiesa e società in Irpinia dall'Unità al fascismo*, Roma 1978.

14 [http://www.orsaraweb.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=65:la-comunita-valdese-di-orsara-&catid=30:articoli&Itemid=53](http://www.orsaraweb.it/index.php?option=com_content&view=article&id=65:la-comunita-valdese-di-orsara-&catid=30:articoli&Itemid=53).

specie da parte cattolica, di aperta intolleranza. Basterà ricordare le massicce manifestazioni popolari, a cui parteciparono oltre mille persone, organizzate nel giugno del 1913 dall'arciprete Boscia per protesta contro lo svolgimento del congresso provinciale valdese, e gli analoghi episodi del febbraio 1914, con dimostrazioni valdesi e controdimostrazioni cattoliche in occasione della ricorrenza dell'editto di emancipazione di Carlo Alberto»<sup>15</sup>. In questa occasione, il delegato di Pubblica Sicurezza Mariani, inviato dal Sottoprefetto di Ariano ad Orsara di Puglia per il mantenimento dell'ordine pubblico, fu colpito con un pugno al volto da una donna, perché scambiato per dimostrante valdese. Era il 13 marzo 1914. Quel giorno a Orsara ci furono scontri, feriti, alcuni arresti, sassaiole. Tuttavia, questa vicenda, una delle tante che ha segnato la vita della piccola comunità, segnala una circostanza storica semiconosciuta: in quel piccolo laboratorio è stata sperimentata per molto tempo (oggi se ne valutano i buoni risultati) la possibilità di far convivere, in Italia, cattolici e protestanti, rappresentati dalla dinamica e antica Chiesa valdese.

Purtroppo, la contrapposizione rimase per anni il criterio intorno al quale si definirono le relazioni tra cattolici e valdesi; nel 1923 il pastore torinese Carlo Lupo tentò di oltrepassare questo schema stantio, ritornando al semplice annuncio del perdono e della pace, non accettando la logica del conflitto<sup>16</sup>.

Anche nella prima metà del XX secolo si registrarono ancora tensioni da parte del clero cattolico verso i valdesi e se esse non poterono essere stemperate dalla teologia e dalla cura pastorale, lo furono indirettamente dalle circostanze storiche, abbastanza impegnative, quali il fascismo, la povertà, le guerre e la necessità di emigrare. Tuttavia, i valdesi riuscirono a influenzare molto la vita sociale e politica di Orsara che, nel Dopoguerra, era uno dei pochi luoghi nel Meridione che votava per la Repubblica, vari sindaci del Dopoguerra furono valdesi, votati anche dai cattolici, come mostra il caso dell'avvocato Pietro Antonio Loffredo, eletto nel 1947; inoltre, alcuni valdesi furono tra i rifondatori del PCI e del PSI<sup>17</sup>.

Nel decennio che va dal 1946 al 1956 la comunità valdese di Orsara vive una sorta di rinascita: ai vecchi membri e iscritti se ne aggiungono altri, nuovi e numerosi; a questo risveglio hanno contribuito sicuramente una serie di fattori, quali la presenza e l'impegno dei pastori che si sono susseguiti alla guida della comunità, la collaborazione attiva di molti cappellani militari alleati e di un folto gruppo di giovani valdesi, le campagne

---

15 Barra, *Chiesa e società in Irpinia dall'Unità al fascismo*.

16 In proposito si veda A. Anzivino, *Teodorico Boscia. Storia di un prete contadino ad Orsara di Puglia*, Parma 2012, pp. 56-57.

17 Non a caso A.A. Cericola, *Bagliori rossi su Cerignola: storia della comunità valdese locale dalle origini ai giorni nostri*, Manduria-Bari-Roma 2004, p. 118 sostiene che a Orsara si realizzò «una piccola Ginevra 'meridionale', in quanto gli stessi uomini che ricoprivano cariche di responsabilità nel Consiglio di chiesa della comunità valdese, erano gli stessi che ricoprivano cariche pubbliche nel Consiglio comunale in qualità di Sindaco, assessori, consiglieri».

di evangelizzazione e, infine, una certa predisposizione, simpatia, disponibilità della popolazione orsarese ad accettare e accogliere senza pregiudizi la predicazione evangelica, fin dalle origini della comunità.

Negli anni seguenti, tuttavia, la situazione incomincia a cambiare: a seguito delle profonde trasformazioni economico-sociali che si verificano in Italia e nel Meridione, i paesi iniziano a svuotarsi, come anche la comunità valdese, che nel biennio 1956-58 perde ben 53 membri di chiesa, emigranti verso paesi europei per trovare lavoro. Verso la fine degli anni Sessanta si incomincia a diffondere, a livello nazionale e locale, l'idea che dell'istruzione e dell'educazione dei giovani debba occuparsi solo lo Stato, una linea che si affermerà anche nella chiesa valdese.

Dal 1968 al 1998 ha inizio un lento declino della comunità valdese di Orsara che si disgrega e ripiega su sé stessa, con poche decine di membri di chiesa, pochi alunni alla scuola domenicale e al catechismo, un'unione giovanile difficile da formarsi per mancanza di giovani che emigrano continuamente. Pian piano, molti vecchi membri di chiesa vengono meno, non sostituiti da nuove adesioni e da nuovi membri. Ma non è solo la morte e l'emigrazione che falciava la comunità evangelica. Cominciano a delinearsi e a prendere piede altri due fenomeni che mineranno la consistenza numerica e la compattezza della comunità: la secolarizzazione e l'affacciarsi di nuove sette evangeliche.

Nonostante le sofferenze che hanno accompagnato la nascita e lo sviluppo della chiesa valdese a Orsara, è inevitabile constatare che essa ha segnato la storia di questo paese e, «pur se ha contribuito alla contrapposizione polemica, alla predilezione per gli schieramenti, già ben radicata nel popolo orsarese, dall'altro ha infuso un fervore alla religiosità del posto, utile a creare il senso dell'alterità, a distinguere anche nella fede l'essenza dalla contingenza, a provocare la coscienza critica»<sup>18</sup>. I rapporti con i cattolici hanno lentamente cambiato volto soltanto dopo il concilio ecumenico Vaticano II.

Sono trascorsi ben 116 anni di testimonianza della chiesa evangelica valdese a Orsara. Oggi permane solo un ricordo di quei fatti nei più anziani; rispetto al passato, caratterizzato da un'acerrima e continua lotta, il presente dei valdesi di Orsara è segnato da una certa sonnolenza: gli iscritti nell'albo della chiesa locale – un piccolo edificio in via Vittorio Emanuele, edificato l'11 marzo 1934 – sono una quarantina, cui vanno aggiunti una ventina di simpatizzanti, con a capo nessun pastore, l'ultimo è stato Jean-Félix Kamba Nzolo, nativo del Congo, sposato con una connazionale<sup>19</sup>. Tuttavia, la comunità valdese di Orsara continua a conservare la propria confessione, la propria tradizione e la propria vivacità, ridotta 'a lumicino' nel numero a causa della continua emigrazione, come capita nel Sud d'Italia, ma si tratta pur sempre di «una presenza che ha rappresentato

18 A. Prisco, *Chiesa evangelica valdese. 113 anni di testimonianza ad Orsara di Puglia*, "Il Sentiero" 19, VI (2014) 55, p. 1.

19 Le famiglie miste nella quasi totalità dei casi o stentano a testimoniare la fede in quanto famiglia, o tendono a lasciare che i figli seguano le tappe sacramentali con i loro compagni di scuola.

e rappresenta senza ombra di dubbio una caratteristica arricchente per il panorama religioso orsarese»<sup>20</sup>. Adelina De Angelis, maestra e una delle animatrici del gruppo valdese, afferma con orgoglio: «ci confrontiamo con i cattolici, costantemente, cercando di conservare la consapevolezza del fatto che abbiamo la stessa matrice religiosa cristiana»<sup>21</sup>.

## 1.2. Le comunità di Cerignola e Foggia

Tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento anche a Cerignola nasce una comunità evangelica valdese, precisamente nel 1895, quando si trasferì nella cittadina del basso Tavoliere il predicatore Salvatore Comei, intorno al quale si strinse ben presto un primo nucleo di credenti che, pian piano, si espanse e si consolidò. Il 30 settembre 1906 si apre il primo locale di culto pubblico. L'ambiente esterno della cittadina in quegli anni è ben disposto e accoglie la nuova proposta evangelica con un fervore di iniziative, attivismo e propaganda, suscitando adesioni e notorietà, ma, insieme con l'affermazione della piccola comunità, cominciano anche i contrasti e gli scontri con il clero cattolico. Malgrado questi attacchi<sup>22</sup>, la comunità reagisce, rimanendo compatta e salda nella sua fede, e cresce tanto che nel 1919 conta ben 54 membri e si espande anche a Margherita di Savoia, a Stornarella, a Canosa.

Ciò che travaglierà la comunità di Cerignola fin dall'inizio sono, *in primis*, le scissioni al suo interno, presenti in misura più persistente, diffusa e continuativa rispetto ad altri centri, come Orsara, perché la congregazione valdese di Cerignola era costituita per lo più da contadini poveri e braccianti, con uno scarso livello di istruzione, mentre quella di Orsara era costituita prevalentemente da un ceto artigiano e contadino se non ricco, almeno agiato e benestante. Pertanto, in un ambiente dove le condizioni economiche di vita e di lavoro erano piuttosto disagiate e lo sfruttamento e la miseria erano grandi, attecchì subito il messaggio dell'Evangelo, con la sua richiesta di libertà, eguaglianza, giustizia sociale, dando origine a un tipo di «messianismo radicale e profetico, che dal piano religioso è travalicato in quello sociale e politico, con forme di comunismo primitivo, con tutta una serie di rivolte» contro la chiesa valdese<sup>23</sup>, cosa che non accadde e non poteva accadere a Orsara, dove tra gli esponenti del PSI locale e i dirigenti della piccola comunità evangelica non ci fu alcun contrasto «per la semplice ragione che erano gli stessi uomini che occupavano posti di responsabilità sia nel consiglio di chiesa sia nel

---

20 Prisco, *Chiesa evangelica valdese*, p. 1.

21 Sulla storia della Chiesa valdese a Orsara, rinvio, oltre alla Tesi di Laurea in Teologia (del 1984, stampata ma non pubblicata) di M.A. Rinaldi Lupi, *Orsara di Puglia: vita e lotte di una comunità valdese 1898–1950*, dedicata alla storia della cittadina in cui è stata anche Pastore, ad A. Cericola, *Il vento va, poi ritorna... Breve storia della comunità valdese di Orsara dalle origini al 1960*, Manduria 1993 e Id., *Storia della comunità valdese di Orsara di Puglia (1947–1997)*, Manduria–Bari–Roma 2006.

22 A.A. Cericola, *Bagliori rossi su Cerignola*, ricorda le intimidazioni e i soprusi contro la propaganda protestante. Cfr., di recente, I. Lupo, *100 anni di ricordi – Comunità valdese di Cerignola 1906–2006*, Cerignola 2008.

23 I. Lupo, *100 anni*, p. 112.

partito socialista, convinti che quest'ultimo rappresentasse un potente mezzo e strumento di emancipazione per le masse oppresse e sfruttate del Sud, in linea con l'insegnamento evangelico che predicava l'uguaglianza, la giustizia sociale, la pari dignità di tutti gli uomini, l'amore e la carità nei confronti di tutti gli emarginati, poveri, reietti»<sup>24</sup>.

Il secondo problema della comunità valdese cerignolana fu la mancanza per diversi anni di un pastore o un conduttore residente a Cerignola<sup>25</sup> e questo ha creato nei primi trent'anni circa del Novecento una situazione di grande disagio per la congregazione valdese, perché, in primo luogo, veniva a mancare un lavoro pastorale stabile e continuativo e, in secondo luogo, sorgevano in seno ad essa idee e tentazioni di altre sette religiose straniere e ciò provocava confusione, diatribe e divisioni all'interno della comunità. Solo nel 1931-32 Cerignola ha finalmente un pastore fisso sul posto, si costituisce l'Unione Giovanile, composta da un gruppo di 40 giovani che si riuniscono due volte la settimana per lo studio della Bibbia, diffondendolo nelle case private, nei bar, nei saloni da barba, nelle sartorie e in campagna; infatti, come racconta la deputata Teresa Loconte, la storia della chiesa valdese di questo paese è particolare: «nasce nelle campagne pugliesi, attraverso il passaparola dei contadini. Mio nonno, ad esempio, comprò la Bibbia da un colportore e cominciò a leggerla, in modo autonomo. Poi, anno dopo anno, prese l'abitudine di leggerla anche agli altri braccianti che lavoravano con lui nelle campagne e da lì nacque la comunità»<sup>26</sup>.

La crisi economica a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta causa una dispersione di numerosi evangelici che abbandonano il paese per trovare lavoro all'estero, come in Svizzera, Germania, ecc.; a questa crisi la comunità valdese di Cerignola reagisce, attuando interventi nel campo sociale, costruendo una serie di centri sociali, come, ad esempio, un centro con annesso asilo infantile, tuttora funzionante.

Tuttavia, rispetto alle comunità evangeliche valdesi della Puglia, quella di Cerignola ha meno risentito dell'esodo migratorio, rimanendo a tutt'oggi una delle comunità più compatte e più numerose, a differenza di Orsara e Foggia, che sono in forte crisi e in via di estinzione<sup>27</sup>; essa, infatti, nel 2006 ha festeggiato un secolo; in questi ultimi anni i pastori che si sono avvicendati alla guida della comunità cerignolana, oltre alle normali attività ecclesiastiche, hanno portato avanti la scelta ecumenica di dialogo e apertura nei confronti del cattolicesimo<sup>28</sup>.

24 Ibidem, p. 117.

25 Ad esempio, dal 1919 per circa 11 anni, il pastore G. Moggia sarà responsabile della comunità valdese di Cerignola, visitandola ogni 15 giorni, prima da Corato, poi da Bari.

26 Cfr. l'articolo di D. Grill, *Chiese a confronto*, pubblicato il 26 agosto 2016 su Riforma.it, quotidiano on line delle chiese evangeliche battiste metodiste-valdesi in Italia, sul sito [www.riforma.it/en/node/8074](http://www.riforma.it/en/node/8074).

27 A tal proposito, si veda Cericola, *Bagliori rossi su Cerignola*, p. 95.

28 In realtà, come ben evidenzia Cericola, *Bagliori rossi su Cerignola*, pp. 96-97, non ha incontrato molto favore alla base delle comunità evangeliche: «infatti, parlando con molti fratelli e membri di chiesa di Cerignola, Orsara, Foggia [...] questi non riuscivano a capire come mai, dopo aver fatto una scelta di fede e di campo



A Foggia il valdismo nasce nel 1905, sviluppandosi dalle comunità di Orsara e di Cerignola, quando si contano soltanto tre famiglie valdesi; nello stesso periodo si apre, in piazza XX Settembre, una sala di culto metodista, che chiude i battenti dopo la Prima guerra mondiale. Nel 1920 il valdismo si arricchisce di una famiglia svizzera e di una signora olandese, costrette, durante il fascismo, a ritornare in patria.

Nel 1930 le tre famiglie italiane si riducono a una sola perché due si trasferiscono nel nord. La famiglia rimasta riceve quindicinalmente la visita di un pastore e apre studi biblici, cui partecipano cattolici e perfino atei. In seguito, un giovane predicatore si unisce in matrimonio con una giovanetta evangelica della “Chiesa dei fratelli” e il valdismo cresce in prestigio. Negli anni 1938-39 la comunità foggiana diventa più numerosa per la confluenza di altre famiglie provenienti dal nord e da Orsara.

Dopo la Seconda guerra mondiale, la “Chiesa valdese” ha una pubblica sala di culto in via Fiume, 12, dalla quale, poi, si trasferisce nei locali di una chiesa sorella di via Tugini. Dal 1984 essa è ubicata in via Biondi. I suoi membri superano la trentina e appartengono a tutte le classi sociali<sup>29</sup>. Tuttavia, la Chiesa Valdese foggiana rimane attiva, come mostrano diverse iniziative, tra cui ricordo la recente organizzazione, nel 2019, di una conferenza intitolata “Valdesi, dalle Alpi alla Daunia”, durante la quale lo storico Marco Fratini ha raccontato le vicende relative alle comunità valdesi del Mezzogiorno d’Italia.

## 2. Il caso di Monteleone di Puglia

La cittadina di Monteleone di Puglia, in provincia di Foggia, è stata nei secoli passati al centro di importanti conflitti religiosi probabilmente per la sua posizione di centralità, essendo il punto di incrocio delle vie di collegamento tra la Campania e la Puglia, tra il Mar Tirreno e il Mar Adriatico, e perché è geograficamente ‘l’ombelico’ dell’Italia meridionale. Da Monteleone passavano anche la via Traiana e il regio tratturo della transumanza. Pertanto, le montagne dell’Appennino dauno nel tardo Medioevo erano divenute un luogo di ospitalità per i tanti perseguitati in fuga a causa della propria fede religiosa. Non è un caso che le autorità ecclesiastiche spesso si lamentassero che queste contrade fossero infestate da ‘eretici’. Una presenza di eretici (forse catari) è segnalata già nel 1269 quando fu istruita un’azione contro alcuni eretici dimoranti in varie parti del regno di Napoli. La presenza degli albigesi nel subappennino dauno in epoca angioina

---

a favore del protestantesimo nella loro gioventù, [...] oggi dovessero nuovamente andare a braccetto con i preti, rinunciare alle loro idee, ai loro principi e valori protestanti ed evangelici. A molti è parso un tradimento e un’assurdità evidente, per cui si sono rifiutati e si rifiutano di seguire i pastori su questa strada, disertando gli incontri c.d. ecumenici” (p. 97).

<sup>29</sup> Sulla Chiesa Evangelica Valdese di Foggia si veda A. Pinelli, *Vita di Foggia repubblicana. Crescita della libertà religiosa*, “La Capitanata” 23 (1986), Parte seconda, 7–12, pp. 129–130; C. Colafemmina, *Eretici in Capitanata*.

apri sicuramente la strada all'arrivo di ondate successive dalla Provenza di altri perseguitati dall'Inquisizione, alla ricerca di un posto isolato dove rifugiarsi e vivere in pace. È probabile che insieme ai catari siano arrivati anche i primi gruppi di valdesi – la cui identità spesso veniva confusa – incoraggiati anche dalla politica di Carlo d'Angiò che voleva favorire la colonizzazione delle aree interne spopolate con l'arrivo di nuovi artigiani e coltivatori dal Sud della Francia.

Per un lungo periodo i valdesi di Monteleone avevano convissuto senza problemi con la popolazione di religione cattolica, praticando una qualche forma di sincretismo, che non impediva loro di partecipare alla liturgia cattolica, o forse realizzando una specie di mimetismo. Fu qualche secolo dopo, nella seconda metà del Cinquecento che, con la Riforma protestante, cui i valdesi aderirono in blocco dopo il 1532, venne alla luce quella presenza acattolica a Monteleone, che turbò le autorità ecclesiastiche e le spinse a una dura repressione. La popolazione di Monteleone era collegata direttamente con Ginevra, da dove arrivavano predicatori e maestri spirituali, chiamati "barba". Il Santo Uffizio venne a sapere della presenza dei valdesi in Puglia solo a seguito della repressione seguita in Calabria delle comunità valdesi presenti in provincia di Cosenza, in quanto l'inquisitore scoprì un legame di scambio e di comunicazione tra le comunità provenzali della Puglia e quelle della Calabria. Il commissario del Santo Uffizio Rodriguez visitò Monteleone, considerato dalle autorità ecclesiastiche luogo di infezione di tutte le eresie e i suoi abitanti ostinati nell'errore e incorreggibili<sup>30</sup>. Molti furono i montelesoni arrestati e trasferiti a Roma per essere giudicati. Rodriguez parla in una lettera di 40 arresti compiuti a Monteleone nell'agosto 1564 e dell'ammissione di colpa. La resistenza alla repressione, in cui si distinsero le donne, non fu cruenta come in Calabria (dove si contarono centinaia di morti), perché in Puglia non si verificò una resistenza armata, però gli avvenimenti non furono meno devastanti. Molte famiglie scapparono a Ginevra e un'indagine negli archivi ginevrini potrebbe riportare alla luce i nomi delle famiglie che vi emigrarono in quel tempo da Monteleone. Carente o impossibile è l'accesso alle fonti documentarie a causa della distruzione che gli archivi angioini di Napoli hanno subito il 30 settembre del 1943 dall'incendio appiccato dall'esercito tedesco in ritirata.

Gli avvenimenti che videro Monteleone protagonista sono stati fino ad oggi poco analizzati. La repressione della riforma religiosa in questo paese ebbe in realtà conseguenze incalcolabili su tutta la storia successiva del Meridione d'Italia, rappresentando una pagina oscura della storia locale e nazionale che l'amministrazione comunale ha voluto e vuole riportare alla luce. Infatti, nell'ottica della valorizzazione delle proprie

---

<sup>30</sup> M. Scaduto in due studi ha pubblicato alcuni documenti riguardanti l'azione inquisitoria di Rodriguez contro gli abitanti di Monteleone: *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V). (1561-1566)*, "Archivium Historicum Societatis Jesu" 15 (1946), pp. 32-39; *Cristoforo Rodriguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563-1564*, "Archivium Historicum Societatis Jesu" 35 (1966), pp. 4-31.



origini storiche e del proprio territorio, il 7 agosto 2005 si è organizzato un convegno sul valdismo mediterraneo “Da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese: direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed età moderna”.

### 3. Per concludere

Alla luce di quanto si è brevemente esaminato sulla presenza dei valdesi in territorio dauno, emergono almeno tre aspetti che hanno caratterizzato questo movimento spirituale sin dalle sue origini: innanzitutto, un'esperienza particolarmente ampia dello spazio (determinata dalla loro condizione di diaspora e migrazione), cui è strettamente connessa una larghezza di veduta, un'ampia apertura mentale dei valdesi – non solo quelli pugliesi – che non a caso sono in prima fila da sempre nelle lotte politiche e sociali italiane<sup>31</sup> e, infine, la ricerca del continuo dialogo, un obiettivo che il movimento valdese esprime nell'annuale Settimana di Paghiera, come evidenzia bene anche il titolo *Dal conflitto alla comunione* del recente documento (2014) redatto dalla commissione luterana-cattolica sull'unità e la commemorazione comune della Riforma nel 2017, e come mostra visibilmente la *Via Crucis* realizzata da Filippo Pirro nella chiesa parrocchiale di Orsara: nella IX stazione, che raffigura la terza caduta di Gesù, all'ombra dei due campanili cattolici e valdesi si affrontano armati con armi improprie, croci, bastoni e forconi, manifestando la caduta dell'unità della Chiesa<sup>32</sup>.

A questo proposito, condivido le considerazioni di Arturo Cericola, secondo cui «il dialogo aperto, sincero, autentico tra le diverse confessioni religiose, cristiane e non, può e deve essere ricercato [...] non tanto per giungere a posizioni di sincretismo religioso, quanto per iniziare o sviluppare una conoscenza reciproca più profonda e autentica, senza pregiudizi [...] per l'elaborazione e lo studio di programmi di interventi e di aiuti materiali, concreti nel campo economico-sociale per i paesi e le aree arretrate e di sottosviluppo esistenti nelle varie parti del mondo»<sup>33</sup>.

### Bibliografia

- Anzivino A., *Teodorico Boscia. Storia di un prete contadino ad Orsara di Puglia*, Parma 2012.  
Audisio G., *Les “Vaudois”. Naissance, vie et mort d'une dissidence (XII–XVI siècles)*, Torino 2000.  
Barra F., *Chiesa e società in Irpinia dall'Unità al fascismo*, Roma 1978.

---

31 Cfr., in proposito, G. Audisio, *Un'altra cultura dello spazio? I valdesi nel Cinquecento*, [in:] *Valdesi da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese*, pp. 11–22 (p. 19).

32 A riguardo, si veda S. Ceglia, *Dal conflitto alla omunione*, “Il Sentiero” 19, VI (2014) 55, p. 2.

33 A.A. Cericola, *Il vento va, poi ritorna...*, pp. 66–67.

- Cavallotto S., *Valdesi*, [in:] *Dizionario storico tematico "La Chiesa in Italia"*, a c. di P.F. Lovison, I (*Dalle origini all'Unità nazionale*), Roma 2019, pp. 601–604.
- Cericola A.A., *Bagliori rossi su Cerignola: storia della comunità valdese locale dalle origini ai giorni nostri*, Manduria–Bari–Roma 2004.
- Colafemmina C., *Eretici in Capitanata*, [in:] *Atti del 12° Convegno Nazionale sulla "Preistoria–Protostoria–Storia della Daunia" (San Severo, 14–16 dicembre 1990)*, a c. di G. Clemente, San Severo 1991, pp. 195–206.
- Fratini M., *Gli stanziamenti valdesi nell'Italia meridionale (Calabria e Puglia); un fenomeno migratorio di carattere più economico che religioso*, [in:] *Valdismo e Valdesi di Calabria. Atti del Convegno (Catanzaro, 11–12 ottobre 1985)*, Cosenza 1988, pp. 5–22.
- Fratini M., *Fra le valli valdesi e il Subappennino dauno. Itinerari della predicazione e della storiografia alla vigilia della Riforma* [in:] *Valdesi da Monteleone di Puglia a Guardia Piemontese. Direzioni di ricerca storica tra Medioevo ed Età Moderna* a c. di M. Fratini, A. Tortora, Angri 2009, pp. 25–38.
- Gonnet G., *C'erano Valdesi in Puglia nel tardo Medioevo?*, "Quaderni dell'Istituto di Scienze Storico-Politiche, Facoltà di Magistero, Università degli Studi di Bari" I (1980), pp. 267–292.
- Gonnet G., *Provenzali \*e franco-provenzali in Daunia: riflessioni su alcune ipotesi di lavoro*, "Novel Temp" 24–25 (1985), pp. 29–34.
- Lupo I., *100 anni di ricordi – Comunità valdese di Cerignola 1906–2006*, Cerignola 2008.
- Melillo M., *I francoprovenzali di Capitanata*, Manfredonia 1978.
- Merlo G.G., *Una recente sintesi di storia dei "Poveri di Lione"*, [in:] G.G. Merlo, *Valdesi e valdismi medievali*, II (*Identità valdesi nella storia e nella storiografia. Studi e discussioni*), Torino 1991.
- Merlo G.G., *Valdo. L'eretico di Lione*, Torino 2010.
- Prisco A., *Chiesa evangelica valdese. 113 anni di testimonianza ad Orsara di Puglia*, "Il Sentiero" 19, VI (2014) 55.
- Rivoire P., *Les Colonies Provençales et Vaudoises de la Pouille*, "Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise" 19 (1902), pp. 48–59.
- Scaduto M., *Cristoforo Rodriguez tra i valdesi della Capitanata e dell'Irpinia, 1563–1564*, "Archivium Historicum Societatis Jesu" 35 (1966), pp. 4–31.
- Scaduto M., *Tra inquisitori e riformati. Le missioni dei gesuiti tra i Valdesi della Calabria e delle Puglie. Con un carteggio inedito del Card. Alessandrino (S. Pio V). (1561–1566)*, "Archivium Historicum Societatis Jesu" 15 (1946), pp. 1–76.
- Tortora A., *I Valdesi nel Mezzogiorno d'Italia. Una breve storia tra Medioevo e prima età moderna*, Roma 2017.
- Tortora A., *Presenze valdesi nel Mezzogiorno d'Italia (Secoli XV–XVII)*, Salerno 2004.
- Velluto S., *Valdesi d'Italia* (1a ed. 2003), Casale Monferrato 2008.

#### CYTOWANIE

C.C. Berardi, *La presenza dei valdesi nel territorio dauno*, Studia Paradyskie 34 (2024), s. 29–42,  
DOI: 10.18276/sp.2024.34-02.

## Domenico Defilippis

Università degli Studi di Foggia  
domenico.defilippis@unifg.it  
ORCID: 0000-0002-6554-5410

# Umori preriformistici in un umanista meridionale: Antonio Galateo

## Przedreformacyjne nastroje u południowego humanisty: Antonio Galateo

### STRESZCZENIE

W twórczości Antonio De Ferrariis Galateo, pontyjskiego akademika, można zidentyfikować precyzyjną pozycję autora wobec religii i aparatów kościelnych. W *Exposition of the Pater noster*, w *Eremita*, w *De situ Iapygiae* i w epistolario najbardziej znany humanista Apulii pokazuje swoją skłonność do religijności, która jest bardziej niż szacunkiem dla Ewangelii, i otwarcie potępia zachowanie wysokich hierarchów Kościoła, ponieważ wydają się oni lekceważyć przesłanie Chrystusa. Jego stanowisko jest bardzo zbliżone do stanowiska Erazma z Rotterdamu i antycypuje niektóre motywacje, które doprowadziły do reformacji luteranńskiej, chociaż Galateo nigdy nie odrzuca supremacji i ortodoksji Świętego Kościoła Rzymskiego. Jego myśl stanowi wyjątkowe świadectwo tej *devotio moderna*, która miała zyskać niemałą liczbę zwolenników nawet w południowych Włoszech.

### SŁOWA KLUCZOWE

renesans, reformacja, Królestwo Neapolu, Antonio De Ferrariis Galateo, Erazm z Rotterdamu

## Pre-reformist sentiments in a southern humanist: Antonio Galateo

### ABSTRACT

In the production of Anthonio De Ferrariis Galateo, academic pontaniano, is possible to individualize a precise position of the author towards the religion and the ecclesiastical apparatuses. In the *Exposure of the Pater noster*, in the *Hermit*, in the *De situ Iapygiae* and in the epistolario, the most known humanist in Puglia shows to slant for a religiousness that he am respectful extremely of the dictated evangelical and he openly condemns the behaviors of the tall hierarchies of the Church, since they seem disattendere the message of the Christ. Its positions are revealed a great deal next to those of Erasmo da Rotterdam and they anticipate some of the motivations that would have brought to the Lutheran reform, although

Galateo never refuses the supremacy and the orthodoxy of Saint Roman Church. Its thought constitutes an unusual testimony of that modern devotio, that would also have received not little succession in the southern Italy.

## KEYWORDS

Renaissance, Reformation, Kingdom of Naples, Antonio De Ferrariis Galateo, Erasmo da Rotterdam

Il 22 novembre del 1517 moriva a Lecce Antonio Galateo<sup>1</sup>, poco meno di un mese prima sulla chiesa di Wittemberg venivano affisse le 95 tesi di Martin Lutero. I due eventi, così geograficamente lontani tra loro, sono invece correlati dalla comune esigenza, variamente avvertita, tendente ad auspicare e a promuovere, sia pur con mezzi del tutto diversi, un radicale cambiamento dell'atteggiamento fino ad allora tenuto dalle gerarchie ecclesiastiche. Il Galateo dava voce a un diffuso sentire di improcrastinabile necessità di rinnovamento dei quadri dirigenti della Chiesa, chiedendo ripetutamente e ostinatamente un ritorno alla pratica del dettato evangelico, ampiamente disatteso, foss'anche per diverse strategie di governo, quantomeno dai più recenti successori di Pietro. Giulio II aveva impostato il suo pontificato sull'opportunità di estendere e consolidare il potere temporale ecclesiastico contando inevitabilmente sull'uso indiscriminato delle armi, ponendosi in certo qual modo sulla linea già inaugurata da Alessandro VI<sup>2</sup>; Leone X aveva voluto esibire, fin dall'atto della sua elezione, una proterva vocazione alla pace, intercettando così l'aspettativa di un papa che avrebbe ristabilito, insieme col primato della cultura, anche la priorità di una sorta di pacificazione universale, nel segno in questo caso di un'emulazione della *pax Augustea*, che ovviamente non marginalizzava la lotta contro i tradizionali avversari della fede, ché anzi veniva vieppiù sovvenzionata e incentivata, né l'accorta azione diplomatica intrattenuta con gli stati regionali italiani

1 Sulla figura dell'umanista salentino si rinvia a A. Iurilli, *De Ferrariis (Antonio dit Galateo) (1446/8–1517)*, [in:] *Centuriae Latinae II. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières. A la mémoire de M.-M. de la Garanderie*, a c. di C. Nativel, Ginevra 2006, pp. 265–272, nonché alla scheda bio-bibliografica premessa da F. Tateo alla pubblicazione di alcune epistole galateane (*Ad Mariam Lusitanam De hypocrisi; Ad Accium Sincerum De situ terrarum, Ad illustre dominam Bonam Sforciam; Ad Chrysostomum De Prospero Columna et de Ferramusca; Ad Chrysostomum De pugna tredecim equitum*) nel volume *Puglia Neo-Latina. Un itinerario del Rinascimento fra autori e testi*, a c. di F. Tateo, M. de Nichilo, P. Sisto, Bari 1994, pp. 19–30 e a quella che accompagna la pubblicazione di un *excerptum* dall'*Esposizione del "Pater Noster"*, [in:] *La prosa dell'Umanesimo*, introduzione e c. di F. Tateo, Roma 2004, pp. 207–210.

2 Per i pontificati del Della Rovere e del Borgia cfr. *Metafore di un pontificato. Giulio II, 1503–1513. Atti del Convegno (Roma, 2–4 dicembre 2008)*, a c. di F. Cantatore, M. Chiabò, P. Farenga, M. Gargano, A. Morisi, A. Modigliani, F. Piperno, Roma 2010; *Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI. Atti del convegno (Bari–Monte Sant'Angelo, 22–24 maggio 2000)*, a c. di D. Canfora, M. Chiabò, M. de Nichilo, Roma 2002; *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convegno (Città del Vaticano–Roma, 1–4 dicembre 1999)*, a c. di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Roma 2001, e ai rimandi bibliografici che corredano i singoli contributi degli Atti.

e con le grandi potenze straniere<sup>3</sup>. Anche quel timido processo di rinnovamento delle strutture ecclesiastiche propiziato dal Della Rovere subiva una brusca e inattesa battuta d'arresto, dal momento che altri erano gli interessi che muovevano l'azione del pontefice medico: riattivare la grandezza della Roma imperiale, recuperandone e rilanciandone i fasti e la indiscussa potenza mediante l'universalità della Chiesa di Roma, lungo un tracciato che lo vedesse, così come prima lo era stato il padre Lorenzo, non solo perfetto garante degli equilibri tra gli stati nazionali italiani, ma anche fautore di un più ampio riassetto della situazione europea, ove le grandi potenze del continente non mancavano di rinnovare i propri appetiti espansionistici, laddove il pontefice tentava invece di ripristinare l'influenza del papato nella Penisola e di recuperare i perduti possedimenti ecclesiastici; fiero sostenitore di un rinnovato impegno nella difesa dei confini cristiani, sovvenzionò le imprese portoghesi sullo scacchiere orientale e tentò di promuovere un'ennesima crociata contro il Turco<sup>4</sup>.

Ma se questa è, in estrema sintesi, la situazione che si venne a profilare ai tempi del dissenso manifestato da Lutero, nei confronti del quale solo negli estremi anni del suo pontificato Leone X assunse una decisa posizione di condanna, non prima però di essersi a sua volta garantito l'appoggio di Carlo V e di aver ristabilito, in funzione antifrancese, l'asse papato-impero, gli anni precedenti a quella faticosa data sono altresì importanti per comprendere il clima nel quale poi, in Germania, sarebbe esplosa la dura contestazione luterana, fomentando, anche in Italia, posizioni che, nel successivo clima controriformistico, sarebbero state definite eretiche *tout-court*. È in tale ambito cronologico, tra la fine del secolo XV e il primo decennio del XVI, che si dipana il massimo sforzo profuso dal Galateo nell'impegno letterario, frutto di una instancabile meditazione sull'agire dell'uomo e di una risoluta vocazione etica, che vede il medico di professione, quotidianamente indaffarato nel curare i corpi dei suoi pazienti, ambire al risanamento di un corpo sociale disperatamente malato e apparentemente refrattario e sordo a qualunque richiamo di sensata convivenza civile<sup>5</sup>.

---

3 Sull'azione svolta dal pontefice e sulle aspettative legate alla sua azione di governo si rinvia ai classici studi di D. Gnoli, *La Roma di Leon X*, a c. di A. Gnoli, Milano 1938; G. Roscoe, *Vita e pontificato di Leone X*, Milano 1816; L. von Pastor, *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513–1534)*, [in:] Id., *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, trad. it. di A. Mercati, IV, 1: *Leone X*, Roma 1926; J.F. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore–London 1983, e ai recenti contributi raccolti nel volume *Leone X. Finanza, mecenatismo, cultura. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2–4 novembre 2015)*, a c. di F. Cantatore, C. Casetti Brach, A. Esposito, F. Frova, D. Gallavotti Cavallero, P. Piacentini, F. Piperno, C. Ranieri, Roma 2016.

4 Cfr. D. Defilippis, *Un elefante alla corte papale: Annone e Aurelio Serena*, [in:] *Leone X. Finanza, mecenatismo, cultura*, pp. 581–613.

5 Cfr. I. Nuovo, D. Defilippis, "Libertas" e 'isonomia' nella riflessione etico-politica di Antonio De Ferrariis Galateo, [in:] *Il concetto di libertà nel Rinascimento. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi dell'Istituto di Studi umanistici "F. Petrarca" (Chianciano Terme – Pienza, 17–20 luglio 2006)*, a c. di L. Secchi Tarugi, Firenze 2008, pp. 166–176.

È lo scienziato che veste i panni del filosofo, e non a caso filosofo e medico ama definirsi l'umanista salentino in un uso direi dittologico dei due termini, ma non per questo, almeno nel suo caso, improprio. Se l'accesso alla professione medica era abilitato dalla laurea in medicina conseguita a Ferrara, l'appellativo di filosofo era fondato sull'ampia conoscenza dei grandi pensatori dell'antichità, da Aristotele a Platone a Cicerone, solo per citare quelli da lui più frequentati, tuttavia messi alla prova e temprati nelle loro asserzioni dal confronto con le coincidenti posizioni espresse nei testi sacri e nelle scritture dei Padri della Chiesa, e di almeno tre su tutti: Tommaso, di cui Galateo si dichiara fervidamente devoto ("El beato Tomasi de Aquino, devoto mio"<sup>6</sup>), Agostino e Girolamo:

Galatheo, homo sexaginario, chi so' invecchiato in la lettione de li dui prelati antistiti de la sapientia, Platone et Aristotile, in la lettione del Vecchio et Novo Testamento et del beato Hieronymo et Augustino, non perduto lo tempo alle curiose questioni de la theologia che hogie è in uso<sup>7</sup>.

Necessaria la denuncia di quest'intima e imprescindibile connessione, che è a fondamento della riflessione galateana, tra *auctores* pagani e cristiani, per accostarsi alla sensibilità e alla religiosità dell'umanista, quale si palesa tra l'altro nel *Pater noster* (1507–1509)<sup>8</sup>, la cui esposizione è invariabilmente condotta sull'accordo del duplice registro, pagano e cristiano, un modello di approccio esegetico che sarebbe stato recepito e adottato dal duca di Nardò Belisario Acquaviva, allievo dell'umanista, nel suo commento alla medesima orazione offerto a Leone X, in cui tuttavia la esuberante carica polemica del dettato galateano è del tutto depotenziata, affidandosi il nobile letterato più all'usuale registro esegetico-dottrinale della tradizione patristica e teologica, che a quello omiletico, scabroso e scomodo, dall'evidente connotazione socio-politica privilegiato

- 
- 6 A. Galateo, *Esposizione del "Pater noster"*, [in:] *La Giapigia e varii opuscoli di A. De Ferrariis detto il Galateo* (in *Collana di opere scelte edite e inedite di scrittori di Terra d'Otranto*, a c. di S. Grande, Lecce 1867–1871, Vol. IV, pp. 145–238, e XVIII, pp. 5–104: IV, p. 222); ma per il commento a *Adveniat regnum tuum* si rinvia all'edizione fornita da F. Tateo in *La prosa dell'Umanesimo*, pp. 211–245. Si veda anche la testimonianza presente nel *De nobilitate*: "Nec Thomam meum, quem ego admiror et colo; nam is, abdicata nobilitate, sumpta vili toga, contempto avorum parentumque stemmate, in mendicum conversus, optime ac sancte philosophatus est", A. Galateo, *De nobilitate*, a c. di G. Di Pierro, [in:] *Puglia Neo-Latina*, p. 126.
- 7 A. Galateo, *Dall'Esposizione del "Pater noster"*, a c. di F. Tateo, [in:] *La prosa dell'Umanesimo*, p. 231.
- 8 Per l'*Esposizione del "Pater Noster"* cfr. in particolare F. Tateo, *Diagnosi del potere nell'oratoria di un medico*, [in:] *Chierici e feudatari nel Mezzogiorno*, Bari–Roma 1984, pp. 3–20; L. Miele, *Moralismo e utopia nell'"Esposizione del Pater" del Galateo*, "Esperienze letterarie" 2 (1977), pp. 76–87; A. Iurilli, *L'Esposizione del "Pater noster" di Antonio Galateo. Note per un'edizione critica*, "Quaderni" dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale, 1 (1984), pp. 53–73; Id., *Problemi lessicali nell'Esposizione del "Pater noster" di Antonio Galateo*, "Lingua e Storia in Puglia" 9 (1980), pp. 45–58; Id., *Coordinate cronologiche dell'Esposizione del Pater noster di Antonio Galateo*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana" 508 (1982) 159, pp. 536–550; Id., *Latino e volgare nell'Esposizione del "Pater noster" di Antonio de Ferrariis Galateo*, [in:] *Acta Conventus Neo-latini Hafniensis. proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies (Copenhagen 12 August to 17 August 1991)*, a c. di R. Schnur, New York 1994, pp. 507–516; Id., "Addenda filologica" alla storia di un geonimo nell'opera volgare di Antonio Galateo, [in:] *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, 3 voll., Padova 1997, Vol. 2, pp. 1123–1143.



invece dall'umanista<sup>9</sup>. Una religiosità profonda e complessa quella del Galateo, che trova il suo humus primordiale nell'ostentata esibizione delle origini greche e segnatamente nella discendenza da dotti sacerdoti greci, caratteri etno-antropologici che tuttavia non inducono il letterato leccese a chiamarsi fuori dalla chiesa latina, cui invece ribadisce l'appartenenza e la condivisione dei dogmi, ma piuttosto a operare una netta distinzione tra le pratiche dell'apparato ecclesiastico romano, che assai spesso disattende il messaggio evangelico, e il pieno rispetto di quest'ultimo invece da parte dei religiosi greci del Salento<sup>10</sup>. La contrapposizione è emblematicamente condotta ponendo a confronto i comportamenti e le azioni dei monaci appartenenti ai più noti, blasonati e potenti ordini ecclesiastici e la 'greca' semplicità di vita dei monaci basiliani<sup>11</sup>. Modellando il suo linguaggio su quello di Girolamo, esplicitamente citato, Galateo rampogna i primi accusandoli di ostentazione, superstizione e ipocrisia, che – dice – “riempie le regge non meno delle cellette dei monaci”<sup>12</sup>; e, con sferzante ironia, ne evidenzia i vizi che ne contaminano irreparabilmente l'immagine e ne segnalano la distanza dall'antica osservanza alla regola, anche di coloro che ricoprono cariche elevate:

Ma che saglieno in carrega certi sacchi de pane, certi utri de vino, infetti de mille passioni: frate Bramoso, frate Benigno, frate Pacifico, frate Avido, frate Su [...], frate Genna de Dio, frate Cipolla et frate Grifone, et quello matto frate Francesco chi, dopo che havea pieno lo sacco de vino

- 
- 9 Cfr. D. Defilippis, *Introduzione* a Belisario Acquaviva d'Aragona, *Esposizione del Pater noster. Testo volgare e latino*, introduz., ediz. critica e note a cura di D. Defilippis, premessa di C. Lavarra, prefaz. di F. Tateo, Galatina 2016, pp. XXI e sgg.
- 10 Cfr. D. Defilippis, *Introduzione* ad A. De Ferrariis Galateo, *La Iapigia (Liber de situ Iapygiae)*, prefaz. di F. Tateo, introduz., testo, traduz. e note a cura di D. Defilippis, Galatina 2005, pp. XI e sgg.
- 11 “Non posso fare che non lauda in questo la greca semplicità, che ha un solo ordine de sacerdoti, una sola religione del gran Basilio. La latina vanità omne di trova ordini novi et novi habiti et nove fantasie de vivere, come se per una sola religione non se potesse intrare al Regno de Dio: *unus Deus, una fides*. Ad che tante varietati de septe, che hanno ormai condotta la fede nostra a seditione et fattione, come li Guelfi et Gibellini?”, Galateo, *Dall'Esposizione del "Pater noster"*, p. 232, ma sulla polemica antifratesca vd. anche poco oltre, ivi, p. 235.
- 12 “Tu regulum veritatis studere doce, non ostentationi, religioni, non superstitioni, rectae et apertae vitae, non hypocrisi, cuius alta palatia non minus quam monachorum cellulae plena sunt”, A. De Ferrariis, dit Galateo, *De educatione (1505)*, texte établi et introduit par C. Vecce, traduction française de P. Tordeur, notes de C. Vecce et P. Tordeur, préf. de P. Jodogne, Lovanio 1993, §62, p. 122: una moderna traduzione italiana dell'opera galateana è stata di recente approntata dallo stesso curatore dell'edizione critica cit.: A. De Ferrariis Galateo, *De educatione*, a c. di C. Vecce, Lecce 2016, in cui il luogo ricorre a p. 46; “Hypocrisis humanam omnem perturbat atque inquinat societatem. Neque eam tantum in principum sacerdotum amplis aedibus et Pharisaeorum monachorumque cellulis habitare putemus...”, A. De Ferrariis Galateo, *Ad Mariam Lusitanam "De hypocrisi"*, [in:] Id., *Epistolae*, a c. di F. Tateo, in *Puglia Neo-Latina*, pp. 32–58: 56: l'epistola si conclude (ivi, p. 58) con la citazione di due sentenze tratte dalle *Epistole* di Girolamo (125, 5 e 52, 17, 2), la seconda delle quali è, forse non per pura coincidenza, utilizzata anche da Erasmo nell'*Adagio* 1140 della Centuria 12 per giustificare la sua libertà di critica ai comportamenti di “vescovi, teologi e governanti”, gli stessi obiettivi della polemica galateana: cfr. Erasmo da Rotterdam, *Adagi. Testo latino a fronte*, a c. di E. Lelli, Milano 2013, p. 1046. Sull'organizzazione e la finalità dell'epistolario dell'umanista cfr., oltre Galateo, *Epistolae*, pp. 19–30, I. Nuovo, “*Philosophia magistra vitae*”: la missione del *sophós* nelle *Epistole* di Antonio Galateo, [in:] Ead., *Otium et negotium. Da Petrarca a Scipione Ammirato*, Bari 2007, pp. 179–219.



la sera, tutta la notte li pareva disputare, luttare et combattere con li diavoli, et dicea milli novelle de le anime tormentate allo inferno<sup>13</sup> [...] Dice il Poeta [Verg. *Aen.* 6, 661]: “Quique sacerdotes casti, dum vita manebant”. Volesse Dio che fossero tali ogie i nostri Sacerdoti, li quali legono li precepti de Cristo, ma ni danno exemplo de omne avaritia et de omne inhonestà<sup>14</sup>.

È in questo contesto, in questo affastellamento di vizi, emblematicamente sintetizzati nelle ben note figure letterarie, boccacciana e masucciana, di frate Cipolla e di fra Nicolò, qui detto ‘Grifone’ perché protagonista della novella sulle ‘brache di san Griffone’<sup>15</sup>, che, migrando dagli ordini frateschi, la critica del Galateo approda alle più alte gerarchie ecclesiastiche, ed è critica costruttiva e non sterile polemica, non improduttiva e beffarda o ironica nota di costume, sia pur non immune da una certa visione moraleggiante, nel solco di una consolidata tradizione letteraria che dall’età medievale era approdata alla letteratura anticuriale quattrocentesca. La *pars destruens* prelude alla pressante esigenza di una ridefinizione non tanto del ruolo della Chiesa di Roma in ambito dottrinale, in cui pur si auspica una piena riconciliazione con la Chiesa scismatica greco-ortodossa, quanto riguardo ai compiti istituzionali che le sono stati affidati dal Cristo, alla missione che è chiamata a compiere di guida e di buon pastore dei propri fedeli. Ecco allora che la censura non può non estendersi al successore di Pietro e anzi, in un allusivo e intrigante gioco satirico di matrice luciana, a Pietro stesso nel dialogo *Eremita* (1496-1498)<sup>16</sup>, in cui emerge, in tutta la sua *vis polemica*, l’esecrazione per le condizioni della Chiesa al tempo di Alessandro VI, condizione che tuttavia, come ricordavo all’inizio, non aveva fatto registrare sostanziali cambiamenti di rotta nel corso dei successivi pontificati di Giulio II e di Leone X, al di là, nel caso del papa mediceo, di un puro *maquillage* di facciata, con l’aggravante che, per l’aumentato costo delle spese riconducibili in massima parte alla prodigalità ‘neoimperiale’ e alla fascinosa ricerca di fasto, di consenso e di magnificenza del pontefice, era stato necessario potenziare ulteriormente quel sistema della scandalosa compravendita delle indulgenze, causa scatenante della dura presa di posizione di Lutero. Si tratta tuttavia di una prassi né menzionata, né partecipata dal Galateo, che mai accenna all’esistenza del purgatorio e di conseguenza alla possibilità data ai vivi di ‘acquistare’ sconti di pena a vantaggio dei defunti. Appare chiaramente nell’*Eremita*, ma anche nell’*Esposizione del Pater noster*, che l’aldilà è composto solo da paradiso e inferno, i luoghi dell’eterna beatitudine o dell’eterna sofferenza, per cui l’uomo o si salva o si dannà: ad essi Dio assegna,

---

13 Galateo, *Dall’Esposizione del “Pater noster”*, p. 230.

14 Galateo, *Esposizione del “Pater noster”*, p. 91.

15 Cfr. S.S. Nigro, *Le brache di san Griffone. Novellistica e predicazione tra Quattro e Cinquecento*, Roma–Bari 1989.

16 Cfr. le *Introduzione* di S. Valerio premesse ad A. Galateo, *Eremita*, a c. di S. Valerio, Bari 2004 e Antonio Galateo, *Eremita*, a c. di S. Valerio, Roma 2009: nelle citazioni che seguono si rinvia al paragrafo dell’edizione critica e alle pagine della precedente edizione corredata di traduzione italiana.

dopo aver giudicato; e gli stessi sacerdoti, con le loro pratiche non certo sempre trasparenti e ligie alla giustizia divina, “mandano li omini a lo Paradiso e allo Inferno”<sup>17</sup>. *Tertium non datur*, forse perché non v'è esplicita menzione del purgatorio nella sacre scritture ed esso, come ci insegna Le Goff, è un'invenzione medievale<sup>18</sup>; vero è che né l'angelo custode, il demone buono, né Pietro, per porre fine alla disputa, propongono al demone cattivo<sup>19</sup> una soluzione di compromesso: dal momento che l'eremita si è macchiato di alcune colpe, non necessariamente gravissime, potrebbe accedere al paradiso dopo un periodo di purgazione, ma tale pur praticabile *escamotage* non è contemplato nell'universo religioso galateano, tant'è che alla fine il sant'uomo, ingiustamente accusato e vilipeso, si salva solo per l'intervento misericordioso della Vergine Maria.

Nella dedicatoria del dialogo al vescovo di Lecce, Antonio Tolomei, già si materializzavano i temi poi sviluppati nel commento al *Pater noster* e nell'*Epistolario*, cui si è in parte accennato, e tutto il disagio per una situazione di insostenibile crisi della Chiesa, quando la si fosse confrontata con la purezza, l'integrità e la coerenza evangelica della Chiesa delle origini, in una sorta di progressivo degrado della stessa, che aveva maturato al suo interno scismi, come quello con i cristiani d'Oriente, odi e lotte fratricide, atteggiamenti improntati all'appagamento dei beni terreni (“I monaci vivono in celle d'oro, mangiano grosse oche, fagiani e pesci pregiati”<sup>20</sup>) e un'incomprensibile attitudine a premiare i malvagi e a non difendere i buoni e i più deboli socialmente. E già in questa sede precocemente e profeticamente Galateo stigmatizzava la nefandezza del ricorso all'uso politico della eresia, questione cruciale su cui si sarebbe più ampiamente soffermato

17 “Un altro dubbio non minor che l'altri, dà scandalo alle menti non bene istruite e firmate ne la virtù, ché vedemo ne li tempi nostri non pochi [...] de quelli che fanno et disfano li sacri canoni, che mandano li omini a lo Paradiso o allo Inferno, chi teneno le chiavi de lo cielo”, Galateo, *Esposizione del “Pater noster”*, pp. 222–223.

18 J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.

19 Le due figure, dell'angelo e del demone, sono presenti anche nell'*Esposizione del “Pater noster”*, ove, come chiarisce l'autore, esse simboleggiano la ragione e l'appetito, in perenne conflitto tra loro, cioè le componenti razionale e concupiscente dell'animo umano, che indirizzano verso il bene o il male e perciò conducono alla salvezza o alla perdizione eterna: “Questi son forse quelli, chi li antiqui chiamavano calodaemones, et cacodaemones. Credo, che li Philosophi de le genti intendiano la ragione et lo appetito, et questo forse volea dire Aristotile nel primo di la *Ethica*, che nella anima son dui parti, l'una rationale, et l'altra senza ragione, et assimiglia queste passioni di la anima alle passioni di lo corpo le quali son più manifeste”, Galateo, *Esposizione del “Pater noster”*, p. 95.

20 “Monachi in auratis cellulis habitant, pingues anseres et phasides aves et laudatos pisces vorant. Plures eorum qui ad monasterium transmigrarunt aut illud ut asilum petierunt aut, quoniam nati in paupere tuguriolo, ut dives Hieronymus ait, vix ventrem pane ordaceo aut milio implebant; at nunc similam et mellam fastidium”, Galateo, *Eremita* 14, p. 27: il luogo di Girolamo (*Hier. Ep.* 52, 6) ricorre anche nel *De hypocrisi*, p. 50, e, a supporto della più circostanziata condanna degli uomini di chiesa (su cui peraltro l'autore si dilunga nei successivi paragrafi 12 e sgg.), nelle epistole *Ad Franciscum Caracciolum* de beneficio indignis collocato (“...sacerdotes non minus gulae quam ambitioni, libidini et avaritiae studentes...”) e *Illustri Aquevivo Antonius Galateus*, [in: A. De Ferrariis Galateo, *Epistole*, ediz. critica a c. di A. Altamura, Lecce 1959, rispettivamente a pp. 19 e 189.

nel corso del dialogo (“quando non trovano alcuna colpa, allora [...] ci accusano di essere eretici”<sup>21</sup>), e del ricorso alle pretestuose dispute dottrinali, divenute strumenti divisivi del popolo di Dio, ormai dimentichi gli ecclesiastici della centralità della fede, che, nell’applicazione dell’insegnamento del Cristo, avrebbe dovuto ricompattare e non scompaginare la folla dei credenti<sup>22</sup>. Pragmaticamente e direi con l’acuto occhio dello scienziato e del medico, l’umanista individuava precocemente i sintomi di una malattia degenerativa e machiavellianamente<sup>23</sup>, in nome dell’assoluto e inderogabile dovere del cristiano e del filosofo di anteporre ad ogni altro il parametro della veridicità, denunciava le cause di quel disagio e coerentemente sottoponeva a giudizio colui che, in quanto successore di Pietro, era istituzionalmente investito del compito di attuare e far attuare il dettato evangelico, esercitando costantemente, sull’esempio divino, la misericordia e non fomentando rancori e disprezzo. La dichiarazione del primato della verità, assai ricorrente nella scrittura galateana<sup>24</sup>, è, in questa occasione, affidata all’autorevole pronunciamento di san Tommaso, il quale, rivolgendosi all’eremita, così lo avverte:

Amico mio, la verità è amara e odiosa per i mortali. Tu che hai un animo sincero e parli liberamente [...]. Tu hai detto la verità: da ciò ti verranno due mali, che avrai costoro duri nemici e avrai fama di bugiardo, perché nessuno presterà fede a te, contro tanti grandi uomini o, se te la presterà, lo farà dissimulando e riterrà che, se anche hai parlato dicendo il vero, tuttavia hai parlato male<sup>25</sup>.

Nel sistema parodico del dialogo, che attiva un capovolgimento dei ruoli, l’accusato è l’eremita, ma di fatto è il suo accusatore, Pietro, il quale sostiene e incalza le fragili motivazioni addotte dal demone malvagio producendo come testimoni d’accusa

21 “Si recte vivimus, si pie Deum et sine animi superstitione colimus, si neminem laedimus, si nihil furamur, si nostra largimur, haereticos nos appellas, o senex. [...] In quae tempora devenimus: cum nullum crimen inveniunt, tum, si a nobis cognosci dolent, haereseos nos accusant”, Galateo, *Eremita* 273; 275, pp. 126–129.

22 Cfr. la nota 11.

23 Tra l’altro ricorre anch’egli, ancor prima del Segretario fiorentino (*Principe*, XVIII, 7), al topos ciceroniano (*De officiis*, I, 14) della volpe e del leone, per connotare i caratteri del potere principesco, ma sottolineando, come Cicerone, la di gran lunga maggior pericolosità e nefandezza dell’astuzia, dell’inganno e della simulazione, costantemente praticate in politica e riconducibili all’immagine della volpe, che non della forza: “Mille volte è manco mala la valentia, et la forza, che non la fraude, astucia, et simulacione. L’uno è costume di leone, l’altro di volpe. Dice Tullio, che quello del leone è più naturale all’ homo, che non quello di la volpe”, Galateo, *Esposizione del “Pater noster”*, p. 79.

24 Cfr. Nuovo, “*Philosophia magistra vitae*”, pp. 233 e sgg; Ead., “*Institutio principis*” e *ideale principesco in una corte meridionale: Belisario Acquaviva, Duca di Nardò, e Antonio Galateo*, [in:] *Territorio e feudalità nel Mezzogiorno rinascimentale. Il ruolo degli Acquaviva tra XV e XVI secolo*, a c. di C. Lavarra, Galatina 1995, Vol. 1, pp. 73–86.

25 “Amara et odiosa est, o amice, mortalibus veritas. Tu, cui sincerus est animus et sermo liber, si assentari nescis, saltem tacere disce; si neutrum feceris, poenas habebis. [...] Tu vera narrasti: ex hac re, duo tibi accident mala quod et hos duros hostes habebis et viri mendacis nomen assequeris, quoniam nemo tibi contra tantos proceres adhibebit fidem, vel, si adhibebit, dissimulabit tamen; et te, etsi vere, tamen male locutum censebit”, Galateo, *Eremita* 347–348, pp. 152–153.

una innumerevole turba di evangelisti, padri della chiesa e personaggi dell'antico testamento, a subire il processo, che svela inganni, macchinazioni, depravazioni della struttura ecclesiastica, divenuta ormai, sotto la guida di un siffatto pontefice, organizzazione autoreferenziale, al pari di una qualsiasi struttura politica laica, e ben lontana, quindi, dal perseguire la missione affidatale dal Cristo:

Un tempo erano di ferro le chiavi che hai, ora sono d'oro. Muovono le guerre, turbano la cristianità e, come si dice in giro, sconvolgono dalle fondamenta la nostra fede; a queste l'intero mondo non basta più come preda. Avevi vesti da marinaio, ora sono di porpora e di oro. Avevi appena un berretto per coprirti il capo e ora vai in giro ornato di una corona tempestata di gemme. Mangiavi legumi senz'olio, conditi solo con un po' di sale e ora invece i profumi delle tue cucine salgono fino al cielo. [...] questo Pontefice [...] pensa solo ai piaceri della carne, non alla contemplazione<sup>26</sup>.

Un rapporto quindi con Alessandro VI improntato ad aperto dissenso e ad esplicita condanna. Verrebbe da chiedersi se questo atteggiamento mutasse con la morte del pontefice, nel 1503, e con la salita al soglio di Pietro di Giulio II, al quale il Galateo indirizzava una vibrante epistola accompagnatoria del dono di un esemplare greco della *Donazione di Costantino*. Carlo Vecce, credo a giusta ragione, fa risalire la missiva ai primi anni del pontificato del Della Rovere: diversamente risulterebbe stridente l'elogio rivolto dall'umanista a colui che avrebbe restituito pace e tranquillità all'Italia e ai Paesi stranieri, al punto da far ritenere che solo sotto di lui finalmente la giustizia fosse tornata in terra<sup>27</sup>. Le azioni intraprese dal bellicoso Giulio sarebbero state infatti di tutt'altro segno, nel prosieguo del suo pontificato, sicché forse si tratta, più che altro, di un auspicio, quale quello affidato al *De educatione*, databile al 1505, in cui l'umanista si augurava (*speramus*) che un papa italiano potesse riparare agli ingenti danni procurati dal suo 'barbaro' predecessore (*barbarus papa*)<sup>28</sup>: il graffiante libello erasmiano dello *Iulius exclusus e coelo*, redatto immediatamente dopo la scomparsa del Della Rovere, tra il 1513 e i 1514, e modellato

26 "Ferrae erant quondam istae, quae geris, claves, nunc aureae sunt. Istae bella movent, istae christianam rem publicam perturbant, istae, ut publica vox est, fidem nostram penitus evertunt, istis totus orbis non sufficit in praedam. Nauticae tibi erant vestes, nunc purpureae et auratae. Vix habuisti unquam pileum ut caput tegeres ac nunc gemmata corona incedis ornatus. Oluscula cenitabas sine oleo sale tantum aspersa, at nunc nidores culinarum tuarum caelum ascendunt. [...] nam eorum quae diximus nihil prorsus intellegit (*scil. hic Pontifex*), ventri tantum serviens, non contemplationi", *ivi*, 66; 122, pp. 44–47; 68–69.

27 "Tu enim principes et romanos pontifices omnes superasti aut certe nullis es inferior: summum enim rerum humanarum quem tenes gradum magnitudine excedis tua. Ita pacata, ita festa pace tranquilla et domi et foris sunt omnia, ut omnes fateantur te imperante imperante ex caelo iusticiam rediisse" *Beatissimo PP. Iulio II Pontifici Maximo Antonius Galateus*, 13–16, [in:] C. Vecce, *Antonio Galateo e la difesa della donazione di Costantino*, "Aevum" 59 (1985) 2, p. 354.

28 "Nunc Iulium magni Sixti nepotem habemus. Speramus illum ablaturum fore opprobrium nostrum et calamitatibus nostris occurrurum: Italus enim est. Nunquam fuit barbarus papa, quin Italia ingentibus malis afflicta fuerit", Galateo, *De educatione*, §16, p. 72.

su uno schema dialogico e ideologico assai simile a quello dell'*Eremita*, senza tuttavia giungere alla spregiudicata e irriverente inversione di immagine della figura di Pietro, andava a costituire un efficace *reportage* del discutibilissimo operato del papa, del tutto dissonante da quello prefigurato poco meno di un decennio prima dal Galateo<sup>29</sup>. Anche il positivo giudizio espresso da costui nei confronti di Leone X è fin troppo precoce per essere attendibile, e anche in questo caso si tratta forse più di un lusinghiero augurio che di una constatazione corroborata dai fatti: esso è affidato alla *Vituperatio litterarum*, l'epistola indirizzata a Belisario Acquaviva appena qualche tempo dopo l'elezione al pontificato di Giovanni de' Medici, il quale – ricorda Galateo – lo aveva benevolmente accolto a Roma “paulo ante quam ad summum pontificatum [...] ascenderet”<sup>30</sup>. Siamo quindi nel 1513 o al massimo nel 1514, e l'*elogium*, riguardante la protezione accordata da Leone X alle lettere, nel segno di un mecenatismo e di un atteggiamento peculiare della casa medicea, non è certo casuale, se solo si pensi all'appoggio che proprio in quegli anni l'Acquaviva, desideroso di essere riabilitato presso la corte viceregnale, ricercava in Leone X, al quale avrebbe infatti inviato il suo trattatello sulla caccia e successivamente dedicato il suo commento al *Pater noster*, e se solo si consideri quanto ci si attendeva dal nuovo pontefice perché, assecondando le richieste del partito filoaragonese, di cui era seguace lo stesso Galateo, favorisse un ritorno sul trono di Napoli di un aragonese: le speranze erano riposte nel cardinale Luigi d'Aragona, legato, in quegli anni, da un saldo vincolo di amicizia al Medici<sup>31</sup>.

Stranamente quindi, a parte queste due testimonianze, non compare nell'opera galateana alcun cenno di apprezzamento per l'azione svolta dai successori di Alessandro VI, un silenzio che è tanto più imbarazzante ed eloquente al tempo stesso, perché nella scrittura galateana, coeva e successiva a quei pontificati, non sembra esservi alcun cenno di ravvedimento nella costante posizione di condanna delle gerarchie ecclesiastiche, anzi tutt'altro, come si vedrà.

Il povero Pietro dello *Iulius exclusus*, a dir poco sbigottito e scandalizzato al termine del concitato alterco col papa defunto, chiedeva al Genio di costui se anche gli altri vescovi fossero come lui; e alla risposta affermativa dell'interlocutore – “In buona parte sono di questa pasta, ma lui li supera tutti” – finiva col riporre un'ultima speranza nel popolo:

29 Cfr. Erasmo da Rotterdam, *Papa Giulio scacciato dai cieli. testo latino a fronte*, a c. di P. Casciano, Lecce 1998 e la più recente edizione Id., *Giulio*, a c. di S. Seidel Menchi, Torino 2014.

30 “Leo pontifex maximus [...] qui me paulo ante quam ad summum pontificatum [...] ascenderet, me Romae humanissime excepit, bibliothecam suam et graecorum et latinorum librorum ostendit, iam coepit, ut audio, more maiorum suorum, languentes et torpidas litteras excitare”, *Illustri viro Belisario Aquevivo Galateus medicus bene valere*, [in:] A. De Ferrariis Galateo, *Lettere*, testo, traduzione e commento di A. Pallara, Lecce 1996, p. 53.

31 Cfr. D. Defilippis, *Tradizione umanistica e cultura nobile nell'opera di Belisario Acquaviva*, Galatina 1993 e Belisario Acquaviva d'Aragona, *Esposizione del “Pater noster”*, ad indices.

“Allora non mi meraviglio più se così poche anime giungono fin qui, dal momento che sciagure simili siedono al governo della Chiesa; comunque ho buone speranze che il popolo sia curabile, poiché rende omaggio a una lurida cloaca per suo solo perché è insignito del titolo di pontefice”<sup>32</sup>. Una valutazione che credo potesse essere agevolmente sottoscrivibile senza esitazione alcuna anche dal Galateo. E difatti la veloce storicizzazione della degenerazione della Chiesa, introdotta nell'*incipit* dell'*Eremita*<sup>33</sup>, è ripresa in un *passaggio nodale* del *De situ Iapygiae*: siamo nel 1509, in altra temperie storico-politica, con gli spagnoli ormai conquistatori del Regno, ora trasformato in Viceregno, e con Giulio II già da alcuni anni assunto al pontificato. Essa trova posto in un *excursus* finalizzato a indagare le varie forme di governo e le cause della degenerazione e del disfacimento di città e stati anche grandi e potenti, come Taranto. Ma il discorso, che rintraccia nella sfrenata sete di lusso, di ricchezza e di benessere il motivo della decadenza dei grandi imperi, dal medio e dal persiano, al macedone e al romano, investe anche la Chiesa, i cui vertici (“*principes sacerdotum*”) “fintanto che furono poveri, si accontentarono di nutrirsi di erbe e di pesci piccolissimi, di scarto, ora né le terre né i mari sono sufficienti a soddisfare le loro gole e le loro sfrenatezze”<sup>34</sup>. Insomma, per dire il Galateo, una Chiesa non rinnovata nei comportamenti dei suoi vertici rischia una indifferibile e imminente implosione. Il concetto era stato già espresso anche nel 1503 nell'epistola scritta in Puglia, da Bari, e indirizzata a Girolamo Carbone in occasione della morte di Giovanni Pontano, in un contesto in cui l'umanista, inserendosi in una linea interpretativa già abbondantemente praticata a livello politico, diplomatico e letterario fin dai tempi della conquista ottomana di Costantinopoli e quindi ulteriormente enfatizzata dopo la caduta di Otranto in mano turca nel 1480, di cui Biondo Flavio con le sue epistole indirizzate, per conto della curia di Roma, ai signori d'Italia, era stato tra gli antesignani, metteva tragicamente in guardia circa una probabilissima invasione turca dei territori cristiani: essa era indubbiamente propiziata dal perenne stato di belligeranza intestina

---

32 Erasmo da Rotterdam, *Papa Giulio scacciato dai cieli*, p. 141.

33 “*Iam senescere coepimus et bella civilia in Christi fide et intestina odia exercemus et quam tot sancti viri nobis sanguine peperere suo maculavimus et quam a patribus nostris candidam et virginem acceperimus inquinavimus haeresibus et inutilibus disputationibus. A Latinis Graeci dissentiunt; nos et inter nos in multis discordamus. In tot membra divisa est individua fides ut ethnicis videantur ipsa sibi non consentire*”, Galateo, *Eremita* 10–11, pp. 26–27.

34 “*Exemplo nobis sunt principes sacerdotum, quibus dum pauperes erant satis fuerant olera et pisciculi minuti; nunc nec terrae nec maria eorum gulae ac libidini sufficiunt*”, Galateo, *La Iapigia* 5.12, pp. 28–29, ma cfr. anche 5.14 (“*Nec non et nos Christiani, ut dixi, dum pauperes et mendici fuimus, pie iuste ac sancte vivimus, at postquam res Christiana ad tantas devenit opes, in apicem vitiorum ascendimus nec habemus quo ulterius progrediamur. Certant inter se duo illa maxima vitia, avaritia atque luxuria, et cum utraque in summo sit, non est facile iudicare utra illarum fit maior. Res admiratione digna est quomodo et homines et dii ferre possunt scelera nostra*”) e 1.3 (“*...sic nunc, diviso immo potius discisso terrarum orbe et Graecis Latinisque dissentientibus et Saracenis Turcisque rerum potitis...*”).



delle grandi potenze europee, variamente affiancate dai loro satelliti, gli stati regionali italiani, ma il Galateo, ribaltando la tradizionale immagine di una autorità ecclesiastica attenta a queste dinamiche e preoccupata di ricomporre i dissidi interni all'Europa per ricercare una comune coalizione contro il Turco, come aveva tentato di fare Pio II, notava come ai suoi tempi i *principes sacerdotum* si mostravano del tutto insensibili a tale grave questione, accecati dalla loro dissennatezza, come suole accadere a chi “ad supremum gradum et ad summas opes et ad omnium rerum luxuriam pervenerit”, sicuro sintomo di una precipitosa fine<sup>35</sup>.

Mi sembra interessante notare come, in tre diversi momenti, il forte richiamo del Galateo alle responsabilità delle guide della Chiesa resti immutato, a dispetto del succedersi dei pontefici e delle aspettative, andate di volta in volta evidentemente deluse.

Ma qual è la ricetta che egli propone perché l'immagine e l'azione della Chiesa possano tornare ad essere il più possibile simili a quelle delle origini? È proprio su questo versante che si può rintracciare un'ulteriore convergenza con le posizioni riformiste ampiamente condivise dal variegato popolo cristiano soprattutto tra il ceto dirigente e intellettuale più avveduto e sensibile, e poi fatte proprie dalle istanze luterane. Innanzitutto il ripristino della pratica del messaggio evangelico, che va divulgato e pubblicizzato: il Pietro dell'*Eremita* appare preoccupato del fatto che il suo contendente sia un conoscitore della *Bibbia*: “Sembra che abbia letto il *Vecchio* e il *Nuovo Testamento*”<sup>36</sup>, dice chiedendo a Paolo di confutarlo e facendo così indirettamente intendere che egli, *alter ego* del pontefice, non abbia sufficiente dimestichezza con quei testi. Peraltro la mancata conoscenza diretta di questi ultimi da parte del popolo, in massima parte indotto, e di cui si carpisce

---

35 “...periculum est ne in Turcarum potestatem debilitati et continuis bellis fracti deveniamus, opera et benignitate duorum christianorum catholicorumque regum, qui in suis regnis quietem agunt, apud nos bella saevissima exercent et Turcarum regi iter parant, ut totius orbis imperio potiantur. Quotidie viros fortes christianos bella consumunt; quotidie exhauriuntur aëria; quotidie Christianorum vires, quae in hoc Europae angulo relictæ sunt, debilitantur. Facile erit Baizeto, simul ac voluerit, omnibus dominari: et ut Antiochus et Mithridates, quibus ille multo potentior est, aiebant Oceanum pontico mari adiungere; et tamen romana arma eo tempore maxime pollebant. Nec id considerant principes sacerdotum, adeo caeca est mens hominum, cum ad supremum gradum et ad summas opes et ad omnium rerum luxuriam pervenerit. Haec intuens Baizetus, tanquam e specula omnibus insidiatur; ridet calamitates et mala nostra, et omnia ad regni sui incrementa accedere recte existimat. Et dubito ne hoc volentibus cunctis accidat meliusque esse putent infideli regi in pace servire quam tot continuis bellis perpetuo vexari”, A. De Ferrarisi Galateo, *Ad Hieronymum Carbonem, de morte Pontani*, [in:] *Epistole*, p. 118. Cfr. D. Defilippis, *L'ultima crociata. Biondo, Piccolomini e l'indagine corografica*, [in:] *Da Flavio Biondo a Leandro Alberti. Corografia e antiquaria tra Quattro e Cinquecento. Atti del Convegno di studi (Foggia, 2 febbraio 2006)*, a c. di D. Defilippis, Bari 2009, pp. 213–271; Id., *L'epistola ad Alfonso d'Aragona “De expeditione in Turchos” di Biondo Flavio*, [in:] *Oriente e Occidente nel Rinascimento. Atti del XIX Convegno Internazionale (Chianciano Terme–Pienza 16–19 luglio 2007)*, a c. di L. Secchi Tarugi, Firenze 2009, pp. 127–138; C. Bianca, *Il ritorno in curia di Biondo Flavio ed il “De expeditione in Turcos” dedicato ad Alfonso d'Aragona*, “Rinascimento meridionale” 7 (2016), pp. 7–33; I. Nuovo, *Antonio Galateo e i Turchi*, [in:] Ead., *Otium e negotium*, pp. 249–288.

36 “Petrus: [...] Videtur enim et vetera et nova legisse”, Galateo, *Eremita* 69, pp. 46–47.



la buona fede<sup>37</sup>, appare deliberatamente incentivata, perché possano continuare ad allignare consuetudini, riti e credenze superstiziose che consentano ai religiosi di esercitare liberamente le loro lucrose attività e di non essere censurati per i loro vizi, serbando così l'autorevolezza loro garantita dall'abito che indossano, e ai cattivi fedeli, tratti in inganno, di credere che le loro malefatte possano essere cancellate al cospetto di Dio semplicemente portando al collo la corona del rosario<sup>38</sup>, ovvero compiendo atti a dir poco ridicoli, come baciare tre volte la terra<sup>39</sup> o andare a piedi scalzi per chiedere perdono al Signore dal momento che non serve punire il corpo se non si emenda l'animo<sup>40</sup>, oppure, per i più abbienti, elargire ricche elemosine o donativi a istituzioni religiose per l'edificazione di chiese e monasteri<sup>41</sup>. Non viene risparmiata neppure la consuetudine del pellegrinaggio a Roma, a Santiago de Campostela, a San Michele sul Gargano, al Monte Santo e a Gerusalemme, che, con le indulgenze concesse in quei luoghi, "non toglie li peccati, ma l'interrompe per qualche tempo"<sup>42</sup>: sono atti devozionali, certo, ma non sono indispensabili per il buon cristiano, né redimono dalle colpe, poiché per questo è necessario un sincero e intimo atto di contrizione, che si estrinseca nel sacramento della confessione e della penitenza<sup>43</sup>, accompagnato da una preghiera breve e sincera, che può esser recitata ovunque, perché Dio è in ogni luogo, e seguito da un agire consono al dettato evangelico, poiché "se parole sole darimo senza opere, parole averimo"<sup>44</sup>, e non sono certo d'esempio gli uomini di chiesa, nei quali, se pur "omne dì declamano

37 "Veramente, come dice Plutarco, è vile cosa uno homo et precipue christiano, moverse, come foglia al vento, ad omne superstitione de vulgo et de vecchiarelle et fraticelli, li quali con queste arti, con queste cami, con queste pistarie de animali chi hanno poco intelletto, vivono et se ingrassano con sudori de altri. Et così anchora empia, inhumana et bestiale cosa è non havere rispetto alcuno né reverentia né timore di quella Maestà chi vede, regge et governa ogni cosa", Galateo, *Dall'Esposizione del "Pater noster"*, p. 216.

38 "Idio [...] non vole li grossi paternostri d'intorno al collo, come portano multi, con li quali se credeno satisfare alli lloro furti, rapine, sacrilegii, homicidii et effusione di sangue christiano", *ivi*, p. 214.

39 "La oratione deve essere pura, non supersticiosa, né con certe observantie paze et de vecchiarelle et del vulgo fora de proposito, come fanno alcuni chi basano tre volte la terra o fanno certi atti degni più tosto de riso che non de laude et devocione", *ivi*, p. 215.

40 "Se anderimo descalzi per li perdoni, questo è officio de vili vecchiarelle e de omini plebei", Galateo, *Esposizione del "Pater noster"*, p. 170; "A che batter, affliger e flagellar lo corpo, si lo animo non se emenda?", *ivi*, p. 171.

41 "Se faremo monasteri e sustentarimo li santi religiosi, né con questo sotisarimo", *ivi*, p. 171; "Quello solo se deve chiamar benefizio, o se vuol dir elemosina, che se fa solo per sé medesimo, per giovar altri e per collocarla ad chi la merita, non per reportar più, come fa l'usuraro o lo massaro", *ivi*, p. 175.

42 "Se visitarimo la santa chiesa de Roma, Verpostella, el monte Gargano, el Monte Santo, Ierusalemme e altri chiamati oratorii, de li quali la visitazione è reservata allo summo Pontifice: laudo li perigrinagi, ma dirò quello che dice Ieronimo ad ·Paolino: *de Hyerosolimis et de Britania aequaliter patet aula caelestis* [Hier. Ep. 58, 3]. [...] Lo peregrinar non toglie li peccati, ma l'interrompe per qualche tempo", *ivi*, pp. 170–171.

43 "Si starimo in gratia de Dio con la continua confexione et penitentia de' nostri peccati, allora saranno profugue le benedittioni, che ni furo date nel sacro fonte del baptismo", *ivi*, p. 96: come è noto lo stesso luteranesimo riconosce il sacramento della confessione.

44 *Ivi*, p. 170.

e latrano nelle ecclesia contro li vicii, se vedeno spesso opre non concordanti con le parole<sup>45</sup>. Insomma se non si recupera la purezza riacquistata col santo battesimo, attraverso il pentimento, la confessione e il sacramento dell'eucarestia,

non valeranno per noi li sacrificij, non le orationi, non le elimosine, non le offerte, non lo edificare de templi, non lo vestire, et impinguare li fraticelli, non li peregrinaggi, non li jejuni; alhora Satanas dirà: “non discedam ab hoc famulo meo”; troverà la porta aperta ad tentarne per portarci con epsò alle pene eterne, da le quali Dio libera omne anima Christiana<sup>46</sup>.

E neppure coloro che affermano di combattere in nome di Cristo, cioè i crociati, possono dirsi, solo per questo, veramente cristiani, poiché, osserva ironicamente l'umanista contrapponendo loro la virtù della clemenza di alcuni antichi imperatori romani, celebrati per il buon governo e confrontando quei tempi con i suoi:

Vorria, che questi exempli se vedessero hogie intra di noi, chi ni facimo chiamare Christiani, chi avimo la dottrina di Christo, chi portamo lo jugo al collo et la spata al core, chi portamo le croce rosse, et bianche, et facimo lo mezo del comandamento di Christo, chi dixè: “tollat unusquisque crucem suam, et sequatur me”. Noi portamo la croce, ma non la sequitamo<sup>47</sup>,

ché anzi

nelle sedicioni et parzialitati de Città intra de sé, che se ponno dire guerre civili et guerre intestine, chi son tentacioni multo pejori, et più sanguinolente, che non de le guerre, come videmo in multe citati ne le nostre discordie di Italia, et precipue nelle terre di la Santa Ecclesia, nelle quali, o per la negligentia, o de li Pontifici, o de li officiali, o per la inobedientia de li subditi, o poca reverentia, se usa alcuna volta più crudelità, che mai barbari havessero usata<sup>48</sup>.

In questa religiosità così intensamente vissuta a livello personale, sostanziata da opere e non da vuote parole, in un costante dialogo con Dio, non c'è alcuna necessità per il buon cristiano di un intermediario, di una guida esterna, diversa dal Cristo: seguendo semplicemente i suoi insegnamenti perverremo al Regno di Dio<sup>49</sup>, fondando il nostro cammino verso di esso sulla dottrina evangelica, in cui risiede ogni perfezione<sup>50</sup> e appropriandoci

---

45 Ivi, p. 223.

46 Ivi, p. 97.

47 Ivi, p. 36.

48 Ivi, p. 75.

49 “Questo è lo Regno de Dio, lo quale ne insegna et comanda lo Figlio de Dio, che desideramo, e pregamo. Ma perché per venire a quello ni bisogna alcuno mezo, alcuno maestro, alcuno duca chi ne habbia di condocere per la dretta via, alcuna regula et dottrina, che ne ammaestra, per venire a quello Regno de Dio [...] non è altro duca, non è più esperto et valente capitano che Nostro Signore Jesù Christo”, Galateo, *Dall'Esposizione del “Pater noster”*, pp. 223–224.

50 “Ma tutta la perfettione sta nella dottrina evengelica”, ivi, p. 225; “Non creda Vostra Signoria che nelle leggi de li signori mundani se trova el Regno de Dio, ma solo se trova nelli precepti di Christo, nelli quattro

del nuovo concetto di giustizia basato sul rinnovato rapporto con Dio creatore istituito dal Cristo e divulgato dai quattro evangelisti e dalle epistole degli apostoli e dei santi<sup>51</sup>.

Una certa sintonia di intenti e di sensibilità con lo stesso Erasmo da Rotterdam credo consenta di far rientrare a pieno titolo il Galateo nell'alveo della *devotio moderna*<sup>52</sup> attraverso la condivisione di un comune sentire che, se rivendicava l'imprescindibile diritto/dovere della critica alle istituzioni religiose del suo tempo, non implicava in ogni caso una rottura con esse e il conseguente inevitabile distacco dalla Chiesa di Roma: l'umanista sembra fidare più che altro nella forza della denuncia e negli effetti che essa, convenientemente motivata e provenendo da più parti, possa avere per un processo di rigenerazione della Chiesa, tant'è che non smette di augurarsi, all'elezione di ogni nuovo pontefice, l'avvio di quel processo. Purtroppo però, come è noto, esso non si concretizzò, e anzi l'ulteriore peggioramento della situazione, già palesemente evidenziata nel *De situ*, avrebbe condotto inevitabilmente alle tesi luterane. Il pontificato leonino, infatti, non sarebbe stato all'altezza delle attese in tal senso e avrebbe finito per esser ricordato come quello che pareva aver rinnovato, per la sua magnificenza e per il suo fasto, la memorabile età dell'oro. Nel commento all'orazione domenicale il Galateo, fin troppo facile profeta, non aveva esitato a stigmatizzare duramente quella tendenza, già avviata nell'età del Della Rovere e a condannare senza riserve con violento sarcasmo una società gravitante così tanto intorno al denaro e alla ricchezza che l'umanista non aveva esitazione a vedervi una nuova declinazione, ma in senso assolutamente negativo, di quella mitica era dell'umanità:

Omne omo [...] se lamenta de li sui seculi: io, per fare contra de li altri, dico che mai foro li migliori homini, li migliori tempi, li seculi aurei si non al presente. Vedimo, ch'el mundo è tutto de oro: oro se veste, oro se calza, in oro se beve, in oro se mangia, in oro se dorme, oro se cinge, de oro se incatena lo collo, de oro se copre lo capo, oro resplende nelli templi, nelli theatri, nelle piazze et fi alle taverne. Non è cosa hogie in precio si non l'oro, che tene subiette tutte le virtuti: lo oro è adorato, è stimato, *omnia per ipsum facta sunt*, allo oro obedisce omne cosa, l'oro fa lo dritto parere torto, e lo torto dritto, lo oro doma la severità de le legi, l'oro fa li summi pontifici, l'oro fa li ri, lo oro dà li honori, li magistrati, li cappelli et le mitrie, lo oro fa li vicarii, lo oro fa priori et ministri et guardiani, lo oro vale più che omne virtù, lo oro dà el Paradiso, lo oro vince la forteza, lo oro expugna la pudicitia, lo oro abatte le alte castelle, lo oro apre le inexpugnabili forteze, lo oro cieca li occhi de quelli chi son tenuti et non son, savii, lo oro è lo parangone de li homini<sup>53</sup>.

---

Evangelii: quelli se deveno legere, quelli se deveno ascoltare, quelli se deveno tenere sculpi in nella mente et nel core, in quelli se deve pensare di et notte", *ivi*, p. 228.

51 "...non creda Vostra Signoria che ciò che li *iuris consulti* ti consigliano sia giusto: sarà forse de lege, ma non de iustitia. Solo è di iustitia quello ch'è scripto nelli quattro Evangelii, nelle epistole di Paulo, di Petro, di Iacobo, di Ioanne et de li santi chi la Ecclesia catholica tene per approbati", *ivi*, p. 226.

52 Sempre utili i saggi raccolti in AA. VV., *Eresia e Riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze-Chicago 1964, e S. Seidel Menchi, *Erasmo e l'Italia*, Torino 1987.

53 *Ivi*, p. 236.

## Bibliografia

- Bianca C., *Il ritorno in curia di Biondo Flavio ed il "De expeditione in Turcos" dedicato ad Alfonso d'Aragona, "Rinascimento meridionale" 7 (2016), pp. 7–33.*
- Collana di opere scelte edite e inedite di scrittori di Terra d'Otranto*, a c. di S. Grande, Lecce 1867–1871.
- D'amico J.F., *Renaissance Humanism in Papal Rome. Humanists and Churchmen on the Eve of the Reformation*, Baltimore–London 1983.
- De Ferrariis Galateo A., *De educatione*, a c. di C. Vecce, Lecce 2016.
- De Ferrariis Galateo A., *Lettere*, testo, traduzione e commento di A. Pallara, Lecce 1996.
- De Ferrariis, dit Galateo A., *De educatione (1505)*, texte établi et introduit par C. Vecce, traduction française de P. Tordeur, notes de C. Vecce e P. Tordeur, préf. de P. Jodogne, Lovanio 1993.
- Defilippis D., *Introduzione* [in:] A. De Ferrariis Galateo, *La Iapigia (Liber de situ Iapygiae)*, prefaz. di F. Tateo, introduz., testo, traduz. e note a c. di D. Defilippis, Galatina 2005.
- Defilippis D., *L'epistola ad Alfonso d'Aragona "De expeditione in Turchos" di Biondo Flavio*, [in:] *Oriente e Occidente nel Rinascimento. Atti del XIX Convegno Internazionale (Chianciano Terme–Pienza 16–19 luglio 2007)*, a c. di L. Secchi Tarugi, Firenze 2009, pp. 127–138.
- Defilippis D., *L'ultima crociata. Biondo, Piccolomini e l'indagine corografica*, [in:] *Da Flavio Biondo a Leandro Alberti. Corografia e antiquaria tra Quattro e Cinquecento. Atti del Convegno di studi (Foggia, 2 febbraio 2006)*, a c. di D. Defilippis, Bari 2009, pp. 213–271.
- Defilippis D., *Tradizione umanistica e cultura nobiliare nell'opera di Belisario Acquaviva*, Galatina 1993.
- Defilippis D., *Un elefante alla corte papale: Annone e Aurelio Serena*, [in:] *Leone X. Finanza, mecenatismo, cultura*, pp. 581–613.
- Defilippis D., *Introduzione* [in:] *Esposizione del Pater noster. Testo volgare e latino*, introduz., ediz. critica e note a c. di D. Defilippis, premessa di C. Lavarra, prefaz. di F. Tateo, Galatina 2016.
- Esposizione del "Pater Noster"*, [in:] *La prosa dell'Umanesimo*, introduzione e c. di F. Tateo, Roma 2004, pp. 207–210. *Metafore di un pontificato. Giulio II, 1503–1513. Atti del Convegno (Roma, 2–4 dicembre 2008)*, a c. di F. Cantatore, M. Chiabò, P. Farenga, M. Gargano, A. Morisi, A. Modigliani, F. Piperno, Roma 2010.
- Galateo A., *Dall'Esposizione del "Pater noster"*, a c. di F. Tateo, [in:] *La prosa dell'Umanesimo*, introduzione e c. di F. Tateo, Roma 2004.
- Galateo A., *De nobilitate*, a c. di G. Di Pierro, [in:] *Puglia Neo-Latina. Un itinerario del Rinascimento fra autori e testi*, a c. di F. Tateo, M. de Nichilo, P. Sisto, Bari 1994, pp. 124–174.
- Iurilli A., *"Addenda filologica" alla storia di un geonimo nell'opera volgare di Antonio Galateo*, [in:] *Filologia umanistica. Per Gianvito Resta*, 3 voll., Padova 1997, Vol. 2, pp. 1123–1143.
- Iurilli A., *Coordinate cronologiche dell'Esposizione del Pater noster di Antonio Galateo*, "Giornale Storico della Letteratura Italiana" 508 (1982) 159, pp. 536–550.
- Iurilli A., *De Ferrariis (Antonio dit Galateo) (1446/8–1517)*, [in:] *Centuriae Latinae II. Cent une figures humanistes de la Renaissance aux Lumières. A la mémoire de M-M. de la Garanderie*, a c. di C. Nativel, Ginevra 2006, pp. 265–272.
- Iurilli A., *L'Esposizione del "Pater noster" di Antonio Galateo. Note per un'edizione critica*, "Quaderni" dell'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento meridionale, 1 (1984), pp. 53–73.
- Iurilli A., *Latino e volgare nell'Esposizione del "Pater noster" di Antonio de Ferrariis Galateo*, [in:] *Acta Conventus Neo-latini Hafniensis. proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies (Copenhagen 12 August to 17 August 1991)*, a c. di R. Schnur, New York 1994, pp. 507–516.

- Iurilli A., *Problemi lessicali nell'Esposizione del "Pater noster" di Antonio Galateo*, "Lingua e Storia in Puglia" 9 (1980), pp. 45–58.
- La Roma di Leon X, a c. di A. Gnoli, Milano 1938.
- Le Goff J., *La nascita del Purgatorio*, Torino 1982.
- Leone X. *Finanza, mecenatismo, cultura. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2–4 novembre 2015)*, a c. di F. Cantatore, C. Casetti Brach, A. Esposito, F. Frova, D. Gallavotti Cavallero, P. Piacentini, F. Piperno, C. Ranieri, Roma 2016.
- Miele L., *Moralismo e utopia nell'"Esposizione del Pater" del Galateo*, "Esperienze letterarie" 2 (1977), pp. 76–87.
- Nigro S.S., *Le brache di san Grifone. Novellistica e predicazione tra Quattro e Cinquecento*, Roma–Bari 1989.
- Nuovo I., *Antonio Galateo e i Turchi*, [in:] Ead., *Otium e negotium. Da Petrarca a Scipione Ammirato*, Bari 2007, pp. 249–288.
- Nuovo I., "Institutio principis" e ideale principesco in una corte meridionale: Belisario Acquaviva, Duca di Nardò, e Antonio Galateo, [in:] *Territorio e feudalità nel Mezzogiorno rinascimentale. Il ruolo degli Acquaviva tra XV e XVI secolo*, a c. di C. Lavarra, Galatina 1995, Vol. 1, pp. 73–86.
- Nuovo I., "Philosophia magistra vitae": la missione del sophós nelle Epistole di Antonio Galateo, [in:] Ead., *Otium e negotium. Da Petrarca a Scipione Ammirato*, Bari 2007, pp. 179–219.
- Nuovo I., Defilippis D., "Libertas" e 'isonomia' nella riflessione etico-politica di Antonio De Ferrariis Galateo, [in:] *Il concetto di libertà nel Rinascimento. Atti del XVIII Convegno internazionale di studi dell'Istituto di Studi umanistici "F. Petrarca" (Chianciano Terme – Pienza, 17–20 luglio 2006)*, a c. di L. Secchi Tarugi, Firenze 2008, pp. 166–176.
- Principato ecclesiastico e riuso dei classici. Gli umanisti e Alessandro VI. Atti del convegno (Bari–Monte Sant'Angelo, 22–24 maggio 2000)*, a c. di D. Canfora, M. Chiabò, M. de Nichilo, Roma 2002.
- Puglia Neo-Latina. Un itinerario del Rinascimento fra autori e testi*, a c. di F. Tateo, M. de Nichilo, P. Sisto, Bari 1994
- Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI. Atti del Convegno (Città del Vaticano–Roma, 1–4 dicembre 1999)*, a c. di M. Chiabò, S. Maddalo, M. Miglio, A.M. Oliva, Roma 2001.
- Roscoe G., *Vita e pontificato di Leone X*, Milano 1816.
- Tateo F., *Diagnosi del potere nell'oratoria di un medico*, [in:] *Chierici e feudatari nel Mezzogiorno*, Bari–Roma 1984, pp. 3–20.
- Vecce C., *Antonio Galateo e la difesa della donazione di Costantino*, "Aevum" 59 (1985) 2, pp. 353–360.
- von Pastor L., *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento e dello scisma luterano dall'elezione di Leone X alla morte di Clemente VII (1513–1534)*, [in:] Id., *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, trad. it. di A. Mercati, IV, 1: *Leone X*, Roma 1926.

#### CYTOWANIE

D. Defilippis, *Umori preriformistici in un umanista meridionale: Antonio Galateo*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 43–59, DOI: 10.18276/sp.2024.34-03.



## Marek Derlatka

Uniwersytet Zielonogórski  
m.derlatka@wpa.uz.zgora.pl  
ORCID 0000-0002-8650-2970

# Prawo karne jako narzędzie przeciwko wulgaryzacji języka

### STRESZCZENIE

Wulgaryzmy towarzyszą człowiekowi od dawna, zmienia się natomiast sposób ich traktowania w przestrzeni publicznej. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu użycie ich publicznie powodowało wstyd, zażenowanie, poczucie winy. Dzisiaj część społeczeństwa przyjmuje to z uśmiechem, zrozumieniem, a nawet uznaniem. Czy kultura języka wymaga ochrony, czy powinno ją zapewniać prawo karne? Odpowiedzi na postawione wyżej pytania mogą być różne. Zwolennicy totalnej wolności słowa nie widzą potrzeby ochrony języka, a już na pewno nie za pomocą norm prawnokarnych. Miłośnicy piękna, doceniający estetykę i bogactwo języka, opowiedzą się za jego ochroną, nawet przy wykorzystaniu prawa karnego. Skoro prawo jest tym, co dobre i słuszne, powinno ono promować piękny język, piętnując posługiwanie się słowami nieprzyzwoitymi w miejscach publicznych. Wszystkim powinno zależeć na tym, aby stosować się do maksymy jednego z najwybitniejszych rzymskich oratorów – Marcusa Fabiusa Quintilianusa: dobrze mówić to dobrze żyć, być dobrym człowiekiem.

### SŁOWA KLUCZOWE

wulgaryzacja, prawo karne, miejsca publiczne, wolność słowa, kultura języka

## Criminal law as a tool against the vulgarization of language

### ABSTRACT

Profanity has been around for a long time, but the way it is treated in public is changing. Until a few decades ago, the use of such a word in public caused shame, embarrassment, and guilt. Today, part of the society accepts it with a smile, understanding and even appreciation. Does language culture require protection or should it be ensured by criminal law? The answers to the above questions may be different. Total freedom of speech advocates do not see the need to protect language, and certainly not by means of criminal law. Beauty lovers who appreciate the aesthetics and richness of language will stand up for its protection, even with the use of criminal law. Since the law is good and right, it should promote beautiful



language by stigmatizing the use of indecent words in public places. Everyone should be anxious to follow the maxim of one of the greatest Roman orators – Marcus Fabius Quintilianus: speaking well is living well, being a good person.

#### KEYWORDS

vulgarization, criminal law, public places, freedom of speech, language culture

„Vulgaris” w języku łacińskim to zwykły, powszedni, codzienny, znany<sup>1</sup>. Dominującym znaczeniem terminu „wulgarny” jest jednak „ordynarny, nieprzyzwoity, pozbawiony subtelności, smaku, nadmiernie uproszczony, spłycony”<sup>2</sup>. Wulgaryzmy towarzyszą człowiekowi od dawna, zmienia się natomiast sposób ich traktowania w przestrzeni publicznej. Jeszcze kilkadziesiąt lat temu użycie takiego słowa publicznie powodowało wstyd, zażenowanie, poczucie winy. Dzisiaj część społeczeństwa przyjmuje to z uśmiechem, zrozumieniem, a nawet uznaniem. Zjawisko wulgaryzacji języka jest faktem niepodlegającym dyskusji. Tak zwany „strajk kobiet” jest koronnym dowodem poważnego kryzysu umiejętności prowadzenia dyskursu społecznego. Epatowanie wulgaryzmami w teatrze, filmie, muzyce nasiliło się co najmniej od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, ale posługiwanie się rynsztokowym słownictwem na ulicznych manifestacjach to cecha charakterystyczna akcji protestacyjnej jako reakcji na wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 roku w sprawie ograniczenia prawa do aborcji. Czy kultura języka wymaga ochrony, czy powinno ją zapewniać prawo karne?

Odpowiedzi na postawione wyżej pytania mogą być różne. Zwolennicy totalnej wolności słowa nie widzą potrzeby ochrony języka, a już na pewno nie za pomocą norm prawno-karnych. Miłośnicy piękna, doceniający estetykę i bogactwo języka opowiedzą się za jego ochroną, nawet przy wykorzystaniu prawa karnego. Ewentualny zarzut, że wrażliwość na używane słownictwo to kwestia gustu, a *de gustibus non est disputandum*, można odeprzeć inną maksymą: *ius est ars boni et aequi*. Prawo nierozzerwalnie wiąże się z akceptacją określonej koncepcji dobra i słuszności, zatem wyrugowanie z norm prawnych powiązań z pewną etyką, estetyką, aksjologią jest niemożliwe. Jeżeli prawo ma być tym, co dobre i słuszne, nie może pozostawić poza swoim obszarem uregulowania wolności słowa, która, podobnie jak każdy rodzaj wolności, ma swoje granice. Wolność bez granic nie istnieje, koegzystencja ludzkości opiera się na ograniczaniu wolności jednostki, gdy wkracza ona w sferę wolności drugiego człowieka. Czy osoba używająca nieprzyzwoitego słowa w miejscu publicznym wkracza w sferę wolności innej osoby?

---

1 Słownik łacińsko-polski, Warszawa 1990, s. 544.

2 Słownik języka polskiego PWN, <https://sjp.pwn.pl> (20.04.2021).

Oczywiście, tak jak dym papierosowy może przeszkadzać osobie niepalącej, jak głośna muzyka w porze nocnej, tak ordynarne słownictwo może szkodzić innej osobie. Nie chodzi tylko o osoby niepełnoletnie, które powinny nauczyć się poprawnie mówić i pisać, ale także o tych, którzy mają prawo unikania kontaktu z brzydotą, w tym wypadku językową.

Podstawowym przepisem stojącym na straży wolności od kontaktu z wulgarnością w miejscach publicznych jest art. 141 Kodeksu wykroczeń. Właśnie wolność unikania kontaktu z wulgarnością jest dobrem chronionym przez tę normę, aby upредить zarzut o braku uzasadnienia racji jej bytu. Występowanie wulgaryzmów w sferze prywatnej i publicznej nie odbiera nikomu prawa do unikania kontaktu z nimi. W tym kontekście całkowicie chybiony jest argument Sądu Okręgowego w Poznaniu, jakoby powszechność używania wulgaryzmów przemawiała za uniewinnieniem osoby przeklinającej w miejscu publicznym<sup>3</sup>. Nagminność popełnianych wykroczeń czy przestępstw nigdy nie pozbawia ich społecznej szkodliwości i nie pozwala uniewinniać ich sprawców. Wręcz przeciwnie – nagminność danych czynów zabronionych powinna mobilizować organy ścigania oraz sądy do zmian w stosowaniu prawa. Bynajmniej nie chodzi o nowelizację prawa, gdyż więcej zależy od zmiany sposobu podejścia do sprawców tych czynów niż od podwyższania górnej granicy kar i środków karnych. Uniewinnianie oskarżonych czy obwinionych przyczynia się do wzrostu liczby czynów zabronionych, poczucia bezkarności, a nawet satysfakcji tych, którzy łamią prawo. Pozostawianie bezkarną osoby dopuszczającej się czynu z art. 141 Kodeksu wykroczeń tylko dlatego, że zdaniem Sądu wulgaryzmy są na porządku dziennym, burzy porządek społeczny i negatywnie wpływa w szczególności na młodszą część potencjalnych odbiorców komunikatu: „przeklinasz – to nic złego”. Dokładnie takiej treści komunikaty stanowią wyroki Sądu Okręgowego w Poznaniu z 29 stycznia 2019 r. oraz z 24 września 2018 r., słusznie poddane surowej krytyce<sup>4</sup>. Są to orzeczenia jawnie sprzeczne z ustaleniami faktycznymi, ponieważ nie istnieje kontratyp nagminności ani powszechności. Skoro zostało udowodnione użycie słów nieprzyzwoitych w miejscu publicznym, powinna zostać orzeczona kara, chyba że istniały przesłanki do odstąpienia od wymierzenia kary zgodnie z art. 39 § 1 Kodeksu wykroczeń. Trudno jednak uznać umieszczanie na transparencie nieprzyzwoitego słowa za wypadek zasługujący na szczególne uwzględnienie. O ile wypowiedzenie takiego słowa w miejscu publicznym można próbować usprawiedliwiać emocjami i wyjątkowo potraktować jako wypadek zasługujący na szczególne uwzględnienie, o tyle wypisanie

---

3 Por. wyrok Sądu Okręgowego w Poznaniu z 29 stycznia 2019 r., sygn. akt IV Ka 1173/18, [www.orzeczenia.ms.gov.pl](http://www.orzeczenia.ms.gov.pl) (7.04.2021).

4 J. Kulesza, *Glosa do wyroku Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 29 stycznia 2019 r., sygn. akt IV Ka 1173/18*, „Prokuratura i Prawo” 1 (2020); G. Maroń, *Sędziowie jako „arbitrzy moralni” i „moralisci” na przykładzie wybranych orzeczeń sądów karnych*, „Prokuratura i Prawo” 10–11 (2020).

go na transparenecie i pokazywanie w miejscu publicznym to działanie z premedytacją w zamiarze bezpośrednim.

W orzecznictwie i doktrynie prawa karnego nie ma zgody odnośnie do oceny działania z premedytacją oraz działania z zamiarem nagłym i ich wpływu na stopień społecznej szkodliwości czynu i stopień zawinienia<sup>5</sup>. Wydaje się, że przemyślenie i świadoma decyzja o popełnieniu przestępstwa lub wykroczenia zasługuje na surowsze potępienie niż nagły wybuch emocji, nieopanowania. Jest to szczególnie widoczne, jeżeli chodzi o używanie słów nieprzyzwoitych w miejscu publicznym. W pamięci wielu Polaków pozostało zachowanie byłego Marszałka Sejmu, który po wypowiedzeniu wulgaryzmu w Sejmie, kiedy zorientował się, że jest włączony mikrofon, zakrył usta dłonią, okazując swoje zażenowanie. Gest ten dowodził przypadkowości użycia przekleństwa i nie można stawiać znaku równości pomiędzy tym incydentem a demonstrowaniem transparentu z wypisanym wulgaryzmem w miejscu publicznym.

Reakcja o charakterze prawnokarnym na użyte w miejscu publicznym słowo oznacza ograniczenie wolności słowa, inaczej wolności wypowiedzi. Wolność ta podlega ochronie konstytucyjnej – art. 54 Konstytucji RP<sup>6</sup> – oraz ochronie konwencyjnej – art. 10 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności<sup>7</sup>, art. 19 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>8</sup>, art. 19 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka<sup>9</sup>. Jak każdy rodzaj wolności, także wolność słowa ma swoje granice, kończy się ona tam, gdzie zaczyna się wolność innego człowieka. Niemożliwe jest, aby jednostka korzystała ze swojej wolności, naruszając wolność innych, dlatego zakazane są znieważanie, zniesławianie i inne rodzaje wypowiedzi krzywdzące inną osobę lub grupę osób.

Wolność słowa jest istotnym elementem wolności osobistej człowieka i wymaga ochrony ze strony prawa. Wolność tę można rozpatrywać w aspekcie czynnym i biernym. W tym pierwszym znaczeniu chodzi o możliwość wyrażania swoich myśli, poglądów, przekonań, opinii, ocen. W drugim aspekcie chodzi o wolność od odbioru treści krzywdzących, obraźliwych, nieprawdziwych. Oczywiście wolność słowa musi być rozumiana zgodnie ze zdrowym rozsądkiem. Negatywne oceny czy opinie mające obiektywne uzasadnienie, jak na przykład skazujący wyrok karny czy niedostateczna ocena w szkole, nie wchodzi w zakres wolności od odbioru subiektywnie krzywdzących treści. Kierowanie się jedynie subiektywnym odczuciem odbiorcy danego komunikatu wypaczyłoby samą zasadę wolności słowa. Trudności z oceną znieważającego charakteru wypowiedzi

5 Zob. J. Kulesza, *Glosa*, s. 180–181 i cytowana tam literatura.

6 Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483 ze zm.

7 Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284.

8 Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

9 Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948> (8.04.2021).

na gruncie art. 216 § 1 lub § 2 Kodeksu karnego są możliwe do przewyciężenia właśnie poprzez obiektywizowanie oceny charakteru danej wypowiedzi i nie zagrażają istocie wolności słowa. Precyzyjne określenie znamienia „znieważa” nie jest możliwe ze względu na różnorodność ocen, które znajdują zastosowanie w konkretnych przypadkach. Mogą być one dokonywane z uwzględnieniem obyczajowości różnych środowisk, ale powinny także uwzględniać charakter relacji między stronami<sup>10</sup>.

Słowo ma ogromne znaczenie w życiu człowieka, nie tylko chrześcijanina, który zna prolog Ewangelii według świętego Jana: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”<sup>11</sup>. Słowo może ożywić, przywrócić nadzieję i sens życia, ale może też zabić, jak śpiewał Czesław Niemen: „A jednak często jest, że ktoś słowem złym zabija tak, jak nożem”. Słowo w XXI wieku utraciło wiele ze swojej wartości, kiedyś niedotrzymanie słowa oznaczało ujmę na honorze, dzisiaj tak słowo, jak i honor, szczególnie w polityce, są postrzegane inaczej. Rzucanie słów na wiatr, łamanie słowa, słowotok, „piękne słówka” to tylko niektóre współczesne problemy autorów i odbiorców tak licznych komunikatów słownych, że większość z nich pozostaje poza możliwościami percepcji ludzkiej. Nowe narzędzia komunikacji, a zwłaszcza internet, odgrywają w tym procesie niebagatelną rolę, choć zawsze są one wykorzystywane przez konkretne osoby i deprecjacja słowa nie jest zjawiskiem samoistnym. Wobec znaczącej zmiany wartości słowa mówionego, pisanego, nagrywanego, regulacja prawnokarna wydaje się uzasadniona, ponieważ instrumenty z zakresu prawa cywilnego, w tym odnośnie do ochrony dóbr osobistych, mogą być niewystarczające – nie tylko z powodu dłuższych terminów rozstrzygnięcia sprawy, ale przede wszystkim z uwagi na specyficzny charakter zagrożenia odpowiedzialnością karną, co daje skuteczniejszą ochronę tak istotnych dóbr prawnych, jak godność, cześć, wolność. Oddziaływanie prewencyjne przepisów Kodeksu karnego oraz świadomość zagrożenia bycia stygmatyzowanym jako przestępca zapewne bardziej zniechęca przed nadużywaniem wolności słowa niż konieczność prowadzenia procesu cywilnego.

Ochrona kultury języka za pomocą norm prawa karnego dowodzi rangi problemu, jakim jest zapewnienie estetyki języka w przestrzeni publicznej. Język jest istotnym elementem kultury, obyczajowości, składnikiem tożsamości narodowej, zatem zasługuje na pełną ochronę ze strony prawa. Wszystkie najważniejsze dobra prawne są przedmiotem ochrony norm prawa karnego sensu largo, obejmującego również prawo wykroczeń, zatem w katalogu tych dóbr powinno być miejsce dla języka. Język jest kodem określonej moralności, a prawo karne zawsze chroniło moralność publiczną. Nie ulega wątpliwości,

---

10 J. Piórkowska-Flieger, *Komentarz do Rozdziału XXVII Kodeksu karnego – Przepęstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212–217a k. k.)*, [w:] *Kodeks karny. Komentarz*, red. T. Bojarski, LEX 2016.

11 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1995, s. 1216.

że zadanie to jest szczególnie trudne obecnie, kiedy wiele osób nie potrafi rozmawiać inaczej, niż tylko epatując wulgaryzmami. Odbierając sygnały, jak okrutnie Polacy traktują język ojczysty prywatnie, można wyrazić ubolewanie, że ochrona ta nie działa poza sferą publiczną. Jedynie w przypadku przestępstwa zniewagi, gdzie pojawia się konkretny pokrzywdzony, mamy do czynienia z interwencją prawa karnego z powodu wypowiedzianego słowa w sferze prywatnej. Przyczyną tej interwencji jest naruszenie czci osoby znieważonej. Cześć stanowi najsubtelniejsze dobro, jakie doznaje ochrony w systemie prawa karnego, nieostre kontury pojęcia czci sprawiają, że równie nieostry pozostaje zakres karalności czynów, które szkodzą temu dobru<sup>12</sup>. Konieczne jest jednak określenie tych czynów, niemieszczących się w społecznie tolerowanym zakresie czynów zagrażających lub naruszających dobro prawne, jakim jest dobre imię<sup>13</sup>. Z każdym rodzajem działalności człowieka łączy się bowiem narażenie jego dobrego imienia na niebezpieczeństwo różnych uszczerbków<sup>14</sup>. Według J. Makarewicza „naruszenie czci sprowadza umniejszenie dodatniego bilansu dobrego imienia, wynikającego z krzyżowania się często sprzecznych zapatrywań na wartość społeczną danej jednostki, sprowadza niebezpieczeństwo, że ostateczny bilans dodatni przemienić się może w bilans ujemny, a szacunek otaczający daną jednostkę przemienić się może w pogardę i lekceważenie”<sup>15</sup>. Zatem prawo karne może interweniować z powodu wypowiedzianego słowa w sferze prywatnej, jeżeli słowo to narusza cześć konkretnej osoby.

Zniewaga jest występkiem prywatnoskargowym, a gdy wymaga tego interes społeczny, może być ścigana przez prokuratora na podstawie art. 60 § 1 Kodeksu postępowania karnego. Znieważenie przełożonego lub podwładnego przez żołnierza jest ścigane na wniosek pokrzywdzonego lub dowódcy jednostki, zgodnie z art. 347 § 2 oraz art. 350 § 2 Kodeksu karnego. Natomiast publiczne znieważenie: Narodu, Rzeczypospolitej Polskiej, Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, głowy obcego państwa, dyplomatów, godła, sztandaru, chorągwi, bandery, flagi lub innego znaku państwowego i tych symboli obcych państw, konstytucyjnego organu Rzeczypospolitej Polskiej, funkcjonariusza publicznego lub osoby do pomocy mu przybranej, podczas i w związku z pełnieniem obowiązków służbowych, grupy ludności albo poszczególniej osoby z powodu jej przynależności narodowej, etnicznej, rasowej, wyznaniowej albo z powodu jej bezwyznaniowości, są ścigane z oskarżenia publicznego. Warto odnotować w tym

12 W. Kulesza, [w:] *System prawa karnego*, t. X: *Przestępstwa przeciwko dobrom indywidualnym*, red. J. Warylewski, Warszawa 2012, s. 1004.

13 Por. A. Zoll, *Karalność i karygodność czynu jako odrębne elementy struktury przestępstwa. Materiały polsko-niemieckiego sympozjum prawa karnego*, Karpacz 1990, s. 105.

14 W. Kulesza, [w:] *System*, s. 1004.

15 J. Makarewicz, *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów 1938, s. 571.



miejscu wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 6 lipca 2011 r., P 12/09, który stwierdził, iż art. 135 § 2 Kodeksu karnego (kryminalizujący zniewagę Prezydenta RP) jest zgodny z art. 54 ust. 1 w związku z art. 31 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej oraz art. 10 Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności, sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmienionej następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełnionej Protokołem nr 2<sup>16</sup>.

Zagwarantowana w art. 54 ust. 1 Konstytucji wolność wyrażania swoich poglądów nie ma charakteru absolutnego i może podlegać ograniczeniom, z zachowaniem zasady proporcjonalności. Publiczna zniewaga Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej bez wątpienia zakłóca ład i spokój, składające się na konstytucyjną przesłankę porządku publicznego. Duże nagromadzenie zachowań wypełniających znamiona czynu z art. 135 § 2 Kodeksu karnego może stanowić również zagrożenie bezpieczeństwa państwa, rozumiane jako osłabienie pozycji Rzeczypospolitej na arenie międzynarodowej, w sytuacji ewentualnych wrogich działań lub zamierzeń innych państw. Celem wyodrębnienia przestępstwa publicznego znieważenia Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej jest ochrona godności osobistej i autorytetu tego organu, a w konsekwencji – ochrona państwa polskiego, którego Prezydent Rzeczypospolitej jest uosobieniem<sup>17</sup>. Wyrażone we wspomnianym orzeczeniu stanowisko Trybunału Konstytucyjnego podzielić należy w całej rozciągłości. Obrażanie, poniżanie, znieważanie każdego człowieka jest karygodne, tym bardziej jeżeli dotyka ono głowy państwa. Prawo do krytyki nie jest tożsame z prawem do znieważania.

Stanowisko to podziela także Europejski Trybunał Praw Człowieka (dalej ETPC), który stwierdził, że funkcjonariusze publiczni, jeżeli mają z powodzeniem wykonywać swoje obowiązki, muszą korzystać z zaufania publicznego wolnego od niewłaściwych zakłóceń i dlatego może się okazać niezbędne zapewnienie im ochrony przed obraźliwymi i znieważającymi atakami ustnymi w trakcie pełnienia przez nich obowiązków służbowych<sup>18</sup>. W innym orzeczeniu ETPC zauważył: aby urzędnicy mogli skutecznie wypełniać swe zadania, muszą cieszyć się publicznym zaufaniem w warunkach wolnych od bezprawnych ataków. Dlatego podczas wykonywania obowiązków publicznych przez urzędnika konieczna może się okazać ochrona przed obraźliwymi atakami. Nie ulega wątpliwości, że w demokratycznym społeczeństwie osoby prywatne są uprawnione do krytykowania wymiaru sprawiedliwości i związanych z nim funkcjonariuszy. Ta krytyka nie może jednak przekraczać pewnych granic<sup>19</sup>. ETPC w innym wyroku podkreślił, że jeśli użyte słowa ani nie są usprawiedliwione publicznymi

---

16 OTK-A 2011/6/51.

17 OTK-A 2011/6/51.

18 Wyrok ETPC z 21 stycznia 1999 r., nr skargi 25716/94, <https://etpcz.ms.gov.pl> (10.04.2021).

19 Wyrok ETPC z 11 marca 2003 r., nr skargi 35640/97, <https://sip.lex.pl> (10.04.2021).

racjami, ani nie wiążą się z zagadnieniem o ogólnym znaczeniu, to zaakceptuje ocenę krajowych sądów, zgodnie z którą odwołanie się do obraźliwego języka nie jest konieczne w celu wyrażenia negatywnej opinii, gdyż krytyka mogła zostać sformułowana w inny, „stonowany” sposób<sup>20</sup>.

W praktyce sądowej zniewaga najczęściej jest ścigana jako element innego przestępstwa, mianowicie znęcania. Mówimy wówczas o niewłaściwym zbiegu przepisów. Zakwalifikowanie czynu jako znęcanie konsumuje kwalifikację tego czynu jako naruszenie nietykalności cielesnej lub jako zniewagi<sup>21</sup>. Występek ten z reguły dotyczy kręgu rodzinnego i właściwie polega głównie na obrażaniu i nękananiu osób najbliższych, gdyż naruszenie nietykalności cielesnej czy uszkodzenie ciała nie zawsze towarzyszy agresji słownej, czyli przemocy psychicznej. W przypadku znęcania sprawca po prostu okazuje swoją słabość poprzez kierowanie wulgaryzmów pod adresem osoby, którą wcześniej komplementował, używając najpiękniejszych słów o miłości. Na marginesie, trudno pojąć, jak szybko niektórzy są w stanie tak diametralnie zmienić sposób odnoszenia się do najbliższej osoby. Przestępstwo znęcania jest ścigane z oskarżenia publicznego, aczkolwiek zdarza się, że pokrzywdzony oraz inni świadkowie jako osoby najbliższe odmawiają składania zeznań, co pozwala sprawcy uniknąć odpowiedzialności karnej. Interwencja prawa karnego w przypadku zniewagi w ramach znęcania zależy zatem od postaw pokrzywdzonego i świadków i ich konsekwencji odnośnie do obciążania sprawcy tego występku. Bywa tak, że samo wszczęcie postępowania karnego stanowi wystarczające ostrzeżenie dla sprawcy, który zaprzestaje znęcania, a tym samym znieważania swoich najbliższych. Ze względu na fakt, że dzieje się to najczęściej w kręgu rodzinnym, pogodzenie się sprawcy z ofiarą można potraktować jako pozytywny skutek zaangażowania organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości. Niestety zdarza się także, że zachowanie sprawcy nie ulega poprawie, a nawet posuwa się on do groźniejszych ataków, już nie tylko słownych, co dowodzi, że zlekceważenie przemocy psychicznej było błędem, niekiedy niemożliwym do naprawienia.

Państwo zapewnia obywatelom szeroki zakres praw w sferze wolności słowa. Prawo karne stoi na straży tak wolności słowa, jak i innych wolności, w tym religijnych. Ani tolerancja państwa nie jest bezgraniczna, ani też nie pozostają nieograniczone prawa człowieka i obywatela w dziedzinie wolności słowa<sup>22</sup>. Zagadnieniem związanym z ingerencją prawa karnego w sferę wolności słowa jest kwestia wolności sumienia i wyznania. W tej sferze często dochodzi do konfliktu pomiędzy wyznawcami i krytykami danej religii. Ci pierwsi są szczególnie wrażliwi na wszelkie ataki werbalne i niewerbalne

20 Wyrok ETPC z 6 lutego 2001 r., nr skargi 41205/98, <https://sip.lex.pl> (10.04.2021).

21 A. Zoll [w:] *Kodeks karny. Część ogólna. Komentarz*, t. I: *Komentarz do art. 1–116 K.K.*, red. A. Zoll, Warszawa 2007, s. 150–151.

22 J.J. Mrozek, *Odpowiedzialność karna za przekroczenie granic wolności wypowiedzi*, „Civitas et Lex” 1/13 (2017), s. 19.



na przedmioty – właściwie podmioty – kultu, natomiast drudzy obrażają uczucia religijne, chcąc zaistnieć lub pozostać w kręgu zainteresowania mediów. Obrazoburcze wykorzystanie obrazów we współczesnej sztuce oraz reklamie można nazwać nowym ikonoklazmem – postawą, która głosząc niezgodę na moc obrazu, tę moc faktycznie zakłada i nieustannie potwierdza<sup>23</sup>. To samo dotyczy naruszania wolności religijnej słowem pisanym i mówionym – ciągle zakłada się i potwierdza nadprzyrodzoną moc, próbując sprawdzić reakcję w nią wierzących, jeżeli nie samego jej źródła.

Wiele przykładów chuligańskich ataków na podmioty i przedmioty kultu można było obserwować w związku z akcją protestacyjną, jako reakcją na wyrok Trybunału Konstytucyjnego z 22 października 2020 r. w sprawie ograniczenia prawa do aborcji. Ładunek agresji i używane słownictwo obnażyły słabość intelektualną i zupełny brak kultury tych, którzy raczej nie zdawali sobie w pełni sprawy ze znaczenia wykrzykiwanych haseł, typu „dym w kościołach”. Niestety niekiedy nie poprzestawano na atakach werbalnych, niszcząc i znieważając zabytkowe i cenne eksponaty. Komentowane zdarzenia są smutnym dowodem diametralnych zmian w sposobie komunikacji, a nawet sposobie myślenia części społeczeństwa i to tej młodszej, nieuznającej żadnych autorytetów i wartości. Poważny kryzys wartości, a raczej niechęć do poszanowania tradycyjnych wartości, gdyż same wartości pozostają niezmiennie i nie dotyka ich kryzys, nie sprzyja prowadzeniu skutecznej polityki karnej. Szczególnie wyraźny jest konflikt tradycyjnych wartości z tymi eksponowanymi w środkach masowego przekazu, zwłaszcza w internecie, przemyśle rozrywkowym, filmach, grach komputerowych<sup>24</sup>.

Poruszony wyżej problem degradacji poziomu języka używanego w szeroko rozumianym przemyśle rozrywkowym jest szczególnie doniosły, ponieważ zjawisko to przyczynia się do obniżenia poziomu kultury języka powszechnego. Wulgarne cytaty z filmów czy piosenek bywają przytaczane z uśmiechem na ustach, co sprawia wrażenie, że bardzo odpowiadają części społeczeństwa. Prowadzi to do sytuacji, kiedy bardziej zażenowana może poczuć się osoba stroniąca od używania wulgaryzmów niż osoba posiłkująca się nimi na każdym kroku. Jest to również dowód olbrzymiej siły oddziaływania środków społecznego przekazu, towarzyszących nam każdego dnia. Osoby odpowiedzialne za standardy kultury języka w mediach powinny przykładac większą wagę do treści, które promują w swoich programach, audycjach, dziełach sztuki. Nie mogą rezygnować z dbałości o piękno języka, ulegając wpływowi części artystów i osób publicznych prezentujących niski poziom wrażliwości na estetykę komunikacji. Walka o widza i słuchacza nie może sprowadzać się do promocji brzydoty, z czym coraz częściej mamy obecnie do czynienia. Nie jest tak, że odbiorcy kultury, publicystyki i innych form przekazu oczekują jedynie sensacji i mocnych wrażeń, agresja w mowie i zachowaniu bynajmniej

---

23 A. Draguła, *Bluźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa 2013, s. 134.

24 M. Derlatka, *Prawo karne wobec kryzysu tradycyjnych wartości*, „Prokuratura i Prawo” 5 (2016), s. 50.

nie stanowi atrakcji dla wszystkich. Sporym wyzwaniem jest przyciągnąć uwagę potencjalnego odbiorcy sztuki, informacji, pozorną skuteczność bazowania na najniższych instynktach zdaje się tracić siłę oddziaływania, ponieważ mamy do czynienia z przesytem wulgarnością oraz brzydotą. To, co miało szokować – powszednie, staje się coraz bardziej obojętne społeczeństwu. Negatywną konsekwencją tej obojętności jest osvajanie się z przekleństwami już nie tylko w sferze prywatnej, gdzie występują one od zawsze, ale również w sferze publicznej, gdzie są one czymś nowym.

Wzrost poziomu tolerancji dla przekleństw w przestrzeni publicznej można zaobserwować w przytoczonych wcześniej wyrokach Sądu Okręgowego w Poznaniu. Zjawisko to nie napawa optymizmem w kontekście wykonywania obowiązków organów wymiaru sprawiedliwości, stania na straży praworządności i przestrzegania prawa. Przykłady z historii dowodzą, że praktyka „zero tolerancji” dla drobnych wykroczeń skutecznie chroni społeczeństwa przed poważniejszymi przypadkami łamania prawa. Natomiast pobłażanie sprawcom pozornie błahych czynów tworzy klimat wybiórczego traktowania obowiązku dawania posłuchu normom prawnym. Realizacja funkcji prewencji generalnej prawa karnego sensu largo zależy od konsekwentnego i kompleksowego pociągania do odpowiedzialności za wszelkie jednoznaczne przypadki łamania prawa. Nie można uzależniać orzeczenia kary od przemian kulturowych, jak to uzasadniał Sąd Okręgowy w Poznaniu. Taka polityka karna prowadzi do obniżania standardów moralnych i obyczajowych na zasadzie błędnego koła: wulgaryzmy są na porządku dziennym, dlatego nie orzekamy za nie kary, i jest ich coraz więcej w przestrzeni publicznej. To droga donikąd. Nie można zapominać, że wzajemne oddziaływanie norm prawnych oraz norm moralnych polega między innymi na tym, że to, co niezakazane przez prawo, przestaje być traktowane jako naganne moralnie. Faktyczna depenalizacja publicznego używania słów nieprzyzwoitych odbiera siłę oddziaływania normy moralnej, obyczajowej, a nawet religijnej, które zakazują posługiwania się takimi wyrazami także prywatnie. Skutki zmiany podejścia do kwestii puryzmu językowego widać, a raczej słyhać, wśród uczniów szkół podstawowych. Pobłażanie sprawcom błahego wydawałoby się wykroczenia tworzy klimat sprzyjający agresji słownej, a w dalszej kolejności agresji fizycznej. W marcu 2021 r. stacja BBC podała, że według raportu Światowej Organizacji Zdrowia co trzecia kobieta na świecie doświadcza przemocy fizycznej albo seksualnej. Problem eskalacji przemocy jest zatem bardzo poważny, dotyczy ogromnej rzeszy ludzi, a zaczyna się często od przemocy psychicznej, w tym nieszkodliwego, jak niektórzy uważają, używania wulgaryzmów.

Czy doszukiwanie się związku pomiędzy złym słowem a złym czynem nie idzie zbyt daleko? Odpowiadając na to pytanie, można posłużyć się analogią z rzekomą nieszkodliwością pornografii. Dominujący w nauce pogląd o braku empirycznych dowodów szkodliwości korzystania z treści pornograficznych doprowadził do nowelizacji przepisów kryminalizujących to zjawisko. Obecnie w Polsce zakazy karne dotyczą

jedynie pornografii z udziałem małoletniego, zwierzęcia i z prezentowaniem przemocy. Poza tym, jeżeli prezentacja pornografii nie jest narzucana temu, kto sobie tego nie życzy, jest ona legalna. Wystarczy jednak zestawić dwa fakty: legalizacja większości rodzajów pornografii oraz raport Światowej Organizacji Zdrowia – co trzecia kobieta na świecie doświadcza przemocy fizycznej albo seksualnej. Brak związku przyczynowego pomiędzy erotyzacją życia, permissywnym moralnym a przemocą wobec co trzeciej kobiety globu wydaje się tak samo mało prawdopodobny, jak brak zależności pomiędzy agresją słowną a fizyczną. Trudno lekceważyć korelację faktów, które są bardzo niepokojące w kontekście potrzeby zapewnienia odpowiednich warunków życia, szczególnie młodych ludzi. Dorastanie młodzieży w klimacie tolerancji dla wulgarności językowej oraz wulgarności w przedstawianiu ludzkiej seksualności to prosta droga do przedmiotowego traktowania człowieka oraz eskalacji przemocy. Warto również zauważyć, że to właśnie młode pokolenie, korzystające z wszelkich nowinek technologicznych, jest bardziej narażone na ciągły kontakt z wulgarnością, zalewającą internet i inne środki komunikacji.

Skoro prawo jest tym, co dobre i słuszne, powinno ono promować piękny język, piętnując posługiwanie się słowami nieprzyzwoitymi w miejscach publicznych. Wychowawcza rola prawa bywa postrzegana jako przejaw paternalizmu ze strony państwa, jednak pogląd ten łatwo można poddać falsyfikacji. Otóż istotą prawa jest wskazywanie sposobu postępowania, który pozwoli wzajemnie koegzystować grupie ludzi. Rolą prawa jest takie regulowanie stosunków społecznych, aby konkurujące interesy poszczególnych osób mogły zostać uwzględnione, przy możliwie najmniejszym dla nich uszczerbku. W świetle dominujących teorii na temat konieczności reagowania na drobne wykroczenia, aby zapobiegać poważniejszym przestępstwom, trudno uzasadnić tezę o nieszkodliwości agresji słownej. Jak blisko jest od przeklinania do poważniejszych czynów zabronionych, można było zaobserwować w czasie tak zwanego „strajku kobiet” jesienią 2020 r. Zapobieganie wulgaryzacji języka stanowi ważne zadanie prawa karnego. Nie wystarczy tutaj regulacja jedynie norm moralnych i obyczajowych. Siła oddziaływania sankcji karnej lub quasi-karnej jest większa niż sankcji moralnej czy obyczajowej. Prawo karne chroni przed zniewagą konkretną osobę, powinno też chronić przed zniewagą kulturę i obyczajność publiczną, ponieważ właśnie XVI rozdział Kodeksu wykroczeń, gdzie mieści się art. 141, przewidujący kary: ograniczenia wolności, grzywny do 1500 zł lub nagany za używanie słów nieprzyzwoitych w miejscu publicznym, dotyczy obyczajności publicznej. Nie ma żadnych racjonalnych argumentów na rzecz rezygnacji z tej regulacji prawnej, a rolą sądów nie jest kwestionowanie sensu funkcjonowania danego zakazu, lecz pociąganie do odpowiedzialności za jego łamanie. Wszystkim powinno zależeć na tym, aby stosować się do maksymy jednego z najwybitniejszych rzymskich oratorów – Marcusa Fabiusa Quintilianusa: *dobrze mówić to dobrze żyć, być dobrym człowiekiem*<sup>25</sup>.

---

25 Kwintylijan, „Palestra” 1–2 (2016), okładka.

## Bibliografia

- Derlatka M., *Prawo karne wobec kryzysu tradycyjnych wartości*, „Prokuratura i Prawo” 5 (2016), s. 45–50.
- Draguła A., *Błuźnierstwo. Między grzechem a przestępstwem*, Warszawa 2013.
- Kulesza J., *Glosa do wyroku Sądu Okręgowego w Poznaniu z dnia 29 stycznia 2019 r., sygn. akt IV Ka 1173/18*, „Prokuratura i Prawo” 1 (2020), s. 171–186.
- Kulesza W., [w:] *System prawa karnego*, t. X: *Przestępstwa przeciwko dobrom indywidualnym*, red. J. Warylewski, Warszawa 2012.
- Makarewicz J., *Kodeks karny z komentarzem*, Lwów 1938.
- Maroń G., *Sędziowie jako „arbitrzy moralni” i „moralisci” na przykładzie wybranych orzeczeń sądów karnych*, „Prokuratura i Prawo” 10–11 (2020), s. 5–47.
- Mrozek J.J., *Odpowiedzialność karna za przekroczenie granic wolności wypowiedzi*, „Civitas et Lex” 1/13 (2017), s. 7–20.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1995.
- Piórkowska-Flieger J., *Komentarz do Rozdziału XXVII Kodeksu karnego – Przestępstwa przeciwko czci i nietykalności cielesnej (art. 212–217a k. k.)*, [w:] *Kodeks karny. Komentarz*, red. T. Bojarski, LEX 2016.
- Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1990.
- Zoll A., *Karalność i karygodność czynu jako odrębne elementy struktury przestępstwa. Materiały polsko-niemieckiego sympozjum prawa karnego*, Karpacz 1990.
- Zoll A., [w:] *Kodeks karny. Część ogólna. Komentarz*. t. I: *Komentarz do art. 1–116 K.K.*, red. A. Zoll, Warszawa 2007, s. 9–234.

### CYTOWANIE

- M. Derlatka, *Prawo karne jako narzędzie przeciwko wulgaryzacji języka*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 61–72, DOI: 10.18276/sp.2024.34-04.

## Andrzej Draguła

Uniwersytet Szczeciński  
andrzej.dragula@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-3287-3119

# Od diecezji lubuskiej do Ziemi Lubuskiej. Kościół i region w re-konstrukcji

### STRESZCZENIE

Badania regionalistyczne podejmują przede wszystkim zagadnienie tożsamości danego regionu i czynników, które kształtują tę tożsamość. Przedmiotem artykułu jest odpowiedź na pytanie, co stanowi o tożsamości diecezji zielonogórsko-gorzowskiej rozumianej jako region. W przypadku jednostki kościelnej pod uwagę należy wziąć nie tylko czynniki natury historycznej, społecznej czy kulturowej, ale także teologicznej, w tym eklezjologicznej. W odniesieniu do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej można mówić o warstwach pamięci albo o swoistym palimpseście kulturowym, na który składają się: pamięć zrekonstruowana, pamięć odziedziczona oraz pamięć przesiedlona. Czwartą warstwę tego palimpsestu stanowi kontekst współczesny, jakim jest tzw. nowa lubuskość – powiązana z istniejącym województwem lubuskim, na terenie którego leży większa część terytorium diecezji zielonogórsko-gorzowskiej.

### SŁOWA KLUCZOWE

region, diecezja, diecezja zielonogórsko-gorzowska, Ziemia Lubuska, diecezja lubuska

## From the Lubusz diocese to the Lubusz Land. Church and region in re-construction

### ABSTRACT

Regionalist research primarily addresses the issue of the identity of a given region and the factors that shape this identity. The subject of the article is to answer the question of what determines the identity of the Zielona Góra-Gorzów diocese understood as a region. In the case of a church unit, not only historical, social and cultural factors should be taken into account, but also theological, including ecclesiological, factors. In the case of the Zielona Góra-Gorzów diocese, we can talk about layers of memory or a kind of cultural palimpsest, which consists of: reconstructed memory, inherited memory and displaced memory. The fourth layer of this palimpsest is the contemporary context, which is the so-called

„nowa lubuskość” connected with the existing Lubusz Voivodeship, in which the majority of the territory of the Zielona Góra-Gorzów diocese lies.

#### KEYWORDS

region, diocese, Zielona Góra-Gorzów diocese, Lubusz Land, Lubusz diocese

## Wprowadzenie

Stwierdzenie, że region nie jest wyłącznie terminem geograficznym, jest dzisiaj naukowym truizmem. Współrzędne geograficzne, które są punktem wyjścia do określenia specyfiki danego regionu, domagają się uzupełnienia kryteriami wziętymi z innych kategorii: historycznych, kulturowych, etnologicznych, socjologicznych i wielu innych. W ten sposób buduje się wielopłaszczyznową tożsamość regionu, która jest wypadkową tych wszystkich czynników. Punktem wyjścia dla niniejszego artykułu jest pytanie o diecezję jako region, który – prócz geografii – definiują także czynniki teologiczne, a zwłaszcza eklezjologiczne<sup>1</sup>. W jakim sensie jednostka administracji kościelnej, jaką jest diecezja, podpada pod rozumienie regionu, a tym samym staje się przedmiotem dyskursu regionalistycznego?

Już na wstępie można powiedzieć, że w przypadku diecezji możemy mówić o regionie *sui generis*. Ta swoistość diecezji jako regionu wynika z faktu, iż w jego definiowaniu należy wziąć pod uwagę teologiczne *proprium* danej jednostki kościelnej. Co należy przez nie rozumieć? Co się składa na teologiczną swoistość diecezji jako regionu? I drugie pytanie, jakie przyświeca autorowi: Jak ta swoistość objawia się w przypadku diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, która z jednej strony nawiązuje do historycznej diecezji lubuskiej, a z drugiej w dużej mierze pokrywa się terytorialnie z dzisiejszą Ziemią Lubuską, często utożsamianą terytorialnie z województwem lubuskim?

## Diecezja jako region

Chociaż – jak się wydaje – geograficzne rozumienie narzuca się samo, to trzeba zauważyć, że diecezji nie stanowi przede wszystkim terytorium kościelne wyznaczone przez granice administracyjne. Z punktu widzenia prawa kanonicznego diecezja jest „Kościołem partykularnym” albo inaczej „Kościołem lokalnym”, „w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostołski Kościół Chrystusa”<sup>2</sup>. Warto w tym miejscu

---

1 O teologicznej koncepcji regionu zob. A. Draguła, *Region as a Theological Category. Preliminary Recognition*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 39 (2023), s. 9–28.

2 Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 369.



zaznaczyć, że według definicji kodeksowej „diecezję stanowi część Ludu Bożego”, a dopiero potem „należy przyjąć jako regułę, że część Ludu Bożego, która tworzy diecezję [...] jest oznaczona określonym terytorium, w ten sposób, że obejmuje wszystkich wiernych na nim mieszkających”<sup>3</sup>.

Jak czytamy w komentarzu do kodeksu, „w treści kanonu, w którym znajdują się wszystkie elementy charakterystyczne dla definicji, nie wspomina się o terytorium diecezji. Akcent położony jest bardziej na wspólnotę wiernych, niż na kryterium, na mocy którego wierni do niej przynależą”<sup>4</sup>. Można więc powiedzieć, iż w perspektywie teologiczno-kanonicznej diecezję rozumianą jako region definiują najpierw tworzący ją ludzie, a dopiero potem terytorium. Jest tak dlatego, że specyfikę regionu z teologicznego punktu widzenia wyznacza sposób wierzenia ludzi, którzy na danym terytorium mieszkają, ich rozumienie zbawienia, a także tegoż zbawienia realizacja, co ujawnia się również w odniesieniu do terytorium, które naznaczone jest doświadczeniem wiary, chociażby przez kształtowanie przestrzeni sakralnej. Wierni doświadczają zbawienia w określonym kontekście geograficznym, historycznym i kulturowym. Można by więc powiedzieć, że diecezja to region, który ma swoje teologiczne *proprium* wynikające z tego, jak ci, którzy na nim mieszkają, rozumieją i realizują swoją wiarę. Region jest bowiem nie tylko przestrzenią życia codziennego, życia świeckiego, ale także przestrzenią zbawczą.

Po tym teoretycznym wstępie należy zadać pytanie o *specificum* diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako regionu postrzeganego w perspektywie teologicznej. Jak już wcześniej zaznaczono, zbawienie czy doświadczenie wiary nie dokonuje się *in abstracto*, ale *in concreto*, w określonych uwarunkowaniach: w przestrzeni i w czasie. Kościół jest bowiem ludem Bożym pielgrzymującym na ziemi. Założenie to determinuje perspektywę opisu. To bowiem, co wydaje się szczególnie ważne w uchwyceniu tej zależności między wiarą a regionem w odniesieniu do diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, to przede wszystkim historyczne *discontinuum*, które sprawia, iż o tym regionie kościelnym należy mówić w kategoriach rekonstrukcji, swoistego *work in progress*, procesie redefinicji tożsamości, na którą składa się kilka – że użyję nieco geologicznej metafory – warstw pamięci.

## Pamięć rekonstruowana

Pierwszy historyczny punkt odniesienia stanowi oczywiście nawiązanie do biskupstwa lubuskiego ze stolicą w Lubuszu, które zostało erygowane w roku 1124 za panowania Bolesława Krzywoustego. Obejmowało ono ziemie leżące w widłach rzek Odry i Warty

---

3 Kodeks Prawa Kanonicznego, kan. 372, § 1.

4 *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 336.



oraz ziemie na lewym brzegu Odry, po Sprewę. Stolica tej diecezji była przenoszona najpierw do Górzycy, potem znów do Lubusza, a następnie do Fürstenwalde. W wyniku reformacji diecezja została ostatecznie zsekularyzowana w roku 1598, choć ostatni jej biskup zmarł wcześniej, bo w roku 1555<sup>5</sup>. Jak wiemy, sama Ziemia Lubuska, której granice – jak się zazwyczaj przyjmuje – na tym etapie były tożsame z terytorium diecezji lubuskiej, w wyniku sprzedaży przez Bolesława II Rogatkę (1249) przeszła ostatecznie z rąk książąt piastowskich w posiadanie najpierw arcybiskupów Magdeburga, a następnie margrabiów brandenburskich, ulegając tym samym postępującemu ziemczeniu<sup>6</sup>.

Jaką funkcję spełnia obecnie Lubusz i tradycja diecezji lubuskiej w tworzeniu tożsamości diecezji zielonogórsko-gorzowskiej? Nawiązanie do diecezji lubuskiej funkcjonowało jedynie bezpośrednio po wojnie w nazwie administracji apostolskiej kamieńskiej, lubuskiej i prałatury pilskiej istniejącej w latach 1945–1950. Jak zauważa Tadeusz Dzwonkowski, „zarówno w nazwie, jak i w zakresie terytorialnym nowej jednostki świadomie nawiązywano do historycznych korzeni administracji kościelnej na tych terenach”<sup>7</sup>, co można było uznać za decyzję o charakterze strategicznym. Chodziło bowiem o sformułowanie argumentacji historyczno-prawnej do odtworzenia tej jednostki kościelnej w przyszłości<sup>8</sup>. Trzeba jednak zauważyć, że nazwa ta nie pojawiła się w oficjalnych dokumentach dotyczących utworzenia tej nowej jednostki kościelnej. Mianując ks. Edmunda Nowickiego administratorem apostolskim z dniem 15.08.1945 r., ks. kard. August Hlond, Prymas Polski, nie użył żadnej nazwy terytorialnej, ale określił, iż ks. Nowicki został ustanowiony „administratorem apostolskim dla następujących regionów”: prałatury pilskiej, części diecezji wrocławskiej i części diecezji berlińskiej<sup>9</sup>.

Kiedy Papież Paweł VI bullą *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 czerwca 1972 r. z wielkiej administracji gorzowskiej ustanowił trzy nowe diecezje, w przypadku dwóch z nich odwołano się do historycznych stolic biskupich, w wyniku czego powstały: diecezja koszalińsko-kołobrzaska i diecezja szczecińsko-kamieńska<sup>10</sup>. Warto zaznaczyć, że założone

5 G. Wejman, *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124–2010. Zarys problemu*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, red. G. Chojnacki, Zielona Góra 2011, s. 23.

6 Szczegółowe kwestie dotyczące przebiegu granic biskupstwa lubuskiego zob. K. Wasilkiewicz, *Templariusze i joannici w biskupstwie lubuskim (XIII–XVI w.)*, Gniezno 2016, s. 56–86; E. Rymar, *Klucz do ziem polskich, czyli dzieje Ziemi Lubuskiej aż po jej utratę przez Piastów i ugruntowanie władzy margrabiów brandenburskich*, Gorzów Wlkp. 2007.

7 T. Dzwonkowski, *Administracja apostolska kamieńska, lubuska i prałatury pilskiej. Zarys dziejów 1945–1966*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła Katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorza Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 1998, s. 25.

8 Zob. tamże.

9 Dekret mianujący ks. dra Edmunda Nowickiego administratorem apostolskim [tekst polski], [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia*, s. 614.

10 Pierwszy projekt podziału złożony na ręce kard. S. Wyszyńskiego 1.06.1970 r. zakładał powołanie trzech diecezji ze stolicami w Gorzowie Wlkp. – nawiązując do historycznej diecezji lubuskiej, Szczecinie – nawiązując do dawnej diecezji w Wolinie, względnie w Kamieniu Pomorskim, i w Koszalinie, względnie

w roku 1000 biskupstwo w Kołobrzegu istniało tylko w latach 1000–1007 (różni autorzy przesuwają daty ostatecznego upadku biskupstwa na rok 1015, 1022 bądź 1025)<sup>11</sup>, a w Kamieniu Pomorskim od roku 1176 (formalnie od 1188 r.) do Reformacji (po roku 1555)<sup>12</sup>. W roku 1972 nie powstała natomiast diecezja gorzowsko-lubuska czy też lubuska, a to zapewne z powodów geograficzno-politycznych. Warto zaznaczyć, że w piśmie z 31 maja 1972 r. adresowanym do papieża Pawła VI Prymas Polski wnosi o ustanowienie *de nomine* diecezji lubuskiej ze stolicą w Gorzowie (a także kamieńskiej ze stolicą w Szczecinie oraz kołobrzeszkiej ze stolicą w Koszalinie). Ostatecznie jednak papież utworzył diecezję gorzowską, a nie lubuską<sup>13</sup>.

Jak wiadomo, miasto Lubusz (niem. *Lebus*) leży po lewej stronie rzeki Odry, a więc obecnie w granicach Republiki Federalnej Niemiec, wówczas (w 1972 r.) jeszcze na obszarze Niemieckiej Republiki Demokratycznej. Tworzenie diecezji z nazwą, którą nawiązywałaby do miejscowości leżącej w innym państwie, mogłoby sugerować, że Kościół nie uznał traktatu granicznego zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Republiką Federalną Niemiec w 1970 r. Miał tego świadomość pierwszy rządca tej diecezji – bp Wilhelm Pluta – który w liście wystosowanym z tej okazji do diecezjan zauważył: „Utworzenie Diecezji Gorzowskiej łączy się ściśle z uznaniem przez Stolicę Apostolską granicy zachodniej naszego Państwa”<sup>14</sup>.

Okres przedreformacyjny przynosi nam jeszcze jeden istotny punkt odniesienia o charakterze teologicznym, którym jest męczeńska śmierć Pierwszych Męczenników Polski mająca miejsce w roku 1003, w nocy z 10 na 11 listopada. Wśród męczenników było dwóch włoskich eremitów – Benedykt i Jan – oraz trzech Polacy: dwaj mnisi nowicjusze Mateusz i Izaak oraz służący świecki chłopak Krystyn. W roku 2003 w miejscowości Święty Wojciech oraz w Międzyrzeczu odbyły się uroczystości milenijne<sup>15</sup>. Zbudowano tam kościół-sanktuarium, a drugi kościół pw. Pierwszych Męczenników Polski powstał w Gorzowie Wlkp.

---

w Słupsku – nawiązując do dawnej diecezji kołobrzeszkiej. Zob. G. Wejman, *Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w latach 1966–1972*, „Studia Paradyskie” 32 (2022), s. 215–216.

- 11 K. Dola, *Kołobrzeszkie biskupstwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 427–428.
- 12 G. Wejman, *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku: zarys problemu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2016), s. 219–226; B. Kumor, *Kamieńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 483–497.
- 13 Zob. G. Wejman, *Działalność religijno-społeczna*, s. 216–217; K. Kozłowski, *Formowanie się diecezji na Pomorzu Zachodnim w 1972 roku*, [w:] *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 53–95.
- 14 W. Pluta, *Utworzenie diecezji gorzowskiej przez Ojca Św. Pawła VI. List pasterski z dnia 7 sierpnia 1972 roku*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985, s. 169.
- 15 *Międzyrzecze: milenium śmierci Pierwszych Męczenników Polski*, [w:] *Katolicka Agencja informacyjna* [online], ekai.pl, 15 czerwca 2003 (30.03.2017).

Trzeba powiedzieć, że jest to także kult odgórnie reaktywowany, a nie oddolny kult spontaniczny. Do czasów reformacji na tym terenie ten kult nigdy nie istniał, a po wojnie – dokładnie w roku 1966 – reaktywowano kult, który od XIII, a może nawet XII wieku istniał w Kazimierzu Biskupim koło Konina, również pretendującym do uznania za miejsce męczeńskiej śmierci<sup>16</sup>. Także i w tym wypadku można mówić o wciąż niewielkim wpływie na tożsamość kościelną regionu. Nie pomaga w nim bowiem ani historyczny dystans do wspomnianych wydarzeń, ani względna nowość kultu, ani też same postaci świętych, którzy – z wyjątkiem św. Krystyna – byli mnichami<sup>17</sup>. Ten kult ożywa dwa razy w roku: na święto przypadające 13 listopada oraz z okazji diecezjalnej pielgrzymki mężczyzn<sup>18</sup>. W roku 2001 bp Adam Dyczkowski wydał dekret pozwalający na sprawowanie Mszy św. wotywniej ku czci Pierwszych Męczenników Polski w każdy pierwszy wtorek miesiąca<sup>19</sup>. Na ile w diecezji wytworzył się zwyczaj sprawowania takich Mszy, trudno powiedzieć.

Ze względu na brak ciągłości eklezjalnej i historycznej, a także materialnej, ten komponent regionalnej tożsamości teologicznej nazwałbym pamięcią rekonstruowaną. Można by ją zamknąć we frazie „Wrócił tu Kościół”, której bardzo często i chętnie używał abp Kazimierz Majdański, metropolita szczecińsko-kamieński. Tak brzmi tytuł zbioru jego homilii<sup>20</sup>. W komentarzu o albumie przedstawiającym kościoły Pomorza Zachodniego pisał: „Po wiekach – wrócił tu Kościół, by żył, by ocalał i zbawił”<sup>21</sup>. Jak dobrze wiemy, w okresie bezpośrednio powojennym dyskurs kościelny w odniesieniu do tzw. Ziem Odzyskanych zasadniczo pokrywał się z propagandą państwową. „Powrót do Macierzy” dotyczył nie tylko państwa, ale i Kościoła<sup>22</sup>. W tym względzie Kościół bezpośrednio po wojnie zaangażował się w propagandę na rzecz polskości tych ziem i to „całkowicie – od hierarchów, przez katolików świeckich, po księży w terenie”<sup>23</sup>.

16 Zob. M. Tureczek, *Que Mezerici dicitur. Międzyrzecz w kręgu dyskusji nad eremem Pięciu Braci Męczenników i początkami polskiego chrześcijaństwa*, Toruń 2019, s. 24–25.

17 Zob. *Kult Pierwszych Męczenników Polski Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna. Materiały pomocnicze dla rekolekcyjistów i duszpasterzy*, Zielona Góra 2002; A. Draguła, *Męczennicy Międzyrzeczy z perspektywy kaznodziejskiej*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu*, s. 57–72.

18 9.09.2023 r. odbyła się już XI Pielgrzymka Mężczyzn do Międzyrzecza; <https://diecezjazg.pl/11-pielgrzymka-mezczyzn-do-miedzyrzecza/> (9.05.2024).

19 Zielona Góra, 12.09.2001 r., znak: D 10-8/2001.

20 K. Majdański, *Wrócił tu Kościół. Z postugi słowa biskupa szczecińsko-kamieńskiego 1979–1984*, Szczecin 1985.

21 K. Majdański, *Kościół miast biskupich diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „Szczecińskie Studia Kościelne” 2 (1991), s. 112.

22 „Wśród obszarów Ziem Odzyskanych znajdują się Pomorze i Ziemia Lubuska, które po kilku wiekach w r. 1945 powróciły znowu do Macierzy” – M. Chorzępa, *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „Nasza Przeszołość” 22 (1965), s. 113.

23 M. Cichocka, *Udział Kościoła w propagandzie na rzecz Ziem Odzyskanych (1945–1949)*, „Przegląd Zachodniopomorski” 1 (2019), s. 57.

Na zjazdach kapłanów ówczesnej administracji gorzowskiej mówiono o „powrocie Kościoła na ziemię piastowskie”<sup>24</sup>. Sam Prymas Wyszyński w wywiadzie udzielonym w roku 1951 Jerzemu Turowiczowi mówił tak: „Powrót Polski nad Odrę i Nysę to jest zarazem powrót Kościoła na ziemię ongiś sprotestantyzowane, zwłaszcza w ziemi lubuskiej i na Pomorzu Zachodnim. [...] Kościół katolicki wrócił wraz z ludnością polską tu, skąd był przed wiekami wyparty przez reformację luterzańską”<sup>25</sup>.

### Pamięć odziedziczona

Cytowana powyżej wypowiedź Prymasa Wyszyńskiego dotyka także drugiego komponentu regionalnej tożsamości teologicznej, czyli tego, co nazwałbym pamięcią odziedziczoną. Nie ulega wątpliwości, że w pierwszym powojennym okresie kwestia ta łączyła się z propagandą antyniemiecką i antyprotestancką, której także uległ Kościół czy też w której brał udział, widząc w tym własny cel. We frazie „tu wrócił Kościół” kryło się ciche założenie, że tutaj Kościoła przez wieki nie było. Stwierdzenie to oczywiście wyrażało ekskluzywny punkt widzenia, który Kościół utożsamiał jedynie z Kościołem katolickim, i to w polskim wydaniu, z jednoczesnym pełnym pominięciem Kościołów i wspólnot tradycji reformowanej, a także niemieckojęzycznych wspólnot katolickich.

Nie jest bowiem prawdą, że na przejętych ziemiach żyli wyłącznie chrześcijanie wyznania ewangelickiego. Trzeba pamiętać, iż w drugiej połowie XIX wieku na terenie Niemiec Wschodnich doszło do znacznego renesansu katolicyzmu. Wśród przybyłych najwięcej było Polaków, głównie z Wielkopolski, ale także byli to Niemcy pochodzący z zachodnich części Niemiec, często wyznania katolickiego. Zaczęto wówczas zakładać parafie katolickie obok istniejących tu gmin luterzańskich. Dla przykładu: pierwsza parafia katolicka w Gorzowie – pw. Podwyższenia Krzyża Świętego – powstała w 1855 roku, druga pw. św. Józefa w 1925. Kolejne parafie powstały m.in. w: Gubinie w 1861 roku, Sulechowie w 1864, Kostrzynie w 1868, Sulęcinnie w 1870, Ośnie Lubuskim w 1895, Lubsku w 1908, w Rzepinie w 1937, w Strzelcach Krajeńskich w 1929<sup>26</sup>. Kościół tutaj był, i to nie tylko luterński. Na południowych terenach diecezji jest wiele miejscowości, w których sąsiadowały ze sobą dwie świątynie: katolicka i protestancka, co zresztą było dziedzictwem wcześniejszych wieków.

Jak zauważa Marta Cichocka, w tym kontekście najważniejszym elementem propagandowego działania Kościoła było „hasło przywracania omawianych ziem Bogu i Maryi”, w co bardzo wyraźnie zaangażował się choćby „Tygodnik Katolicki” wydawany

---

24 Zob. tamże, s. 73.

25 *Od Ziemi Lubuskiej po Nysę. Rozmowa red. Jerzego Turowicza z Prymasem Polski*, [w:] S. Wyszyński, *Dziela zebrane*, t. I: 1949–1953, Warszawa 1991, s. 178, pierwodruk: „Tygodnik Powszechny” 50 (1951), 16.12.1951.

26 G. Wejman, *Kościół katolicki*, s. 28–29.

w Gorzowie od 1946 r. „Kuria gorzowska, w porównaniu ze świeckimi ośrodkami propagandowymi oraz kościelnymi spoza Ziem Zachodnich i Północnych, posługiwała się dodatkowymi argumentami, bo i zadań było więcej. W zaludnieniu omawianych terenów przez Polaków widziano powtórna misję chrystianizacyjną, mimo że zdecydowana większość osadników była ochrzczona. Poza tym, w odróżnieniu od prasy centralnej, gorzowska nieustannie odwoływała się do kultu maryjnego jako odróżniającego polskich katolików od niemieckich protestantów” – zauważa Cichocka<sup>27</sup>.

To myślenie było niezwykle silne w pierwszym okresie powojennym, przynajmniej do chwili wydania niezwykle ważnej deklaracji Kościoła polskiego, jakim był list biskupów polskich do biskupów niemieckich z roku 1965. Jeszcze w tym samym roku bp Wilhelm Pluta w liście na XX-lecie diecezji gorzowskiej wspominał, że przybyłym na te ziemie katolikom przyszło żyć „na starych polskich ziemiach”. „Faktu, iż tu już przez 20 lat żyjemy jako Polacy i katolicy, zorganizowani, zagospodarowani, trudzący się w pracy i modlący się, idący na tych właśnie ziemiach w przyszłość Narodu i Kościoła, w przyszłość doczesną i zmierzającą do wieczności – nie wolno nam pominąć milczeniem” – pisał ówczesny biskup gorzowski<sup>28</sup>.

Oczywiście na tym etapie należy mówić raczej – z jednej strony – o swoistej negacji, a z drugiej – o aneksji, przejściu dziedzictwa, które bywało zamykane w hasła „poniemieckość”, a w wersji kościelnej – „poprotestanckość”. Jeśli mielibyśmy opisać stosunek do zastanego dziedzictwa w kategoriach kontynuacja czy zerwanie, to na tym etapie należy oczywiście mówić raczej o zerwaniu niż kontynuacji. Do kontynuacji i to jednostronnie rozumianej odwoływano się rzadko. Kardynał Wyszyński we wspomnianym wywiadzie przyznał: „Na tych terenach żyje dziś przeszło siedem milionów katolików; pracuje pośród nich prawie trzy tysiące kapłanów. Przecież na terenie samej tylko diecezji gorzowskiej jest czynnych przeszło tysiąc świątyń i kościołów pomocniczych, podczas gdy przed wojną liczba ich nie dochodziła setki”<sup>29</sup>.

Zmiana perspektywy wobec zastanego dziedzictwa to osiągnięcie tych generacji, które urodziły się już na tzw. Ziemiach Zachodnich, spoglądają one bowiem bez owej wstępnej perspektywy obcości, z jaką na to, co odziedziczyli „po Niemcach”, spoglądali ci, którzy osiedlali się bezpośrednio po wojnie. Przykładem takiego nowego spojrzenia może być opinia ks. Tadeusza Kuźmickiego, który w artykule pt. „(Dys)kontynuacja przestrzeni sakralnej z perspektywy teologicznej” tak pisze w kontekście odziedziczonych świątyń poprotestanckich: „W tej sakralnej przestrzeni wiara w Chrystusa Jezusa,

27 M. Cichocka, *Udział Kościoła*, s. 57. O sytuacji Kościoła na tzw. Ziemiach Odzyskanych bezpośrednio po wojnie zob. R. Żurek, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec Ziem Zachodnich i Północnych 1945–1948*, Szczecin–Warszawa–Wrocław 2015.

28 W. Pluta, *XX-lecie diecezji gorzowskiej. List pasterski w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego Roku Pańskiego 1965*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno*, s. 65.

29 *Od Ziemi Lubuskiej po Nyse*, s. 178.



który nas odkupił i dla naszego zbawienia stał się człowiekiem, jest świętowana oraz głoszona. A zatem dalej przekazywana jest w nich Ewangelia. Tajemnice wiary są nadal uobecnianie w sakramentach, a przede wszystkim w chrzcie świętym. Liturgia dalej odbywa się w kościołach, w których kontynuacja jest wyraźnie rozpoznawalna”<sup>30</sup>.

Kuźmicki wyraźnie przeciwstawia się tezie abp. Majdańskiego, „jakoby przed II wojną światową na Środkowym Nadodrzu nie było Kościoła”<sup>31</sup>. Przeciwnie, „po pierwsze, w tym regionie była obecna mniejszość katolicka ze swoimi świątyniami. Po drugie, ciągle istniejące ewangelickie wspólnoty były i są znakami kontynuacji Kościoła ewangelickiego”<sup>32</sup>. Niestety, o tych, którzy w tych świątyniach modlili się przed nami, rzadko myślimy w kategoriach ciągłości.

### Pamięć przesiedlona

Trzecim komponentem regionalnej tożsamości teologicznej jest pamięć przesiedlona. Wróćmy do wywiadu udzielonego przez Prymasa Wyszyńskiego Turowiczowi. Na pytanie redaktora, na czym polega istotna rola współczesnego Kościoła na Ziemiach Zachodnich, Wyszyński odpowiedział, nawiązując do odbytej właśnie podróży po Ziemiach Zachodnich, która rozpoczęła się w Cybince, na terenie diecezji gorzowskiej, a zakończyła w Nysie. „W Cybince – mówił Prymas – widziałem Polskę w miniaturze. Lud, który tu się modlił, w starym, do niedawna protestanckim zborze, dziś świątyni katolickiej, był uosobieniem wspólnoty narodu. Bo chociaż przywędrowali tutaj ze wszystkich stron Rzeczypospolitej, to jednak rychło odnaleźli wspólny język. Porozumieli się u stóp ołtarzy Pańskich. Tu opuścił ich lęk przed przyszłością, niepewność losu, bo tu usłyszeli znane sobie wołanie Kościoła: *Sursum corda*. Tu zaśpiewali sobie społem *Serdeczna Matko*. W tej nucie mieści się cała gama ozdrowieńczych mocy. Jak doniosłą rzeczą dla narodu, narazonego na zmienne koleje dziejowych przemian, posiadać więź jednej wiary, która zespała przeżycia dziejowe. [...] Przemienił nas Bóg jak nowy zaczyn w dzieży. Widocznie ma być wypieczony nowy bochen chleba, którym ma się żywić odrodzona Polska”<sup>33</sup>.

Metafora dzieży, zaczynu i chleba służy tutaj Prymasowi, by powiedzieć o nowej tożsamości, którą należało budować na bazie dziedzictwa duchowego przywiezionego – czy może nawet zwiezionego – z różnych terenów Rzeczypospolitej. Jedność wiary miała służyć kształtowanej na nowo jedności narodowej. Ta sama myśl pojawia się także listach

---

30 T. Kuźmicki, *(Dys)kontynuacja przestrzeni sakralnej z perspektywy teologicznej*, [w:] *Lubuski palimpsest. W kręgu historii, kultury i literatury polsko-niemieckiego pogranicza*, red. M.J. Bąkiewicz, Zielona Góra 2017, s. 112.

31 Tamże, s. 111.

32 Tamże, s. 111–112.

33 *Od Ziemi Lubuskiej po Nysę*, s. 179–180.

pasterskich bp. Pluty. Z okazji XX-lecia diecezji gorzowskiej biskup zwraca się najpierw do tych, którzy zostali przesiedleni: „Byliście wówczas bardzo utrudzeni, może już i zniechęceni czy w nowości sytuacji życiowej jakoś i zagubieni – ale nie byliście zrozpaczeni”, ponieważ „wspierał Was w tym Chrystusa Pana Kościół, który razem z Wami, a raczej przez Was tu przyszedł i zaczął swoje święte działanie w Was takie samo, jak uprzednio wszędzie tam, skąd tutaj przybyliście”<sup>34</sup>. Pluta podkreśla stabilność tej sytuacji. Stwierdza, że nie można pominąć milczeniem faktu, „iż tu już przez 20 lat żyjemy jako Polacy i katolicy, zorganizowani, zagospodarowani, trudzący się w pracy i modlący się, idący na tych właśnie ziemiach w przyszłość Narodu i Kościoła”<sup>35</sup>. Biskup zwraca się następnie do pokolenia urodzonych już na Ziemiach Zachodnich: „Tak, mieszkają tu już całe rzesze Was, najmłodszego pokolenia, które już całkiem jest tutejsze, całkiem jest u siebie, bo tu jesteście urodzeni, w jakże wielkim trudzie wychowani i już sami w trudzie ofiarnym pracujący”<sup>36</sup>. Z kolei w liście skierowanym do diecezjan po uroczystościach milenijnych, które odbyły się 6 listopada 1966 r. w Gorzowie, biskup pisał: „Kapłani i wierni Diecezji Gorzowskiej przekonali nas, że oni tu są u siebie, nie od 21 lat, ale od 1000 lat [...] Przez Kościół św. diecezjanie moi zrastają się ze sobą bardzo mocno i w ziemię tę wrastają”<sup>37</sup>.

Jak zauważa Beata Halicka, w oswojaniu owej „poniemieckiej” przestrzeni kościelnej dużą rolę odgrywała obrzędowość i religijność przywieziona ze sobą. „[I]stotnym czynnikiem było zawieszanie w świątyniach malowideł przedstawiających polskich świętych i Matkę Boską oraz zawierających polskie inskrypcje. Szczególną wartość przypisywano obrazom, ołtarzom oraz pozostałym elementom kościelnego wyposażenia przywiezionym z Kresów”<sup>38</sup>. W ten sposób nałożyły się dwie perspektywy konstytuujące lokalnie rekonstruowaną na nowo polskość: piastowskość i kresowość, które koegzystowały ze sobą, i które miały ostatecznie dać początek nowej tożsamości narodowej. Według Halickiej „nowi mieszkańcy Nadodrza pochodzili z różnych regionów i stanowili ludność przeważnie wiejską, często o konserwatywnych poglądach i niemal zerowej mobilności. W wyniku przesiedleń zerwaniu uległy dotychczasowe więzi rodzinne, środowiskowe oraz ojczyste. W nowo powstających społecznościach szerzyło się osamotnienie, brakowało integracji. W obcym kulturowo otoczeniu pogłębiało się uczucie wyobcowania i deprivacji. Ponieważ pielęgnowanie własnych tradycji było oficjalnie zabronione, jedyną alternatywą pozostawało odwołanie do tego, co wspólne: polskich więzi narodowych”<sup>39</sup>.

34 W. Pluta, *XX-lecie diecezji gorzowskiej*, s. 64.

35 Tamże, s. 65.

36 Tamże.

37 W. Pluta, *Po obchodach milenijnych diecezji gorzowskiej. List pasterski z 22 listopada 1966 roku*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno*, s. 93.

38 B. Halicka, *Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje u kulturowe oswojanie Nadodrza 1945–1948*, tłum. A. Łuczak, Kraków 2015, s. 278.

39 Tamże, s. 365.



## Palimpsest lubuski

Czy któryś z tych trzech komponentów „lubuskiego palimpsestu”<sup>40</sup> – pamięć rekonstruowana, pamięć odziedziczona i pamięć przesiedlona – odgrywa istotną rolę w budowaniu teologicznej tożsamości diecezji? Zacznijmy od pierwszej warstwy. Wypada się zgodzić z opinią Halickiej, która pisze: „[P]ołożone na lewym brzegu Odry miasteczko Lebusz, niegdyś siedziba biskupstwa, nie jest miejscem pamięci na kulturowej mapie regionu. Trudno powiedzieć, czy kiedykolwiek się nim stanie. Otwarta od 25 lat granica nie zmieniła tego stanu rzeczy. Lubusz leży na terytorium Niemiec i stanowi to poważną przeszkodę, kiedy myśli się o krajobrazie kulturowym w kategoriach narodowych”<sup>41</sup>.

Czy podobnie jest w przypadku uwzględnienia kategorii kościelnych i teologicznych? W Liście pasterskim wystosowanym z okazji 900-lecia ustanowienia biskupstwa lubuskiego Tadeusz Lityński, biskup zielonogórsko-gorzowski, pisze: „Kościół na Środkowym Nadodrzu ma swoją długą, bo wielowiekową historię. Na kościelne dzieje tych ziem składają się nie tylko wydarzenia po 1945 roku, tworzące historię współczesnej diecezji zielonogórsko-gorzowskiej. Do skarbcza dziejów zalicza się także pierwsze misje chrześcijańskie w początkach polskiej państwowości, świadectwo wiary Męczenników Międzyrzeckich oraz pierwszą własną organizację diecezjalną”<sup>42</sup>. Świadomość historycznego dziedzictwa funkcjonuje więc przynajmniej na poziomie instytucjonalnym. Czy upowszechni się wśród mieszkańców diecezji? Biskup pisze w liście: „Warto byśmy z tego dziedzictwa czerpali mądrość i radę na przyszłość naszej diecezjalnej wspólnoty”<sup>43</sup>. Jakimś momentem weryfikacji stanu pamięci rekonstruowanej może być przypadająca w roku 2024 rocznica 900-lecia ustanowienia biskupstwa w Lubuszu. Zaplanowane zostały konferencje naukowe, koncerty, działania popularyzatorskie, uroczystości kościelne, utworzono stronę internetową [www.diecezjalubuska.pl](http://www.diecezjalubuska.pl) poświęconą zarówno kwestiom historycznym, jak i współczesnej pamięci o tej diecezji<sup>44</sup>. Główne uroczystości jubileuszowe odbyły się 11 maja 2024 r. w Ośnie Lubuskim, mieście, które leżało na terytorium diecezji lubuskiej. Mszy św. z udziałem biskupów polskich i niemieckich, kapłanów i wiernych przewodniczył abp Wojciech Polak, Prymas Polski.

---

40 Odwołuję się tutaj do kategorii zaproponowanej w tytule książki: *Lubuski palimpsest*.

41 B. Halicka, *Od biskupstwa do województwa. Spacer ulicami Lubusza (Lebus) w poszukiwaniu korzeni Ziemi Lubuskiej*, [w:] *Lubuski palimpsest*, s. 32.

42 T. Lityński, *List pasterski Biskupa Zielonogórsko-Gorzowskiego z okazji 900-lecia ustanowienia biskupstwa lubuskiego*, Zielona Góra, 24.04.2024 r., znak: 2024/672/KANC/KH.

43 Tamże.

44 Przykładem może być cykl czterech wykładów zorganizowanych w Instytucie Biskupa Wilhelma Pluty w Gorzowie Wlkp. pt. „Historia Kościoła na Ziemi Lubuskiej”. K. Król, *O historii Kościoła na Ziemi Lubuskiej*, 2.12.2023 r.; <https://zgg.gosc.pl/doc/8590329.O-historii-Kosciola-na-ziemi-lubuskiej> (9.05.2024).

Po Mszy św. odbył się Jarmark Lubuski stylizowany na kiermasz średniowieczny jako forma świętowania.

Pośrednim sposobem nawiązania do dawnej diecezji lubuskiej we współczesnej świadomości eklezjalnej jest sanktuarium maryjne w Górzycy, która przez ponad 110 lat była siedzibą biskupstwa lubuskiego (1276–1385)<sup>45</sup>. Nie jest znana data określająca początki sanktuarium. Pewne przesłanki pozwalają na domysł, że wizerunek Maryi został przeniesiony do Górzycy około 1276 roku z pobliskiego Pamięcina, którego niemiecka nazwa została po 1945 źle spolszczona (niemiecki *Frauendorf*, czyli „wieś Pani”, to dawny polski *Panięcín*, obecnie *Pamięcín*). Lokalizacja w Górzycy sanktuarium maryjnego dawnej diecezji lubuskiej mogła dokonać się równocześnie z przeniesieniem do tej miejscowości stolicy diecezji<sup>46</sup>. Jak przypomina biskup w liście, „Do Matki Bożej w Górzycy przybywali pątnicy z Pomorza, Śląska, Łużyc, Wielkopolski i Brandenburgii. Wspaniale rozwijające się sanktuarium nie przetrwało jednak czasu reformacji”<sup>47</sup>. Dzisiaj w Górzycy oczywiście nie znajduje się oryginalny wizerunek maryjny z czasów przedreformacyjnych. W roku 1982, podczas konsekracji kościoła, zainstalowano tam nowy, pochodzący z XVII wieku wizerunek z tytułem Matki Łaski Bożej, Pani Nadodrza. Niestety, wciąż nie notuje się rozbudowanego kultu tego miejsca. Jedynie od kilku lat we wrześniu organizowana jest piesza pielgrzymka pokutna z Ośna Lubuskiego do Górzycy<sup>48</sup>. I to właśnie tam, w Ośnie Lubuskim, planowane są obchody 900-lecia diecezji lubuskiej.

Nawiązaniem do historycznego biskupstwa lubuskiego jest także herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, który został ustanowiony 29 listopada 2020 r. dekretem biskupa zielonogórsko-gorzowskiego Tadeusza Lityńskiego. W prawym polu czerwonym znajdują się dwa skrzyżowane bosaki koloru białego oraz złota sześciopromienna gwiazda. Jak zauważa bp Adrian Put, „bosaki umieszczone w herbie podkreślają wielowiekowy związek tych ziem z rzeką Odrą – główną osią dawnego biskupstwa lubuskiego. Bosaki były nieodłącznym narzędziem pracy rybaków oraz osób zajmujących się przewozem ludności i towarów”<sup>49</sup>. Z kolei „sześciopromienna gwiazda [...] umieszczona nad skrzyżowanymi bosakami – w punkcie ich przecięcia – nawiązuje do Najświętszej Maryi Panny, patronki katedry lubuskiej w Górzycy, a później w Fürstenwalde, a także patronki głównego sanktuarium maryjnego diecezji w Górzycy”<sup>50</sup>.

45 T. Błaszczuk, *Biskupstwo lubuskie w średniowieczu*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra – Gorzów Wielkopolski 2020, s. 38.

46 Zob. P. Socha, *Sanktuaria diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 2022, s. 66–67; B. Dratwa, *Górzycza*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1392.

47 T. Lityński, *List pasterski*.

48 W roku 2023 odbyła się już VI Pielgrzymka Pokutna do Górzycy, <https://diecezjazg.pl/vi-pielgrzymka-pokutna-do-gorzycy/> (9.05.2024).

49 A. Put, *Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako atrybut dziedzictwa historycznego w perspektywie heraldyki kościelnej*, „*Studia Paradyskie*” 33 (2023), s. 184.

50 Tamże, s. 185.

Przejdźmy do drugiej warstwy pamięci. Kwestia stosunku do dziedzictwa poniemieckiego – co stanowi kolejną warstwę rzeczonoego lubuskiego palimpsestu – nie odgrywa współcześnie takiej roli, jak to było bezpośrednio po wojnie i w pierwszych dekadach istnienia powojennej Polski. Jak zauważa Andrzej Zawada, „intensywność występowania kategorii ponemieckości w opisywaniu rzeczywistości jest odwrotnie proporcjonalna do dystansu czasowego oddzielającego moment użycia tej kategorii od roku 1945, oznaczającego zakończenie bezpośredniego oddziaływania elementu niemieckiego”<sup>51</sup>. Obserwacje poczynione wśród młodego pokolenia pokazują, że przeszłość miast znajdujących się na Ziemiach Zachodnich, w tym na Ziemi Lubuskiej, nie jest już konotowana jako „ponemiecka”<sup>52</sup>. Należy stwierdzić, że „ponemieckość jako składnik kulturowy współczesności nie tylko nie wywołuje powszechnego sprzeciwu i nie razi, ale że jej odrębność, a tym bardziej obcość, nie jest już społecznie dostrzegana” – zauważa Zawada<sup>53</sup>. Dzieje się tak, ponieważ to, co można by objąć szerokim kryterium „ponemieckości”, najmłodsze pokolenie poznaje już wyłącznie intelektualnie, a nie doświadczalnie. Znamiona „ponemieckości” są już coraz słabsze w kulturowym krajobrazie Ziemi Zachodnich, a te, które jeszcze pozostały, zostały „oswojone” przez wcześniejsze pokolenia.

W sposób naturalny coraz mniejszą rolę będzie odgrywać i już ogrywa pamięć przesiedlona, stanowiąca trzecią warstwę lubuskiego palimpsestu, wszak być potomkiem przesiedlonego Kresowiaka nie jest już tym samym, co być przesiedlonym Kresowiakiem. Oczywiście istnieją przypadki pokazujące, jak niektóre społeczności wciąż starają się utrzymać kulturową swoistość i implantować ją na nowym terenie, czego przykładem w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej są choćby Poleszycy zamieszkujący Białków<sup>54</sup> czy też Górale Czadeccy skoncentrowani w Złotniku i Brzeźnicy. Innym przykładem wciąż żywej pamięci przesiedlonej jest Sanktuarium Matki Bożej Klewańskiej w Skwierzynie, które zostało ustanowione przez bp. Tadeusza Lityńskiego 22 maja 2021 r. Znajduje się tam obraz przywieziony po wojnie z Klewania na Wołyniu. Sanktuarium to dedykowane jest szczególnie przesiedleńcom z dawnych Kresów Wschodnich i ich potomkom<sup>55</sup>.

---

51 A. Zawada, *Ponemieckość*, [w:] *Interakcje. Leksykon komunikowania polsko-niemieckiego*, <http://www.polska-niemcy-interakcje.pl/articles/show/1> (9.05.2024).

52 Jako przykład tego procesu A. Zawada przywołuje informację zamieszczoną w lutym 2013 r. na stronie WWW Gminy Gubin, zatytułowaną „*Niemieckie – ponemieckie – nasze*” – *relacja z warsztatów historycznych w Starosiedlu*. Czytamy w niej m.in.: „Co to właściwie znaczy »ponemieckość«? Na to pytanie próbowały odpowiedzieć dzieci i młodzież ze Starosiedla. Niestety wiedza społeczności lokalnej, zwłaszcza młodzieży, na temat historii swojego regionu jest znikoma”. Tamże.

53 Tamże; zob. także: K. Kuszyk, *Ponemieckie*, Wołowiec 2019.

54 W 2011 r. zarejestrowano Towarzystwo Miłośników Polesia i Białkowa, które zajmuje się kultywowaniem pamięci o Polesiu. W 2024 r. z inicjatywy towarzystwa przygotowano film pt. „Do ostatniego, czyli Poleszycy w Zachodniej Polsce” (Bielsat TV).

55 M. Rynkiewicz, *Ustanowienie Sanktuarium Matki Bożej Klewańskiej w Skwierzynie*, 22.05.2021 r., <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/ustanowienie-sanktuarium-matki-bozej-klewańskiej-w-skwierzynie> (9.05.2024).

## Ku nowej lubuskości?

Istotne pozostaje pytanie, czy obecne pokolenie wiernych, współcześni diecezjanie, znajdują jakieś nowe teologiczne punkty odniesienia dla swojej tożsamości. W tym kontekście znamienne są słowa wypowiedziane przez papieża Jana Pawła II w roku 1997 w Gorzowie Wlkp. Kreśląc szkic tożsamości diecezji, papież odniósł się wówczas do dwóch momentów historycznych, do dwóch – jeśli można tak powiedzieć – mitów założycielskich Kościoła lokalnego, a oba są mitami męczeńskimi, pierwszy – dosłownie, drugi – w szerszym tego słowa znaczeniu. Pierwszy to oczywiście Męczennicy z Międzyrzecza: „Wspólnota Wasza ma za swoich patronów męczenników, którzy – obok św. Wojciecha – są najstarszymi świadkami Chrystusa na ziemi polskiej [...]. Ich śmierć męczeńska, obok śmierci św. Wojciecha, stoi niejako na progu milenium chrześcijaństwa na naszych ziemiach”. Drugi mit to budowanie Kościoła po wojnie: „Jakże nie wspomnieć tu świadectwa wierności tradycji i Kościołowi, jakie dawaliście w czasach bardzo trudnych [...]. Po II wojnie światowej, na tych ziemiach, zaczynaliście niejako nowe życie, przychodząc z różnych stron Polski, a nawet spoza jej granic. Odcięci od korzeni pochodzenia, zachowaliście jednak korzenie wiary. W trudnym okresie przemian byliście blisko Kościoła, który starał się odpowiadać na potrzeby duchowe i materialne, jak matka troszcząc się o swoje dzieci”<sup>56</sup>. Ciekawe, że papież nie odwołał się do diecezji lubuskiej, ale jedynie do Męczenników z Międzyrzecza oraz do trudnej sytuacji Kościoła w Polsce powojennej w kontekście przesiedlenia.

Czy są to narracje jeszcze jednoczące, budujące współczesną tożsamość kościelną, funkcjonujące w świadomości wiernych jako istotne punkty odniesienia? Papież mówił wówczas: „Ziemia ta u zarania została zroszona krwią świętych Męczenników Braci Polskich, którzy jak pochodnie gorejące dzisiaj prowadzą wasz Kościół ku nowym czasom. Nowe czasy, zbliżające się trzecie tysiąclecie, wymagać będą nadal waszego świadectwa. Staną przed wami nowe zadania”<sup>57</sup>. Czy nowe czasy, o których mówił papież, przyniosły – wszak mija już prawie 30 lat od tamtego przemówienia – bądź przyniosą jakiś nowy, w miarę powszechny, współdzielony punkt odniesienia? Jaki czwarty komponent wniesie do tożsamości teologicznej diecezji współczesne pokolenie? Czym wypełni się pamięć najnowsza, rodząca się już tutaj i nieobciążona ani pamięcią odziedziczoną, ani pamięcią przesiedloną?

Paradoksalnie, współcześnie w budowaniu tej tożsamości najbardziej chyba dopomaga pewna analogiczność struktury diecezji do struktury samorządowej. Nie bez znaczenia w tym kontekście będzie fakt, że porozumienie samorządowców o utworzeniu

---

56 Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii Słowa*, Gorzów Wlkp., 2.06.1997 r., <https://meczennicy.pl/przemowienie-papieza-podczas-liturgii-slowa-w-gorzowie-wielkopolskim/> (9.05.2024).

57 Tamże.

województwa lubuskiego – ze względu na miejsce podpisania – nazywane jest umową paradyską. 13 marca 1998 roku parlamentarzyści z ówczesnych województw gorzowskiego i zielonogórskiego wspólnie podpisali list do Prezesa Rady Ministrów prof. Jerzego Buzka w sprawie utworzenia województwa lubuskiego. Był to ich wkład w kształtowanie nowej ustawy o podziale administracyjnym kraju<sup>58</sup>.

Diecezja, podobnie jak województwo, ma dwie stolice – Zieloną Górę, gdzie znajduje się rezydencja biskupa i kościół konkatedralny, oraz Gorzów Wlkp., z katedrą, grobami biskupów, w tym sł. Bożego bp. Wilhelma Pluty, a od kilku lat także z seminarium duchownym. Ponadto terytorium diecezji pokrywa się w zasadniczej części – plus ziemia głogowska – z terytorium województwa lubuskiego. Jeśli tu i ówdzie pojawiają się czasami próby nazwania naszej diecezji lubuską, to zapewne dzieje się to w nawiązaniu do tej „nowej lubuskości”, generowanej przez analogię do województwa, a nie do dawnego biskupstwa lubuskiego. Oczywiście analogia ta nie stanowi żadnej teologicznej współrzędnej. Warto jednak zauważyć, że upowszechnia się utożsamienie najpierw dawnego województwa zielonogórskiego<sup>59</sup>, a obecnie także województwa lubuskiego z Ziemią Lubuską, jak to jest przede wszystkim w przypadku dyskursu władz samorządowych<sup>60</sup>. W powszechnym użyciu jest także nazwa „Lubuszanie” na określenie mieszkańców województwa lubuskiego. Oczywiście współcześni „Lubuszanie” – prócz zamieszkiwania na mniej więcej tym samym terytorium – nie mają nic wspólnego z domniemanym historycznym plemieniem Lubuszan z X wieku<sup>61</sup>.

## Podsumowanie

W odróżnieniu od wielu diecezji w Polsce, które cieszą się wielowiekowym istnieniem oraz ciągłością historyczną, a w konsekwencji także kulturową, społeczną czy demograficzną, diecezja zielonogórsko-gorzowska przechodzi proces re-konstrukcji. Zapis wyrazu „re-konstrukcja” z dywizem jest w tym wypadku celowy, nie chodzi bowiem o prostą rekonstrukcję, czyli odbudowanie czy też przywrócenie jakiegoś stanu minionego. Chodzi o połączenie tego, co dawne – a nawet bardzo dawne – z tym, co współczesne. Diecezja zielonogórsko-gorzowska ma formalnie bardzo krótką historię, gdyż w obecnym jej kształcie została utworzona dopiero 25.03.1992 r. na podstawie bulli Jana Pawła II *Totus tuus Poloniae populus*. Jest więc wciąż na etapie wczesnej konstrukcji.

---

58 [https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:Umowa\\_paradyska.jpg](https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:Umowa_paradyska.jpg) (9.05.2024).

59 B. Krygowski, S. Zajchowska: *Ziemia Lubuska: opis geograficzny i gospodarczy*, Poznań 1946, s. 10–12.

60 Urząd Marszałkowski Województwa Lubuskiego, *Lubuska Strategia Rozwoju Turystyki lata 2006–2013*, 30.10.2005 r., s. 1, 4, 32.

61 E. Rymar, *Klucz do ziem polskich*, s. 13.



W konkluzji należy więc stwierdzić, że czwartym elementem palimpsestu lubuskiego w kontekście diecezjalnym – oprócz trzech warstw pamięci: rekonstruowanej, przesiedlonej i odziedziczonej – byłaby współczesność, którą można nazwać „nową lubuskością”, odwołującą się już nie tyle do historii i dziedzictwa, co do dnia dzisiejszego. Kościół nie może przecież odwoływać się wyłącznie do tradycji i przeszłości, ale musi także żyć współczesnością, która – w gruncie rzeczy – tworzy najważniejszy kontekst jego istnienia. Można zaryzykować tezę, że niektóre warstwy z biegiem czasu będą słabnąć – zwłaszcza „poniemieckość” i pamięć przesiedlona. Natomiast „nowa lubuskość” to wciąż jeszcze *work in progress*, tożsamość, która się dopiero kształtuje – zarówno w odniesieniu do regionu, województwa, jak i diecezji.

## Bibliografia

- Błaszczyk T., *Biskupstwo lubuskie w średniowieczu*, [w:] *Dzieje Kościoła katolickiego na Środkowym Nadodrzu do czasów najnowszych*, red. A. Put, R. Kufel, Zielona Góra – Gorzów Wielkopolski 2020, s. 31–58.
- Chorzępa M., *Rozwój organizacji kościelnej na Ziemi Lubuskiej i Pomorzu Zachodnim w latach 1945–1965*, „*Nasza Przeszłość*” 22 (1965), s. 113–149.
- Cichocka M., *Udział Kościoła w propagandzie na rzecz Ziem Odzyskanych (1945–1949)*, „*Przegląd Zachodniopomorski*” 1 (2019), s. 55–81, DOI: 10.18276/pz.2019.1-03.
- Dekret mianujący ks. dra Edmunda Nowickiego administratorem apostolskim [tekst polski], [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła Katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 1998, s. 614.
- Dola K., *Koło brzeskie biskupstwo*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX, Lublin 2002, kol. 427–428.
- Draguła A., *Męczennicy Międzyrzeczy z perspektywy kaznodziejskiej*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, red. G. Chojnacki, Zielona Góra 2011, s. 57–72.
- Draguła A., *Region as a Theological Category. Preliminary Recognition*, „*Colloquia Theologica Ottoniana*” 39 (2023), s. 9–28, DOI: 10.18276/cto.2023.39-01.
- Dratwa B., *Górzycza*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. V, Lublin 1989, kol. 1392.
- Dzwonkowski T., *Administracja apostolska kamieńska, lubuska i prałatury pilskiej. Zarys dziejów 1945–1966*, [w:] *Księga pamiątkowa 50-lecia organizacji Kościoła Katolickiego na Ziemi Lubuskiej, Pomorzu Zachodnim i Północnym (1945–1995)*, red. P. Socha, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 1998, s. 23–54.
- Halicka B., *Od biskupstwa do województwa. Spacer ulicami Lubusza (Lebus) w poszukiwaniu korzeni Ziemi Lubuskiej*, [w:] *Lubuski palimpsest. W kręgu historii, kultury i literatury polsko-niemieckiego pogranicza*, red. M.J. Bąkiewicz, Zielona Góra 2017, s. 27–42.
- Halicka B., *Polski Dziki Zachód. Przymusowe migracje u kulturowe osvajanie Nadodrza 1945–1948*, tłum. A. Łuczak, Kraków 2015.
- <https://diecezjajzg.pl/11-pielgrzymka-mezczyzn-do-miedzyrzecza/> (9.05.2024).
- <https://diecezjajzg.pl/vi-pielgrzymka-pokutna-do-gorzycy/> (9.05.2024).
- [https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:Umowa\\_paradyska.jpg](https://pl.m.wikipedia.org/wiki/Plik:Umowa_paradyska.jpg) (9.05.2024).
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas liturgii Słowa*, Gorzów Wlkp., 02.06.1997 r., <https://meczennicy.pl/przemowienie-papieza-podczas-liturgii-slowa-w-gorzowie-wielkopolskim/> (9.05.2024).
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011.

- Kozłowski K., *Formowanie się diecezji na Pomorzu Zachodnim w 1972 roku*, [w:] *Kościół rzymskokatolicki na Pomorzu Zachodnim i Ziemi Lubuskiej w latach 1945–2005*, red. G. Wejman, Szczecin 2005, s. 53–95.
- Król K., *O historii Kościoła na Ziemi Lubuskiej*, 2.12.2023 r., <https://zgg.gosc.pl/doc/8590329.O-historii-Kosciola-na-ziemi-lubuskiej> (9.05.2024).
- Krygowski B., Zajchowska S., *Ziemia Lubuska: opis geograficzny i gospodarczy*, Poznań 1946.
- Kult Pierwszych Męczenników Polski Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna. Materiały pomocnicze dla rekolekjonistów i duszpasterzy*, Zielona Góra 2002.
- Kumor B., *Kamieńska diecezja*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 483–497.
- Kuszyk K., *Poniemieckie*, Wołowiec 2019.
- Kuźmicki T., *(Dys)kontynuacja przestrzeni sakralnej z perspektywy teologicznej*, [w:] *Lubuski palimpsest. W kręgu historii, kultury i literatury polsko-niemieckiego pogranicza*, red. M.J. Bąkiewicz, Zielona Góra 2017, s. 101–114.
- Lityński T., *List pasterski Biskupa Zielonogórsko-Gorzowskiego z okazji 900-lecia ustanowienia biskupstwa lubuskiego*, Zielona Góra, 24.04.2024 r., znak: 2024/672/KANC/KH.
- Lubuski palimpsest. W kręgu historii, kultury i literatury polsko-niemieckiego pogranicza*, red. M.J. Bąkiewicz, Zielona Góra 2017.
- Majdański K., *Kościół miast biskupich diecezji szczecińsko-kamieńskiej*, „*Szczecińskie Studia Kościelne*” 2 (1991), s. 109–112.
- Majdański K., *Wrócił tu Kościół. Z posługi słowa biskupa szczecińsko-kamieńskiego 1979–1984*, Szczecin 1985.
- Międzyrzecz: millenium śmierci Pierwszych Męczenników Polski*, [w:] *Katolicka Agencja informacyjna* [online], ekai.pl, 15 czerwca 2003 (30.03.2017).
- Od Ziemi Lubuskiej po Nysę. Rozmowa red. Jerzego Turowicza z Prymasem Polski*, [w:] S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. I: 1949–1953, Warszawa 1991, s. 176–180 [pierwodruk: „*Tygodnik Powszechny*” 50 (1951), 16.12.1951 r.].
- Pluta W., *Po obchodach milenijnych diecezji gorzowskiej. List pasterski z 22 listopada 1966 roku*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985, s. 92–96.
- Pluta W., *Utworzenie diecezji gorzowskiej przez Ojca Św. Pawła VI. List pasterski z dnia 7 sierpnia 1972 roku*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985, s. 169–174.
- Pluta W., *XX-lecie diecezji gorzowskiej. List pasterski w Uroczystość Zesłania Ducha Świętego Roku Pańskiego 1965*, [w:] tegoż, *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Opole 1985, s. 64–69.
- Put A., *Herb diecezji zielonogórsko-gorzowskiej jako atrybut dziedzictwa historycznego w perspektywie heraldyki kościelnej*, „*Studia Paradyskie*” 33 (2023), s. 171–190, DOI: 10.18276/sp.2023.33-11.
- Rymar E., *Klucz do ziem polskich, czyli Dzieje Ziemi Lubuskiej aż po jej utratę przez Piastów i ugruntowanie władzy margrabiów brandenburskich*, Gorzów Wlkp. 2007.
- Rynkiewicz M., *Ustanowienie Sanktuarium Matki Bożej Klewańskiej w Skwierzynie*, 22.05.2021 r., <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/ustanowienie-sanktuarium-matki-bozej-klewanskiej-w-skwierzynie> (9.05.2024).
- Socha P., *Sanktuaria diecezji zielonogórsko-gorzowskiej*, Zielona Góra – Gorzów Wlkp. 2022.
- Tureczek M., *Que Mezerici dicitur. Międzyrzecz w kręgu dyskusji nad eremem Pięciu Braci Męczenników i początkami polskiego chrześcijaństwa*, Toruń 2019.
- Urząd Marszałkowski Województwa Lubuskiego, *Lubuska Strategia Rozwoju Turystyki lata 2006–2013*, 30.10.2005 r.
- Wasilkiewicz K., *Templariusze i joannici w biskupstwie lubuskim (XIII–XVI w.)*, Gniezno 2016.
- Wejman G., *Działalność religijno-społeczna Kościoła gorzowskiego w latach 1966–1972*, „*Studia Paradyskie*” 32 (2022), s. 213–241.



- Wejman G., *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i północnym do 1945 roku: zarys problemu*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2016), s. 219–226.
- Wejman G., *Kościół katolicki na ziemi lubuskiej 1124–2010. Zarys problemu*, [w:] *Kościół na Środkowym Nadodrzu. Historia i postacie*, red. G. Chojnacki, Zielona Góra 2011, s. 9–53.
- Zawada A., *Poniemieckość*, [w:] *Interakcje. Leksykon komunikowania polsko-niemieckiego*, <http://www.polska-niemcy-interakcje.pl/articles/show/1> (9.05.2024).
- Żurek R., *Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec Ziemi Zachodnich i Północnych 1945–1948*, Szczecin–Warszawa–Wrocław 2015.

#### CYTOWANIE

- A. Draguła, *Od diecezji lubuskiej do Ziemi Lubuskiej. Kościół i region w re-konstrukcji*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 73–90, DOI: 10.18276/sp.2024.34-05.

**Mariusz Jagielski**

Uniwersytet Szczeciński  
mariusz.jagielski@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-4395-1485

## Od Osoby Ojca w misterium Trójjedynego Boga do człowieka jako osoby. Ontologia komunijna Joannisa Zizioulasa

### STRESZCZENIE

Jak istotna jest więź pomiędzy dogmatem trynitarnym a antropologią teologiczną? Joannis Zizioulas ukazuje ją w ontologii komunijnej, wychodząc od Osoby Ojca w misterium Trójcy jako fundamentu opowiedzenia bytu. W ten sposób może ukazać człowieka jako *imago Dei*, a właściwie *imago Trinitatis*. Opowiedzenie człowieka jako osoby na obraz Boży to zatem ukazanie go zarówno jako *hypostasis*, jak i *ekstasis*. Doświadczający w śmierci dramatu indywidualizacji i ryzyka nicości jako owocu swojego upadku człowiek w Chrystusie może odnaleźć swoje komunijne spełnienie jako osoby.

### SŁOWA KLUCZOWE

Joannis Zizioulas, Trójca Święta, antropologia teologiczna, ontologia komunijna, teologia osoby

**From the Person of the Father in the mystery of the Triune God to man as a person.  
John Zizioulas' communal ontology.**

### ABSTRACT

How essential is the connection between the Trinitarian dogma and theological anthropology? John Zizioulas shows the connection in his communal ontology, beginning with the Person of the Father in the mystery of the Trinity as a foundation for describing being. This way, he can present man as an *imago Dei*, or, actually, as an *imago Trinitatis*. Describing man as a person in God's image entails, therefore, showing him both as *hypostasis* and as *ekstasis*. Experiencing in his death the drama of individualization and the risk of nothingness as the fruit of his fall, man can find in Christ his communal fulfilment as a person.

### KEYWORDS

John Zizioulas, Holy Trinity, theological anthropology, communal ontology, theology of the person

## Wprowadzenie

„Chrześcijananie we wszystkich swoich prawowiernych wyznaniach wiary w Tróję Świętą i w swoim religijnym bytowym spełnianiu są niemal tylko «monoteistami»” – pisał przed laty Karl Rahner<sup>1</sup>. Tymczasem kwestia relacji pomiędzy dogmatem trynitarnym a antropologią teologiczną wydaje się kluczowa z perspektywy pytania o naszą tożsamość. Jednym ze współczesnych teologów, którzy podjęli próbę odpowiedzi na pytanie o tę nierozzerwalną więź, był zmarły w ubiegłym roku Joannis Zizioulas<sup>2</sup>. Należący do najwybitniejszych teologów prawosławnych przełomu XX i XXI wieku, był wyjątkową postacią nie tylko z perspektywy teologii uprawianej na Zachodzie, ale także wewnątrz teologii świata prawosławnego. Studia odbywał najpierw w rodzinnej Grecji, a następnie w Stanach Zjednoczonych i Francji. Wykładał między innymi w Szkocji, Szwajcarii i na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Dzięki temu stawiane przezeń pytanie o człowieka naznaczone zostało spotkaniem z myślą i tradycją świata zachodniego i z próbą odczytania tego pytania w świetle nauczania Greckich Ojców Kościoła, a w szczególności Ojców Kapadockich i Maksyma Wyznawcy.

Spotkanie Wschodu i Zachodu w refleksji J. Zizioulasa wynikało z jego rozumienia uprawiania teologii. W swoim artykule z 1991 roku *L'Essere di Dio e l'essere dell'uomo*, pisząc o interpretacji dogmatu, zwracał uwagę na jej dwa podstawowe wymiary. Pierwszym jest wnikliwa znajomość treści zawartej w dogmacie, w czasie, gdy był on formułowany. Drugi natomiast stanowi moment przekazu dogmatu w naszych czasach, tak jak Ojcowie Kościoła czynili to z Pismem, ponieważ dogmaty – jak podkreślał – nie są niczym innym niżli interpretującymi komentarzami prawdy zawartej w Ewangelii<sup>3</sup>.

1 „Chrześcijananie we wszystkich swoich prawowiernych wyznaniach wiary w Tróję Świętą i w swoim religijnym bytowym spełnianiu są niemal tylko «monoteistami». Wolno ważyć się na stwierdzenie, że kiedy trzeba byłoby usunąć naukę o Trójcy Świętej jako fałszywą, to przy tej procedurze duża część religijnej literatury mogłaby pozostać prawie niezmienną”, K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis*, t. II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger 1967, s. 319. Tłumaczenie za: G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 2009, s. 13.

2 Joannis Zizioulas urodził się 1931 r. w Grecji. Był uczniem G. Florowskiego. Odbył studia teologiczne w Tesalonikach i Atenach. W 1986 r. wybrany został biskupem Pergamonu. Z ramienia Patriarchatu Konstantynopola był delegowany do Sekretariatu Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów i Komisji katolicko-prawosławnej oraz wybrany przewodniczącym Komisji prawosławno-anglikańskiej. Zmarł w 2023 r. Na temat J. Zizioulasa w języku polskim ukazał się jeden doktorat: R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000 oraz kilka artykułów, m.in.: M. Jagodziński, *Komunijna mistyka eklezjalna według Johna D. Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020/7), s. 5–18; tenże, *Personalizująca moc komunii według Johna D. Zizioulasa*, „Studia Oecumenica” 21 (2021), s. 101–111; tenże, *Pneumatologiczny wymiar Kościoła i teologii według Johna D. Zizioulasa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 6 (2020), s. 9–23; tenże, *Człowiek w relacji do stworzenia według Johna D. Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022/7), s. 125–140; K. Leśniewski, *Misterium Osoby Chrystusa w teologicznej refleksji Metropolity Johna Zizioulasa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 56 (2009/1), s. 77–97.

3 Por. J. Zizioulas, *L'Essere di Dio e l'essere dell'uomo. Un tentativo di dialogo teologico*, [w:] tegoż, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018, s. 19. Jeśli nie jest to wskazane inaczej, tłumaczenia pochodzą od autora.

W ten sposób metropolita Pergamonu odpowiadał na kierowane pod jego adresem zarzuty innych teologów prawosławnych oskarżających go o zakamuflowany egzystencjalizm, a w konsekwencji o odejście od Tradycji prawosławnej<sup>4</sup>. To właśnie względem tych zarzutów podkreślał, że „przekaz interpretacyjny tradycji z pokolenia na pokolenie nie może się dokonać bez zastosowania języka i pojęć, w których osoby zadają pytania, przynależąc do okresu, w którym tradycja jest przekazywana”<sup>5</sup>. Taką postawę J. Zizioulas odnajdywał u samych Ojców Kościoła, zauważając, że nie miała ona nic z konserwatyzmu, co widać na przykładzie wprowadzenia pojęcia *homoousios* do Credo Nicejskiego. Jak sam mówił: „W konsekwencji interpretacja dogmatu nie może się dokonywać bez wyjaśnienia pojęć i terminów starożytnych za pomocą pojęć i terminów współczesnych, tak jak stało się w przypadku Ojców”<sup>6</sup>.

W ten sposób umieścił aktualne pytanie o tożsamość człowieka w świetle dogmatu trynitarnego jako podstawy refleksji nad osobą. W niniejszym przedstawieniu teologii osoby w ujęciu J. Zizioulasa wyjdziemy zatem od Osób w Trójcy Świętej, a właściwie od Osoby Ojca, by następnie postawić pytanie o człowieka jako osobę, i ostatecznie dojść do pytania o spełnienie osoby ludzkiej wobec dramatu jej upadku. Sam Zizioulas nie ukrywał, że pytanie, „czy teologia trynitarna zdolna jest rzucić światło na antropologię i w jaki sposób?”<sup>7</sup> było dla niego kluczowe.

## Bóg Ojciec jako punkt wyjścia refleksji nad osobą

Joannis Zizioulas był zwolennikiem tego, co określał mianem filozofii chrześcijańskiej, a ta, jak sam mówił, nie może opierać się na pojęciu bytu – związany jest on bowiem w filozofii greckiej z koniecznością, a taką zasadę z trudnością można by uznać za chrześcijańską. Jego zdaniem byt musi być powiązany z wolnością jako swoim ostatecznym fundamentem ontologicznym. To jednak możliwe jest jedynie wtedy, kiedy pojęcie osoby staje się ostatecznym pojęciem w ontologii. Prawdziwe pytanie dla filozofii i teologii

---

4 Por. I. Panagopoulos, *Ontologia o teologia della persona?* [w j. greckim], „Synaxē” 13–14 (1985), s. 34–65; S. Agouridēs, *Can the Persons of the Trinity Provide the Basis for Personalist Views of Man?* [w j. greckim], „Synaxē” 33 (1990), s. 67–78; L. Turcescu, „Person” versus „individual” and other modern misreadings of Gregor of Nyssa, „Modern Theology” 18 (2002/4), s. 527–539.

5 J. Zizioulas, *L'Essere di Dio*, s. 20.

6 Tamże, s. 22.

7 „Arriviamo così al nostro problema principale. Il fatto che Dio sia un essere personale e si riveli e si offra a noi come persona o persone è fuor di dubbio. La questione ora è se l'esistenza personale di Dio abbia qualcosa a che fare con la nostra esistenza personale. C'è qualche nesso o legame tra l'esistenza personale di Dio et ciò che chiamiamo la « persona » umana? La teologia trinitaria è capace di fare luce sull'antropologia, e in che modo?”, tamże, s. 33.

chrześcijańskiej zostało zatem sformułowane przez Zizioulasa w następujący sposób: „Czy to osoba, czy też substancja jest ostateczną kategorią dla teologii?”<sup>8</sup>.

Na tak postawione pytanie J. Zizioulas odpowiadał, że ostatecznym pojęciem metafizycznym dotyczącym tego, co istnieje, jest pojęcie osoby. Trzeba jednak podkreślić, że odwołuje się on nie tyle do definicji osoby funkcjonującej w tradycji łacińskiej, wyrażonej przez św. Augustyna i Boecjusza, którzy postrzegali osobę w kategoriach racjonalności i indywidualności. Prawosławny teolog zwraca się ku innemu modelowi opowiedzenia osoby, stawiającemu w centrum jej relacyjność. Stanowi on klucz do tego, co nazywa ontologią komunii, czyli taką ontologią, w której komunია nie tyle jest rodzajem wtórnego dodatku do istniejącego bytu jako jedna z jego możliwości, ile to właśnie ona od początku go określa<sup>9</sup>. Tę „komunijną bramę” do opowiedzenia bytu odnajduje w teologii trynitarnej Ojców Kapadockich i Maksyma Wyznawcy, którzy opowiadają misterium Boga objawionego w Jezusie Chrystusie, wychodzą nie od Jego substancji, od tego, co wydaje się wspólne, z czego miałyby się wyłaniać osoby, ale od Tego, który będąc Bogiem, jest nim na sposób osoby – od Ojca.

Korzenie tej ontologii J. Zizioulas odnajduje w refleksji eucharystycznej Ignacego Antiocheńskiego i Ireneusza z Lyonu, a po nich w teologii Atanazego Wielkiego<sup>10</sup>. Według Zizioulasa Atanazy, stawiając czoła arianizmowi, rozróżnia w bycie substancję i wolę. W ten sposób możliwe jest ukazanie radykalnej różnicy w relacji pomiędzy bytem Syna i Bogiem a bytem świata i Bogiem. Ten pierwszy przynależy do istoty Boga, ten drugi do jego woli. Jednak szczególnie interesująca dla Zizioulasa jest druga konsekwencja wynikająca z perspektywy Atanazjańskiej. To nie tylko kwestia obrony wolności Boga, nieobarzonego względem stworzenia koniecznością, ale nade wszystko zmiana samego rozumienia pojęcia substancji. Kluczowość tego stwierdzenia dla prawosławnego autora odnajdujemy w podkreśleniu przezeń kursywą interesującego nas fragmentu: „Powiedzieć, że Syn przynależy do substancji Ojca zakłada, że substancja posiada *prawie z definicji* charakter *relacyjny*”. Odwołując się do pytania Atanazego: „Kiedykolwiek więc Bóg istniał bez tego, co jest mu właściwe?”<sup>11</sup>, Zizioulas dodaje:

Oczywiście słowo „kiedykolwiek” w tym zdaniu nie odnosi się do czasu, ale do logiki, a raczej do ontologii. Nie odnosi się do jakiegoś momentu w Bogu, ale do natury Jego bytu. Do jego bytu jako bytu (quâ). Jeśli byt Boga ze swej natury jest relacyjny i jeśli można go określić słowem

8 Por. K. Agoras, *L'Anthropologie théologique de Jean Zizioulas*, „Contacts. Revue orthodoxe de théologie et de spiritualité” 41 (1989), s. 9.

9 Por. J. Zizioulas, *Vérité et communion*, [w]: tegoż, *L'Être ecclésial*, Bienne 1981, s. 89.

10 K. Leśniewski zauważa: „Na bazie doświadczenia wypływającego z celebracji eucharystycznej Ojcowie Grecy wyrazili podstawy wiary w Trójcę Świętą. Przedstawiając naukę o Trójcy Świętej, wykorzystali okazję, aby przeciwstawić się bezpośrednio i pośrednio platonizmowi poprzez propozycję «nowej filozofii»”, K. Leśniewski, *Misterium Osoby Chrystusa*, s. 82.

11 Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, tłum. P.M. Szewczyk, I, 20, Kraków 2013, s. 42.

„substancja”, to czy podsumowując, nie powinno się w sposób niemalże nieunikniony uznać, że skoro byt Boga ma charakter ostateczny dla całej ontologii, substancja jako wskazująca na charakter ostateczny bytu może być uchwycona tylko jako komunია?<sup>12</sup>

Nawiązując do Atanazego, który stwierdza, że „przecież gdyby Syna nie było, zanim nie został zrodzony, prawda nie istniałaby zawsze w Bogu”<sup>13</sup>, Zizioulas komentuje: „tylko relacja i komunია między Ojcem a Synem sprawia, że Bóg jest prawdą”. To radykalnie odróżnia Atanazego od ontologii platońskiej. Zizioulas rozumie, że utożsamienie Prawdy z komunią stanowi dla teologii najtrudniejszy problem, ponieważ po upadku człowiek odnosi prawdę najpierw do bytu, a następnie, niejako wtórnie, do komunii. Tu grecki teolog wydaje się przedstawiać swoją tezę, cytując Atanazego: „doskonałość i pełnia substancji zostają ewakuowane» jeśli brakuje relacji”<sup>14</sup>. Jak zauważa, taka teza byłaby prawie niemożliwa dla mentalności greckiej:

Sam Atanazy (zob. *De Syn.* 51) wydaje się świadomy różnicy pomiędzy swoją ontologią a ontologią starożytnych Greków, kiedy odrzuca wszelkie pojęcie substancji boskiej *per se*, to znaczy bez jej automatycznej kwalifikacji przez pojęcie *Ojciec*, określając takie zastosowanie pojęcia *substancji*, pozbawionej wymiaru relacyjnego zawartego w pojęciu *Ojciec*, jako „sposób myślenia Greków” (ελληνων ερμηνειαι). Skoro z definicji pojęcie *Ojciec* ma charakter *relacyjny* (nie ma Ojca bez relacji do Syna), zastosowanie pojęcia *substancja* (ουσια) różni się radykalnie od jego zastosowania przez starożytnych Greków. Jasnym jest, że w tym punkcie ukazuje się wreszcie *nowa ontologia*<sup>15</sup>.

Jeszcze raz znajdujemy u J. Zizioulasa tezę o fundamentalnym dla niego znaczeniu – podkreśloną przez niego kursywą: „Z pomocą pojęcia *komunია*, które stało się kategorią ontologiczną w i poprzez ujęcie eucharystyczne kwestii ontologicznej, Atanazy rozwija ideę, że *komunია nie przynależy do poziomu woli i działania, ale do poziomu substancji*. Wchodzi ona w ten sposób do kategorii ontologicznej”<sup>16</sup>.

Ta ontologia komunii, którą Zizioulas wyprowadza z nauczania świętego Atanazego, zawiera jeszcze jedną fundamentalną kwestię, a mianowicie to, co określa terminem „*inność*”. Pojęcie *substancji* i oparta na niej ontologia pozwoliły wyrazić radykalną różnicę pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Byt świata ma swoje źródło w woli Boga, a nie w Jego bycie. Jednak dochodzimy do pytania, które stawia grecki teolog: „Co z *innością* w samej *substancji* Boga założonej w przyjęciu przez Atanazego, że Syn «zawsze» przynależał do bytu Boga?”<sup>17</sup> Zizioulas zauważa, że Atanazy nie wyjaśnia,

---

12 J. Zizioulas, *Vérité et communion*, s. 73.

13 Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I-III*, I, 20, s. 43.

14 Tamże.

15 J. Zizioulas, *Vérité et communion*, s. 73–74, p. 59.

16 Tamże, s. 74.

17 Tamże, s. 75.

„w jakiej mierze komunია «wewnątrz» tej samej substancji zakłada inność w porządku ontologicznym”<sup>18</sup>.

W ten sposób ontologia komunii musiała zderzyć się z trudnością, jaką stanowił w praktyce brak rozróżnienia pomiędzy substancją a *hypostasis*. Zaslugą Ojców Kapadoczkich było odłączenie pojęcia *hypostasis* od pojęcia substancji i utożsamienie go z pojęciem *prosopon* – osoby – i jako takie zostało zaadaptowane przez teologię trynitarną. Odtąd

[b]yć i być w relacji stają się ze sobą tożsame. Aby ktoś albo coś było, dwie rzeczy są niezbędne jednocześnie: *być samym sobą (hypostasis)* i *być w relacji* (to znaczy być osobą). Tylko w relacji tożsamość ukazuje się jako mająca znaczenie ontologiczne i jeśliby relacja nie zakładała takiej ontologicznie znaczącej tożsamości, nie byłaby relacją<sup>19</sup>.

Taką ontologię wyprowadza Zizioulas z bytu samego Boga. Jak sam mówi: „Odbierając, jeśli tak można powiedzieć, charakter ontologiczny *ousia*, pojęcie osoby-*hypostasis* staje się zdolne do ukazania bytu Boga w ostatecznym jego znaczeniu”<sup>20</sup>. Tu odwołuje się nawet do K. Rahnera i jego stwierdzenia, że „ostatecznego ontologicznego stwierdzenia w odniesieniu do Boga należy szukać nie w jedynej *ousia* Boga, ale w Ojcu, to znaczy w *hypostasis* bądź osobie”<sup>21</sup>.

W tej perspektywie powiedzieć, że Bóg jest Ojcem, oznacza powiedzieć, że Ojciec nigdy nie jest sam, że Ojciec nie jest po prostu jedną z trzech przebywających obok siebie istot boskich. To właśnie absolutna wolność Ojca bycia całkowicie dla i w Innym (w Synu i w Duchu) jest korzeniem i uzasadnieniem życia trynitarnego. Ta wielość płynąca z inności nie jest ani zepsuciem, ani czymś pozornym, a to oznacza, że bycie Boga – bycie Ojca – od początku ma charakter relacyjny.

Ontologia komunii, która wychodzi od samego Boga, od bytowania Ojca, Syna i Ducha, zawiera zatem dwa aspekty: hipostatyczny – każda z Osób jest hipostazą, to znaczy jest tym, co jednostkowe, niepowtarzalne, unikatowe, specyficzne, nieprzekazywalne, oraz ekstatyczny – każda, będąc Innym, nie istnieje jednocześnie inaczej, jak w relacji do pozostałych, w wyjściu poza siebie, w którym objawia się radykalnie Jej wolność. A zatem inność w wewnętrznej komunii, którą jest Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty nie jest kwestią konieczności – nie wynika z natury – nie jest koniecznym procesem wyłaniania się, ale jest wewnętrzną *ekstasis*, gdyż zrodzenie Syna i pochodzenie Ducha od Ojca to wydarzenie miłości i komunii, a nie emanacji substancji.

Komunia zatem nie jest czymś wtórnym, dodanym do bytu istniejącego uprzednio, ale jest samym Jego sposobem bytowania. W ten sposób Ojcowie Kapadoccy, wychodząc

18 Tamże.

19 Tamże, s. 76.

20 Tamże.

21 Tamże, s. 77.



od Objawienia Boga, przedstawiają „nową ontologię” – ontologię komunii<sup>22</sup>. Bóg, istniejąc na sposób osoby, istnieje jako komunია<sup>23</sup>. A to oznacza, że byt jest ukonstytuowany tylko jako komunია.

### Człowiek jako osoba – właściwe znaczenie *imago Dei*

Jeszcze raz w cytowanym już tekście z 1991 roku *L'Essere di Dio e l'essere dell'uomo*, J. Zizioulas stwierdza:

Dochodzimy do naszego głównego problemu. Fakt, że Bóg jest bytem osobowym i objawia się nam i ofiarowuje się nam jako osoba bądź jako osoby, jest poza wszelką wątpliwością. Naszym pytaniem jest, czy byt osobowy Boga ma coś wspólnego z naszym bytem osobowym. Czy istnieje jakaś więź pomiędzy bytem osobowym Boga a tym, co nazywamy „osobą ludzką”? Czy teologia trynitarna zdolna jest rzucić światło na antropologię i w jaki sposób?<sup>24</sup>

Przedstawiając akt stwórczy, który w człowieku jako *imago Dei* odnajduje swoje spełnienie, J. Zizioulas wpisuje go w *ekstasis* Boga, gdyż nie ogranicza się ona wyłącznie do wewnętrznej komunii, jaką jest Bóg. Prawosławny teolog podkreśla, że *ekstasis* zakłada, iż byt Boga i byt świata są związane nie przez pojęcie substancji, ale przez miłość. To właśnie miłość Boga – Jego ruch „ek-statyczny” – jest u początku bytu świata. Tak byt Boga, jak i byt świata wynikają zatem z wydarzenia komunii. „Jedyna różnica, ale ona jest fundamentalna, to ta, że w przypadku stworzenia ruch ek-statyczny jest «chciany», to znaczy jest podmiotem, który ma możliwość nie-istnienia”<sup>25</sup>. Stworzenie jest zatem aktem radykalnie bezinteresownym i wolnym – jest aktem miłości. Stworzenie jest łaską.

Taką perspektywę metropolita Pergamonu konfrontuje z myślą grecką, w której istnieje ścisły związek pomiędzy kosmosem a Bogiem i nie ma miejsca ani dla wolności, ani dla nicości w znaczeniu ontologicznym. W tragedii greckiej tak bogowie, jak i ludzie podporządkowani są losowi, stąd dla myśli greckiej ostatecznym w porządku ontologicznym jest byt, dla Ojców zaś to wolność Stwórcy. Dlatego J. Zizioulas odrzuca myślenie o wieczności materii czy o czymkolwiek innym współistniejącym, które rzucałoby cień

---

22 Tamże, s. 73–74, p. 59.

23 Już w artykule pochodzącym z 1975 r. czytamy: „The combination of the notion of *ekstasis* with that of *hypostasis* in the idea of the person reveals that personhood is directly related to ontology – it is not a quality added, as it were, to beings, something that beings «have» or «have not», but it is *constitutive* of what can be ultimately called a «being», J. Zizioulas, *Human capacity and human incapacity*, [w:] tegoż, *Communion and otherness. Further studies in Personhood and the Church*, London – New York 2006, s. 2013.

24 J. Zizioulas, *L'Essere di Dio*, s. 33.

25 J. Zizioulas, *Vérité et communion*, s. 79–80, p. 73. Autor odwołuje się do dzieła St Maximus the Confessor, *The Ascetic Life – The Four Centuries on Charity*, tłum. P. Sherwood, Mahwah, NJ 1955, s. 32.

na radykalną wolność Boga – Jego „chcę, abyś był” nie jest niczym uwarunkowane, jest aktem miłości. Konstantinos Agoras zauważa konsekwencje wynikające z przyjęcia takiej perspektywy. Doktryna o stworzeniu *ex nihilo* wiązała się z możliwością uczynienia z „innego” prawdziwego bytu bez wiązania go z jego przyczyną przez naturę, czyli przez konieczność. W ten sposób inność uzyskuje pełny status ontologiczny dzięki interwencji wolności w ontologię. Poprzez dobrowolne obdarzenie bytem czegoś naturalnie innego niż On sam, Bóg uświęcił inność i podniósł ją do pełnego statusu ontologicznego. Otchłań pomiędzy Stwórcą a stworzeniem jest przekraczana nie przez utożsamienie Boga ze światem ani przez cykliczność, ale przez miłość<sup>26</sup>.

W ten sposób docieramy do ukazania relacji pomiędzy dogmatem trynitarnym a antropologią teologiczną nauki o człowieku jako *imago Dei*. Zizioulas podkreślał, że bycie stworzonym na „obraz i podobieństwo” oznacza bycie osobą, a nie indywiduum – nie tyle bytem w sobie, obiektywną substancją, ile komunią. Bycie na „obraz i podobieństwo” Boże nie tyle dotyczy naszego *nous*, naszego intelektu, ile dotyczy naszego bycia osobą – na sposób istnienia Boga. Być na „obraz i podobieństwo” oznacza zatem, że człowiek jako osoba jest jednocześnie *hypostasis* i *ekstasis*.

Bycie człowieka jako *hypostasis* wiąże się z roszczeniem do wyjątkowości w absolutnym tego słowa znaczeniu, a tego nie można zagwarantować jedynie przez odniesienie do kategorii płci, funkcji czy roli, ani nawet do kulturowania świadomości „ja” i jego psychologicznych doświadczeń, ponieważ wszystkie je można sklasyfikować, prezentując w ten sposób cechy wspólne dla więcej niż jednej istoty i nie wskazując na absolutną wyjątkowość. Zizioulas powie, że te cechy, jakkolwiek ważne dla tożsamości osobowej, stają się ontologicznie osobowe tylko dzięki hipostazie, do której należą: jedynie będąc moimi cechami, są one osobowe. Ten składnik „ja” jest roszczeniem do absolutnej jedyności.

Natomiast bycie człowieka jako *ekstasis* jest otwarciem poza siebie, stanowi niejako ruch ku komunii. Człowiek jako osoba nie może żyć w izolacji. To „odniesienie do” konstytuuje nas. W tym odniesieniu ukazujemy się jako jedyni w swoim rodzaju i nieredukowalni do niczego ani nikogo innego. W tej relacji *imago Dei* nie tyle oznacza, że człowiek może stać się Bogiem w swojej dojrzałości, ale to, że może być w komunii z Bogiem. „Słowo *Dei* w tym wyrażeniu sugeruje nie deistyczny pogląd na Boga, ale trynitarny: człowiek jako osoba może sam przeżyć wydarzenie komunii, które realizuje się w życiu Boga. [...] Jest on bowiem stworzony jako *imago Trinitatis*, a jest to dla niego możliwe jedynie dzięki jego zdolności do bycia osobą”, to znaczy dzięki relacyjności wpisanej w byt człowieka jako osoby – będącej uczestnictwem nie w boskiej naturze, ale w jego sposobie istnienia jako osoby. Tym właśnie jest przebóstwienie – uczestniczeniem w życiu komunijnym Boga<sup>27</sup>.

26 Por. K. Agoras, *L'Anthropologie théologique de Jean Zizioulas*, s. 19.

27 Por. J. Zizioulas, *Human capacity*, s. 249.

## Upadek a komunijne przeznaczenie osoby

Właśnie dlatego, że osoba uchwycona została przez J. Zizioulasa jako byt komunijny, dramat grzechu rozważany jest przez niego nie tyle w kategoriach moralnych, ile właśnie ontycznych. Grzech bowiem uderzył najpierw w fundament bytu osobowego. Będąc zwróceniem się osoby ludzkiej ku bytowi stworzonemu, stał się aktem bałwochwalstwa, a w konsekwencji otwarł przed człowiekiem otchłań nicości. Człowiek bowiem jako *imago Dei*, a zatem jako byt powołany do komunii między Stwórcą a stworzeniem, stał się niezdolny do odniesienia siebie do Boga. „Ostateczny sens upadku – powie J. Zizioulas – polegał więc na tym, że wypaczając byt osobowy (byt osobowy jest jedyną drogą komunii z Bogiem), człowiek zamienił różnicę między naturą niestworzoną a stworzoną w podział pomiędzy nimi i w ten sposób zrujnował cel stworzenia człowieka: komunie”<sup>28</sup>.

W wyniku tego upadku *hypostasis* staje się dla osoby ludzkiej indywidualizacją, zwróceniem ku sobie, niszczącym introwertyzmem, a *ekstasis* – doświadczeniem *apo-stasis*, czyli dystansu między nią a stworzeniem. Ten, przez którego stworzenie miało być skierowane ku Stwórcy w jedności szanującej integralność i różnorodność, poprzez swój upadek sam zostaje w swej ekstatyczności zredukowany do stworzeń, a w konsekwencji także stworzenie nie może się odnieść poza siebie.

Tworząc człowieka jako osobę, Bóg miał na myśli komunie, a wolność była jedyną drogą do tego. Decydując się na introwertyzm ekstatycznego ruchu swojej osoby w kierunku siebie i stworzenia ontologiczna różnica między Stwórcą a stworzeniami została potwierdzona jako przepaść, to znaczy nie jako różnica, ale jako podział, a człowiek stał się niewolnikiem natury<sup>29</sup>.

Owa niezdolność człowieka do spojrzenia na to, co poza stworzeniem, doprowadziła do fragmentaryzacji całej natury, do indywidualizacji bytów. Odtąd „każdy byt nabywa swoją tożsamość nie poprzez hipostatyczne zróżnicowanie, które wyłania się z komunii, ale poprzez jego afirmację w *kontraście i opozycji* do innych bytów”<sup>30</sup>. Tak właśnie różnica staje się podziałem. Tragedia tego stanu objawia się najpełniej dla osoby ludzkiej w doświadczeniu śmierci.

J. Zizioulas podkreślał, że stworzenie ze względu na to, że powstało z niczego – i nie będąc przedłużeniem istoty Boga – jest z natury, choć niekoniecznie nietrwałe. Dzieje się tak, ponieważ jego istnienia nie można ostatecznie wyjaśnić przez odniesienie do jego własnej natury — która jest nietrwała — ale przez odniesienie do wolności Boga, który może zapewnić mu wieczne istnienie poprzez wolną komunie z Nim. Śmierć zatem odczytywana jest nie tyle jako kara, ile jako egzystencjalna konsekwencja zerwania

---

28 Tamże, s. 238.

29 Tamże, s. 233.

30 Tamże, s. 229.

komunii z Bogiem. Jest konsekwencją popadnięcia przez człowieka w introwertyzm, jego zwrócenia się ku stworzeniu. Śmierć ukazuje istnienie stworzone jako zawieszony w pustce, gdyż komunizm podtrzymująca istnienie wydaje się być zanegowana przez granicę bytu stworzonego, ku któremu zwrócił się człowiek. A jednak możliwość komunii z bytem stworzonym niejako pozostaje w nas tęsknotą za komunią<sup>31</sup>. W tym wyraża się tragizm człowieka jako bytu osobowego. Dopóki śmierć będzie trwać, zło będzie kuśiło nas, abyśmy wybrali ją jako możliwość ostateczną. A taka perspektywa pozostaje dominującą, jeśli ontologia ma charakter opisowy, to znaczy, jeśli jej punktem wyjścia jest otaczający nas świat<sup>32</sup>. Jeśli jednak punktem wyjścia jest Osoba – jeśli ontologia ma charakter ekstatyczny – to byt nie tyle zależy od jego własnej natury, ile od miłości potężnej jak śmierć – od Ojca. I tak J. Zizioulas dochodzi do punktu wyjścia. Ontologia osoby jest odpowiedzią nie tylko na pytanie o początek bytu, ale także na pytanie o jego spełnienie.

Pytając o spełnienie osoby w jej dramacie śmierci, J. Zizioulas podprowadza nas do Chrystusa, ponieważ tajemnica człowieka objawia się dopiero w Jego świetle. Dopiero w Nim możemy odczytać pełnię przeznaczenia człowieka jako osoby. Słusznie zauważa R. Małecki, pisząc, że dla J. Zizioulasa: „Pełnia ludzkiego bytowania rozjaśnia się bowiem dopiero w świetle Tego, który sam jest «obrazem Boga niewidzialnego» (Kol 1, 15–16; Hbr 1, 3)”<sup>33</sup>. Nie może zatem kwestia zbawienia, jakie przynosi Chrystus, zostać zredukowana jedynie do odkupienia z grzechu, ponieważ odsyła nas ona do przeznaczenia człowieka jako *imago Dei*, tak więc nieodzowny staje się drugi wymiar odkupienia, a mianowicie „dopełnienie pełnej komunii człowieka z Bogiem”. To właśnie ona urzeczywistnia się w Chrystusie, w którym podział natur na nowo staje się różnicą i otwiera Jego Osobę, a przez Niego całe stworzenie, na komunie z Bogiem<sup>34</sup>.

Właśnie dlatego – co podkreśla prawosławny teolog – byt Chrystusa nie jest indywidualny. Chrystus jest osobą katolicką, ponieważ wciela w sobie całość ludzkiej natury, a nie tylko jej część. T. Jiang zauważa, że w nauczaniu J. Zizioulasa Chrystus nie stoi po prostu naprzeciwko każdego człowieka, ale stanowi ontologiczną podstawę tegoż człowieka. Oznacza to, że nie reprezentuje On już zindywidualizowanej i podzielonej natury ludzkiej, ale reprezentuje ludzkość jako całość. Jego zmartwychwstanie jest aktem odindywidualizowania całej ludzkości. „Kluczem do antropologii jest «odindywidualizowany» Chrystus”<sup>35</sup>. W historii zbawienia od początku przeżywa On wertykalny wymiar swojej relacyjności ku Ojcu, czyniąc wszystko w Duchu Świętym. Jednak po Zesłaniu

31 Por. J. Zizioulas, *Human capacity*, s. 226.

32 Por. tamże, s. 236.

33 R. Małecki, *Kościół jako wspólnota*, s. 47.

34 Por. J. Zizioulas, *Human capacity*, s. 238.

35 T. Jiang, *A critical study on Zizioulas' ontology of personhood*, 10 Oct 2014, rozprawa doktorska, <https://scholars.hkbu.edu.hk/ws/portalfiles/portal/55055879/OA-0108.pdf>, s. 139 (12.03.2024).

Ducha Świętego w Kościele, który jest Jego Ciałem, konstituuje wymiar horyzontalny relacyjności swojego bytu osobowego, w który wpisana zostaje cała ludzkość. Kościół zatem, będąc Jego Ciałem, musi przyswoić sobie sposób istnienia Głowy – Jej komunijne istnienie: „On także jak Chrystus musi stać się bytem relacyjnym. Prawdziwe życie, do którego człowiek dąży, jest bowiem niczym innym jak uczestnictwem w życiu Boga samego, to zaś jest w swej istocie komunijne”<sup>36</sup>.

## Podsumowanie

Kończymy tę refleksję tam, gdzie J. Zizioulas został najpierw rozpoznany w teologicznym świecie – w jego eucharystycznym, komunijnym opowiedzeniu wspólnoty Kościoła. Wydaje się jednak, że podejmowanie tego tematu bez ukazania jego zakorzenienia w nierozzerwalnej więzi pomiędzy teologią trynitarną a antropologią teologiczną gubi coś z jego istoty, a nawet przestaje być czytelne. Na ile możliwe byłoby opowiedzenia Kościoła bez jego zakorzenienia w komunijnym byciu Boga i w Jego komunijnym zamiarze względem całego stworzenia? Droga proponowana przez J. Zizioulasa wydaje się szczególnie inspirująca nie tylko wtedy, gdy przychodzi pokusa, by opowiedzieć Kościół, zaczynając od Kościoła, ale również wtedy, gdy stajemy wobec wyzwania ukazania tego, co stanowi o naszej osobowej tożsamości. Być osobą na wzór Trójjedynego Boga to być zarazem w naszej niepowtarzalności – w naszej *hypostasis*, jak i w naszym wychyleniu ku komunii w Bogu – w naszej *ekstasis*. To właśnie w obu tych wymiarach objawia się wolność człowieka jako osoby. Należałoby zapytać czytelników J. Zizioulasa, czy to odczytywanie człowieka jako osoby w tak zindywidualizowanym kontekście dzisiejszego świata jest dla nich inspirujące i zasadne. Nie ulega jednak wątpliwości, że recepcja teologii J. Zizioulasa w Polsce wciąż jeszcze się nie dokonała.

## Bibliografia

- Agoras K., *L'Anthropologie théologique de Jean Zizioulas*, „Contacts. Revue orthodoxe de théologie et de spiritualité” 41 (1989), s. 6–23.
- Agouridēs S., *Can the Persons of the Trinity Provide the Basis for Personalist Views of Man?*, [w j. greckim], „Synaxē” 33 (1990), s. 67–78.
- Atanazy Wielki, *Mowy przeciw arianom I–III*, tłum. M. Szewczyk, Kraków 2013.
- Jagodziński M., *Człowiek w relacji do stworzenia według Johna D. Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022/7), s. 125–140.
- Jagodziński M., *Komunijna mistyka eklezjalna według Johna D. Zizioulasa*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2020/7), s. 5–18.

---

36 R. Małecki, *Kościół jako wspólnota*, s. 51

- Jagodziński M., *Personalizująca moc komunii według Johna D. Zizioulasa*, „Studia Oecumenica” 21 (2021), s. 101–111.
- Jagodziński M., *Pneumatologiczny wymiar Kościoła i teologii według Johna D. Zizioulasa*, „Studia Teologii Dogmatycznej” 6 (2020), s. 9–23.
- Jiang T., *A critical study on Zizioulas' ontology of personhood*, 10.10.2014, rozprawa doktorska, <https://scholars.hkbu.edu.hk/ws/portalfiles/portal/55055879/OA-0108.pdf> (12.03.2024).
- Leśniewski K., *Misterium Osoby Chrystusa w teologicznej refleksji Metropolity Johna Zizioulasa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, 56 (2009/1), s. 77–97.
- Małecki R., *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johna Zizioulasa*, Lublin 2000.
- Panagopoulos I., *Ontologia o teologia della persona?* [w j. greckim], „Synaxē” 13–14 (1985), s. 34–65.
- Rahner K., *Der dreifaltige Gott als transzcenderer Urgrund der Heilsgeschichte*, [w:] *Mysterium Salutis*, t. II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, Benziger 1967, s. 317–401.
- St Maximus the Confessor, *The Ascetic Life – The Four Centuries on Charity*, tłum. P. Sherwood, Mahwah, NJ 1955.
- Turcescu L., „Person” versus „individual” and other modern misreadings of Gregor of Nyssa, „Modern Theology” 18 (2002/4), s. 527–539.
- Zizioulas J., *Human capacity and human incapacity*, [w:] tegoż, *Communion and otherness. Further studies in Personhood and the Church*, London–New York 2006, s. 206–249.
- Zizioulas J., *L'Essere di Dio e l'essere dell'uomo. Un tentativo di dialogo teologico*, [w:] tegoż, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018, s. 18–50.
- Zizioulas J., *Vérité et communion*, [w:] tegoż, *L'Être ecclesial*, Bienne 1981, s. 57–110.

#### CYTOWANIE

M. Jagielski, *Od Osoby Ojca w misterium Trójjedynego Boga do człowieka jako osoby. Ontologia komunijna Joannisa Zizioulasa*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 91–102, DOI: 10.18276/sp.2024.34-06.



## Aleksandra Klich

Uniwersytet Szczeciński  
aleksandra.klich@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-2931-712X

# Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej

### STRESZCZENIE

W publikacji skoncentrowano się na prawie pacjentów do opieki duszpasterskiej w trakcie hospitalizacji. Na podstawie aktualnie obowiązujących przepisów pacjenci mają prawo do korzystania z opieki duszpasterskiej zgodnie z własnymi przekonaniami religijnymi lub duchowymi. W kontekście opieki zdrowotnej prawa te obejmują dostęp do kapelanów lub duchownych, możliwość praktykowania obrzędów religijnych oraz zapewnienie wsparcia emocjonalnego zgodnego z własnymi przekonaniami. Kluczowe jest zagwarantowanie pacjentom autonomii w wyborze opieki duszpasterskiej, bez względu na ich wyznanie. Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność profesjonalizacji usług duszpasterskich, a także na problemy natury organizacyjnej wiążące się z nałożeniem na podmiot leczniczy obowiązku zapewnienia realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej.

### SŁOWA KLUCZOWE

prawa pacjenta, opieka duszpasterska, duchowny

## Patient's right to pastoral care

### ABSTRACT

The publication focuses on the right of patients to pastoral care during hospitalization. Based on current legislation, patients have the right to receive pastoral care in accordance with their religious or spiritual beliefs. In the context of health care, these rights include access to chaplains or clergy, the ability to practice religious observances, and the provision of emotional support in accordance with one's beliefs. It is crucial to guarantee patients' autonomy in choosing pastoral care, regardless of their religion. The purpose is to highlight the need to professionalize pastoral care services, as well as the organizational problems associated with imposing an obligation on the treatment entity to ensure the realization of the patient's right to pastoral care.

### KEYWORDS

patient rights, pastoral care, clergyman

## Zagadnienia wprowadzające

W polskim systemie prawnym dostrzegalnych jest wiele regulacji odnoszących się zarówno do kultu religijnego, jak i wolności wyznania. Fundamentalne znaczenie mają przepisy ustrojowe, bowiem w art. 53 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>1</sup> każdemu zapewniona została wolność sumienia i religii, co oznacza, że każda osoba ma prawo do wyznawania i praktykowania swojej religii lub wyznania oraz do swobodnego zmieniania swoich przekonań religijnych. Ustrojodawca nakazuje poszanowanie przekonań religijnych innych osób, co oznacza, że nie można dyskryminować kogoś ze względu na jego wyznanie ani narzucać nikomu swoich przekonań religijnych. Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania jej indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także m.in. prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują (art. 53 ust. 2 Konstytucji RP). Nadto ustrojodawca wprost w ust. 5 Konstytucji RP wskazuje, że wolność uzewnętrzniania religii może być ograniczona jedynie w drodze ustawy i tylko wtedy, gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób. Należy podkreślić, że pojęcie wolności religii nie zostało zdefiniowane przez ustrojodawcę. Zgodnie ze stanowiskiem Trybunału Konstytucyjnego pojęcie to obejmuje wszelkie religie i przynależność do wszelkich związków wyznaniowych. „Wolność religii” nie jest zatem ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych tworzących formalną, wyodrębnioną strukturę organizacyjną i zarejestrowanych w stosownych rejestrach prowadzonych przez władzę publiczną<sup>2</sup>.

W art. 25 ust. 1 Konstytucji RP ustalono zasadę neutralności państwa. Zgodnie z przytoczoną regulacją stosunki państwa i kościoła są odrębne od stosunków państwa i innych związków wyznaniowych. Jednakże to nie oznacza, że nie jest możliwa współpraca między państwem a kościołem w dziedzinach takich, jak edukacja czy opieka zdrowotna. Ustrojodawca wprowadził tym samym wprost zasadę równouprawnienia i autonomii kościołów i związków wyznaniowych w Polsce<sup>3</sup>, zaś władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zobowiązane są do zachowania bezstronności w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniając swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. Odzwierciedlona w ustawie zasadniczej koncepcja neutralności państwa jest zbieżna z koncepcją neutralności światopoglądowej, postrzeganej jako bezstronność

---

1 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r., Dz.U. Nr 78, poz. 483, dalej: Konstytucja RP.

2 Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16.02.1999 r., SK 11/98, OTK 1999, Nr 2, poz. 22.

3 Tak też: M. Boguszewska, K. Góralczyk, *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej wobec zróżnicowania religijnego*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 8 (2016), s. 51.

wobec doktryn światopoglądowych<sup>4</sup>. Z perspektywy przedmiotu niniejszego opracowania możliwe jest stwierdzenie, że przytoczona regulacja w sposób jednoznaczny przesądza o konieczności zapewnienia także osobom hospitalizowanym prawa do opieki osoby duchownej niezależnie od wyznania czy utożsamiania się z konkretną religią.

Prawo do ochrony zdrowia przysługuje każdemu, co wprost zostało wyrażone w art. 68 Konstytucji RP. To prawo konkretyzowane jest przez szereg ustaw szczególnych, w których określone zostały z jednej strony prawa pacjenta, a z drugiej obowiązki osób wykonujących tzw. zawody medyczne. Fundamentalne znaczenie ma z pewnością ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta<sup>5</sup>, w której skonstruowany został katalog praw pacjenta. Na podkreślenie zasługuje również to, że możliwość korzystania z opieki duszpasterskiej jest zagwarantowana w prawie stanowionym i w aktach prawnych regulujących stosunki między państwem a Kościołem, w całym przekroju – od Konstytucji RP i Konkordatu<sup>6</sup> między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, przez ustawy, rozporządzenia, aż po regulacje prawne niższej rangi. Prawo to odnosi się nie tylko do duszpasterstwa Kościoła katolickiego, ale także do innych Kościołów i związków wyznaniowych<sup>7</sup>.

Podstawową hipotezą badawczą, która ma być udowodniona w przygotowanym opracowaniu, jest wskazanie, że to na podmiotach leczniczych ciąży obowiązek zapewnienia pacjentom dostępności do duchownych, realizujących w praktyce prawo do opieki duszpasterskiej. Problemem badawczym jest również określenie sposobu realizowania obowiązku zapewnienia opieki duszpasterskiej przez osoby, które nie mają odpowiedniego przygotowania psychologicznego i społecznego. Celem niniejszego opracowania jest omówienie i wyjaśnienie tego ważnego aspektu opieki zdrowotnej, jakim jest prawo do opieki duszpasterskiej oraz podkreślenie jego znaczenia dla pacjentów i personelu medycznego. Przedmiotem opracowania jest również wyjaśnienie, czym *de facto* jest opieka duszpasterska, jakie prawa i obowiązki spoczywają na personelu medycznym, a także kto może jej udzielać i w jaki sposób można z niej skorzystać. Celem pośrednim jest również zwrócenie uwagi na obowiązki osób będących przedstawicielami Kościołów i związków wyznaniowych, które zapewniają pacjentom realizację prawa do opieki duszpasterskiej. Efekty badań mogą służyć jako źródło informacji dla pacjentów

---

4 W. Ciszewski, *Bezstronność i neutralność światopoglądowa sędziego*, „Krytyka prawa” 13 (2021) 3, s. 15; szerzej na temat zasady neutralności światopoglądowej: W. Brzozowski, *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych*, Warszawa 2011; W. Ciszewski, *Zasada neutralności światopoglądowej państwa*, Kraków 2019; W. Sadurski, *Neutralność moralna prawa (Przyczynek do teorii prawa liberalnego)*, „Państwo i Prawo” 7 (1990), s. 28–41.

5 Ustawa z dnia 6.II.2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, t.j. Dz.U. 2023 r., poz. 1545, dalej: PrPacjU.

6 Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie 28.07.1993 r., Dz.U. 1998 r. Nr 51, poz. 318.

7 M. Ożóg, *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej w świetle konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 19 (2016), s. 221–222.

i ich rodzin na temat ich prawa do opieki duszpasterskiej w kontekście opieki zdrowotnej. W konsekwencji przy pomocy metody dogmatycznej, skoncentrowanej na treści obecnie obowiązujących przepisów prawa medycznego, a także metody analitycznej, odnoszącej się zarówno do dorobku doktryny, jak i poglądów judykatury, należy dostrzec realne zagrożenia, które odnoszą się do problematyki skutecznej realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej.

Założeniem opracowania jest również podniesienie świadomości prawnej w zakresie różnych aspektów opieki duszpasterskiej, takich jak poszanowanie różnorodności religijnej, zachowanie poufności i zasady wsparcia duchowego w podmiotach leczniczych. O aktualności wyboru tematu przesądza znaczenie opieki duszpasterskiej dla pacjentów, zwłaszcza tych, którzy znajdują się w trudnych momentach choroby, cierpienia lub umierania, a także dyskusja tocząca się podczas pandemii spowodowanej COVID-19, w trakcie której możliwość kontaktu pacjentów z osobami bliskimi była wyeliminowana, co nie zawsze dotyczyło kontaktu z kapłanem czy duchownym.

## Zakres prawa do opieki duszpasterskiej

Ustawodawca przewiduje prawo do opieki duszpasterskiej jako jedno z praw, którego adresatem są pacjenci. Analizując stworzony przez ustawodawcę katalog praw pacjenta zawarty m.in. w ustawie o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta zasadne wydaje się, że nie jest wprowadzona jakakolwiek hierarchia wymienionych praw. Oczywiście pacjenci częściej kwestionują naruszenia takich praw, jak np. prawo do informacji, dokumentacji medycznej czy zgody na zabieg, co skutkuje wszczynaniem postępowań sądowych i pozasądowych. W katalogu praw pacjenta są także takie, które mają charakter generalny i powinny być respektowane niezależnie od etapu procesu diagnostyczno-terapeutycznego. Do tych praw należy prawo do poszanowania intymności i godności pacjenta, a także poszanowania życia prywatnego i rodzinnego, które są nierozzerwalnie związane nie tylko z zagwarantowaniem, ale i sposobem realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej.

Opieka duszpasterska odnosi się bowiem do zapewnienia wsparcia emocjonalnego, duchowego i religijnego pacjentom. Wspierająco jest ona realizowana także wobec osób, które towarzyszą pacjentom w okresie choroby, leczenia lub w innych trudnych momentach życia. Należy jednak podkreślić, że zgodnie z art. 36 PrPacjU głównym beneficjentem prawa do opieki duszpasterskiej powinien być pacjent. Przesądza o tym redakcja wskazanego przepisu, zgodnie z którym pacjent przebywający w podmiocie leczniczym wykonującym działalność leczniczą w rodzaju stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej ma prawo do opieki duszpasterskiej. Ustawodawca nie wprowadza jakichkolwiek ograniczeń dotyczących tego,

ktorzy pacjenci mogą korzystać z omawianego prawa. Oznacza to, że podmiotowo uprawnienie to przysługuje każdemu pacjentowi bez względu na wiek, płeć, obywatelstwo, stan zdrowia itd.<sup>8</sup>.

Ustawodawca, określając, kiedy powinien być zapewniony dostęp do opieki duszpasterskiej, odsyła w art. 36 PrPacjU do przepisów ustawy o działalności leczniczej<sup>9</sup>, w której zdefiniowane zostało pojęcie całodobowych i stacjonarnych świadczeń zdrowotnych. Zgodnie z art. 8 pkt 1 DzLeczU świadczeniami takimi mogą być świadczenia szpitalne i inne niż szpitalne. Drugie z nich mogą być realizowane w zakładach opiekuńczo-leczniczych, pielęgnacyjno-opiekuńczych, rehabilitacji leczniczej oraz w hospicjach, co znacznie poszerza zakres podmiotów, w których możliwa jest realizacja prawa do opieki duszpasterskiej. W konsekwencji nie tylko w szpitalu, ale i wymienionych placówkach jest realizowane prawo do opieki duszpasterskiej.

Duszpasterstwo chorych jest nadzwyczajną formą posługi religijnej skierowaną do osób, które ze względu na chorobę czasowo lub trwale utraciły możliwość uczestniczenia w praktykach religijnych w kościołach lub innych miejscach modlitwy<sup>10</sup>. Opieka duszpasterska w szpitalach jest bowiem formą wsparcia duchowego i emocjonalnego, którą duchowni lub kapelani oferują pacjentom, ich rodzinom, a także personelowi medycznemu. Przebywanie w podmiocie leczniczym nierzadko samo w sobie jest przeżyciem traumatycznym. Jest to miejsce, w którym pacjenci doświadczają dużego stresu, lęku, cierpienia i niepewności. Duchowni lub kapelani oferują wsparcie, słuchają pacjentów, ale i rodzin, pomagają im radzić sobie z trudnymi emocjami i duchowymi wyzwaniem. Z tego też względu w praktyce prawo do opieki duszpasterskiej rozciąga się na osoby bliskie pacjentom, a także na personel medyczny i pozostałych pracowników podmiotu leczniczego. W konsekwencji możliwe jest stwierdzenie, że zagwarantowanie pacjentom prawa do opieki duszpasterskiej wpływa bezpośrednio na środowisko medyczne i na rodziny pacjentów. W praktyce kapelani niejednokrotnie współpracują z osobami wykonującymi zawody medyczne, dostarczając im wsparcia, zwłaszcza w chwilach zwątpienia. Pomagają oni osobom pracującym w podmiotach leczniczych radzić sobie ze stresem związanym z pracą w środowisku szpitalnym i dbają o ich dobre samopoczucie. Są również obecni, aby pomóc pacjentom i rodzinom radzić sobie z traumą i żałobą, zwłaszcza w przypadku śmierci bliskiej osoby. Rozszerzenie zakresu podmiotowego prawa do opieki duszpasterskiej na osoby trzecie uzasadnione jest przede wszystkim faktem, zgodnie z którym w trudnych chwilach choroby lub cierpienia rodziny i osoby bliskie, a także pracownicy podmiotów leczniczych, często doświadczają dużego stresu i emocjonalnego obciążenia, a niejednokrotnie także bezsilności.

8 R. Kubiak, *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej*, „Medycyna Paliatywna” 1 (2019), s. 37.

9 Ustawa z dnia 15.04. 2011 r. o działalności leczniczej, t.j. Dz.U. 2023 r., poz. 991, dalej: DzLeczU.

10 A. Nowak, *Komentarz do art. 36*, [w:] *Prawa pacjenta i Rzecznik Praw Pacjenta. Komentarz*, red. D. Karkowska, Warszawa 2021, LEX/el, Nb. 1.

Rolą kapelanów i duchownych w tych sytuacjach jest udzielanie szeroko pojmowanego wsparcia w celu przezwyciężenia pojawiających się trudności. W sytuacjach trudnych wyborów medycznych lub etycznych kapelani mogą pomagać pacjentom i rodzinom w zrozumieniu i rozważeniu różnych możliwości oraz w podejmowaniu decyzji zgodnych z ich przekonaniami. Realizacja prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej może także – poza rozmową duszpasterską – przybrać postać przyjęcia sakramentów lub modlitwy.

W 2021 roku w Polsce zidentyfikowano 189 wyznań, klasyfikując je według rodzaju religii, nurtu religijnego i grupy wyznań. Nie ulega wątpliwości, że dominującą religią w Polsce jest katolicyzm<sup>11</sup>. Nie oznacza to jednak, że wyłącznie osoby identyfikujące się z nim mają prawo do opieki duszpasterskiej w podmiotach leczniczych. Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej obejmuje także inne religie, bowiem ma ono charakter generalny i nie jest uzależnione od identyfikowania się z jakąkolwiek religią czy wyznaniem. W konsekwencji każdy kościół i związek wyznaniowy działający w Polsce może podjąć współpracę z państwem (a w praktyce z podmiotem leczniczym) celem zapewnienia chorym opieki duszpasterskiej przez swoich kapłanów. Co istotne, szpital nie ma obowiązku na własną rękę organizować opieki duchownych wszystkich kościołów i związków wyznaniowych w Polsce. Obowiązkiem podmiotu leczniczego jest natomiast umożliwienie takiego kontaktu w sytuacji, gdy dany Kościół lub związek wyznaniowy taką opiekę będzie chciał zapewnić. Z pewnością dostępność opieki duszpasterskiej może zależeć od wyznania religijnego pacjenta. W tych placówkach medycznych, które współpracują z lokalnymi wspólnotami religijnymi, może być łatwiej znaleźć opiekę duszpasterską odpowiadającą danemu wyznaniu.

W przypadku Kościoła katolickiego zasady realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej religii katolickiej uregulowane zostały w Konkordacie z 1993 r., zgodnie z którym Rzeczpospolita Polska zapewnia warunki do wykonywania praktyk religijnych i korzystania z posług religijnych osobom przebywającym w zakładach penitencjarnych, wychowawczych, resocjalizacyjnych oraz opieki zdrowotnej i społecznej, a także w innych zakładach i placówkach tego rodzaju. Celem realizacji tego prawa biskupi diecezjalni kierują kapelanów, którzy zatrudniani są przez poszczególne szpitale.

---

11 Z uwagi na brak kompleksowych danych statystycznych z Narodowego Spisu Powszechnego (NSP) 2021, uwzględniając NSP z 2011 r., należy przyjąć, że większość społeczeństwa polskiego identyfikuje się z instytucjami wyznaniowymi. Odsetek osób uznających się za członków kościołów, związków wyznaniowych, denominacji i ruchów religijnych stanowi 88,9% ogółu ludności Polski. Zbiorowość nienależących do żadnego wyznania obejmuje 2,4% ogółu ludności Polski, a 2,6% – populacji osób o nieokreślonym statusie wyznaniowym. Dane spisowe potwierdzają statystycznie dominującą pozycję Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego. Zbiorowość zaliczających się do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego liczy 33 729 tys. osób, co stanowi 87,6% ogółu ludności i 96% populacji osób o rozpoznanym statusie wyznaniowym; por. *Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021. Religious denominations in Poland 2019–2021. Analizy statystyczne*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2022, s. 311, [https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/3/1/wyznania\\_religijne\\_w\\_polsce\\_w\\_latach\\_2019-2.pdf](https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/3/1/wyznania_religijne_w_polsce_w_latach_2019-2.pdf) (23.01.2024).



Zgodnie z art. 38 PrPacjU koszty opieki duszpasterskiej zobowiązane są pokryć podmioty lecznicze. Wiele szpitali i placówek opieki zdrowotnej wykonujących działalność leczniczą w rodzaju „stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne” w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej, zwłaszcza o charakterze zaawansowanej opieki, może zatrudniać kapelanów lub duchownych różnych wyznań, aby zapewnić wsparcie duchowe pacjentom i ich rodzinom. Istotne w tym wypadku jest uwzględnienie różnych form przewidzianych w prawie krajowym. Mogą być one bowiem wykorzystane do stworzenia ram prawnych dla pełnienia tej posługi<sup>12</sup>.

Mówiąc o prawie pacjenta do opieki duszpasterskiej, z całą stanowczością należy podkreślić jej dobrowolny charakter. Pacjenci nie są bowiem zobowiązani do jej przyjmowania. Mają oni prawo do wyrażenia swoich preferencji dotyczących wsparcia duchowego lub religijnego, a personel medyczny powinien to uszanować. Z drugiej jednak strony przebywanie w szpitalu nie może być powodem ograniczenia prawa pacjenta do praktykowania wybranej religii lub wyznania. Z tego też względu, jeżeli w szpitalu organizowane są spotkania z duchownym lub obrzędy religijne, pacjent ma prawo w nich uczestniczyć, jeśli tylko wyrazi taką chęć. Opieka duszpasterska w szpitalach powinna być dostosowana do indywidualnych potrzeb pacjentów i ich rodzin, niezależnie od ich wyznania religijnego. W tym zakresie pacjent ma prawo do osobistego kontaktu z duchownym wyznawaną religii. Zamknięty charakter funkcjonowania szpitala i brak możliwości swobodnego przemieszczania się poza jego obręb mogłyby skutkować ograniczeniem dostępu do posługi duszpasterskiej w zwyczajnym trybie<sup>13</sup>. Hospitalizacja nie może jednak być powodem do ograniczenia realizacji tego prawa.

Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej nie ma charakteru bezwzględny. O ile np. realizacja obowiązku informacyjnego przez osobę wykonującą zawód medyczny ma charakter bezwzględny i nie może być niczym ograniczona, o tyle analizowane prawo, jak i prawo do obecności osób bliskich, ma charakter względny i jest ono wzruszalne. Podstawową przeszkodą uniemożliwiającą bezpośredni kontakt jest sytuacja epidemiczna. Zgodnie bowiem z art. 21 PrPacjU osoba wykonująca zawód medyczny udzielająca świadczeń zdrowotnych pacjentowi może odmówić obecności osoby bliskiej przy udzielaniu świadczeń zdrowotnych. Uzasadnieniem dla takiej decyzji może być sytuacja, w której istnieje prawdopodobieństwo wystąpienia zagrożenia epidemicznego lub względy bezpieczeństwa zdrowotnego pacjenta. Wykładnia językowa przytoczonej regulacji pozornie przesądza o primacie wskazanej regulacji względem zagwarantowanego pacjentowi prawa do obecności osoby bliskiej. Zgodnie z przytoczoną regulacją odmowę odnotowuje się w dokumentacji medycznej. Warte zwrócenia uwagi jest to,

---

12 M. Ożóg, *Charakterystyka stosunku prawnego łączącego kapelana z podmiotem leczniczym w świetle przepisów prawa polskiego i wybranych regulacji prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 21 (2018), s. 97.

13 A. Nowak, *Komentarz do art. 36–38, [w:] Prawa pacjenta i Rzecznik Praw Pacjenta*.

że w przypadku prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej ustawodawca nie limituje dostępu do kapelana lub duchownego z powodu sytuacji epidemicznej lub ze względu na bezpieczeństwo pacjenta<sup>14</sup>. Kwestia stała się przyczyną wzmożonej dyskusji i niezadowolenia rodzin pacjentów hospitalizowanych w trakcie pandemii spowodowanej COVID-19, co zostanie omówione w dalszej części opracowania.

## Obowiązki podmiotu leczniczego

Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej nakłada na podmiot leczniczy obowiązek umożliwienia jego realizacji. Podkreślenia wymaga to, że nie na przedstawicielach Kościołów czy związków wyznaniowych spoczywa obowiązek zorganizowania miejsca i sposobu realizacji omawianego prawa. Jak wskazano, to podmiot leczniczy ma obowiązek zorganizowania przestrzeni w taki sposób, aby pacjenci mieli dostęp do kapelana lub osoby duchownej. Dyrektorzy podmiotów leczniczych są zatem zobowiązani do zapewnienia pomieszczenia, w którym praktyki religijne mogłyby być realizowane, a także do zapewnienia dostępu osoby duchownej, kapelana wyznaczonego przez władze Kościoła czy innej wspólnoty religijnej<sup>15</sup>. Ustawodawca nie przesądza o tym, w jakiej formie opieka duszpasterska ma być realizowana. Powoduje to, że organizacyjnie powinna być zapewniona możliwość zarówno do udzielenia poradnictwa duchownego, w tym modlitwy z pacjentami, jak i możliwość zapewniania realizacji rytuałów lub sakramentów, takich jak chrzty, spowiedź święta, udzielenie sakramentu chorych lub błogosławieństwa.

Warte podkreślenia jest jednak to, że ustawodawca limituje możliwość realizacji prawa do opieki duszpasterskiej w podmiotach leczniczych wykonujących działalność leczniczą w rodzaju „stacjonarne i całodobowe świadczenia zdrowotne” w rozumieniu przepisów o działalności leczniczej. W praktyce dostępność i zakres opieki duszpasterskiej w podmiotach leczniczych mogą się różnić w zależności od wewnętrznych regulacji przyjętych w szpitalu. Zadaniem podmiotów leczniczych jest zapewnienie pacjentom jak najlepszej opieki, w tym zaspokojenie ich potrzeb emocjonalnych i duchowych. Z tego względu opieka duszpasterska może być traktowana jako dodatkowy sposób na przyspieszenie procesu zdrowienia. Realizacja prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej w szpitalu powinna odbywać się w zgodzie z zasadami szanowania wolności wyznania, przekonań i potrzeb duchowych pacjenta. Aby zapewnić odpowiednią opiekę duszpasterską, podmiot leczniczy powinien przede wszystkim nawiązać współpracę z kapelanami lub duchownymi różnych wyznań religijnych, a także z lokalnymi wspólnotami religijnymi.

---

14 Tak też M. Wałachowska, *Komentarz do art. 36, [w:] Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta*, red. M. Nesterowicz, E. Bagińska, M. Śliwka, M. Świdorska, M. Wałachowska, Warszawa 2009, s. 232–233.

15 Z. Zarzycki, *Duszpasterstwa specjalne*, [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezgłowski, Warszawa 2014, s. 85–86.

W art. 37 PrPacjU ustawodawca obliuguje podmiot leczniczy do umożliwienia pacjentowi kontaktu z duchownym jego wyznania w sytuacji pogorszenia się stanu zdrowia lub zagrożenia życia. W świetle ogólnego prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej wydaje się, że przepis ten obejmuje także kontakt bezpośredni z duchownym swojego wyznania<sup>16</sup>. Być może celem ustawodawcy było umożliwienie pacjentowi na każdym etapie procesu diagnostyczno-terapeutycznego kontakt z duchownym. Jest to jednak zabieg niezrozumiały z perspektywy tego, że co do zasady pacjenci z pogarszającym się stanem zdrowia lub zagrożeniem życia są hospitalizowani, więc wpisują się w wyrażone w art. 36 PrPacjU prawo do opieki duszpasterskiej.

Wyraźnego zaakcentowania wymaga jednak to, że na podmioty lecznicze nie nałożono obowiązku w zakresie zatrudnienia duchownego<sup>17</sup>. Mogą one nawiązywać współpracę z duchownymi w sposób zinstytucjonalizowany (np. na podstawie umowy, co dotyczy Kościołów i innych związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej), jak i w formie niezinstytucjonalizowanej (faktyczna działalność osób duchownych w podmiocie leczniczym)<sup>18</sup>. Nie oznacza to jednak, że w sytuacji, gdy dany Kościół lub związek wyznaniowy nie cechuje się ustaloną strukturą bądź nie ma uregulowanej formy prawnej, prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej podlegać będzie ograniczeniu lub wyłączeniu. Wykluczenie możliwości kontaktu z duchownym prowadzić może do dyskryminacji na tle wyznaniowym, co jest sprzeczne z normami ustrojowymi. Ustawodawca nie odnosi się zarówno do formalnej możliwości zatrudniania osób duchownych w podmiotach leczniczych, jak i do limitowania ewentualnej liczby osób zatrudnianych. W praktyce to, czy podmiot leczniczy będzie zatrudniał duchownych, zależy od jego możliwości finansowych, co jest w pełni zrozumiałe. Nakładanie na podmiot udzielający świadczeń zdrowotnych obowiązku zatrudniania osób duchownych prowadzić może nie tylko do negatywnych skutków ekonomicznych, ale i do stworzenia pozornej nierówności w przypadku osób związanych z religią lub wyzwaniem o mniejszej dominacji.

Powinien być zrealizowany także obowiązek informacyjny względem pacjentów o dostępności opieki duszpasterskiej. Wydaje się, że informacje te zamieszczane są w ogólnodostępnym miejscu w szpitalu, np. na tablicy ogłoszeń. Zasadne wydaje się jednak wdrożenie praktyki informowania pacjentów o możliwości realizacji prawa do opieki duszpasterskiej podczas procesu przyjęcia do szpitala. Z uwagi na postępującą cyfryzację i popularyzację wykorzystywania nowoczesnych rozwiązań technologicznych informacje te powinny być zamieszczone na stronie internetowej i w materiałach informacyjno-promocyjnych dotyczących danego podmiotu leczniczego. Pacjenci powinni być świadomi, że mogą poprosić o opiekę duszpasterską.

---

16 Tak też M. Wałachowska, *Komentarz do art. 36*, s. 233.

17 M. Ożóg, *Finansowanie duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych – zarys problemu*, [w:] *Kwestie majątkowe w prawie wyznaniowym*, red. Marek Bielecki, Lublin 2016, s. 41–66.

18 M. Ożóg, *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej*, s. 228.

Jednym z fundamentalnych obowiązków podmiotu leczniczego jest konieczność poszanowania prywatności pacjenta i jego wyborów dotyczących opieki duszpasterskiej. To z kolei implikuje konieczność takiego zorganizowania przestrzeni podmiotu leczniczego, aby osoby korzystające z opieki duszpasterskiej, np. podczas spowiedzi lub rozmowy duszpasterskiej, miały poczucie absolutnej prywatności, dzięki czemu z większą swobodą i otwartością będą mogły realizować przysługujące im prawo. Z perspektywy organizacyjnej podmiot leczniczy ma bowiem obowiązek wyznaczenia konkretnego miejsca na modlitwę i obrzędy. Z uwagi na polską tradycję katolicką, w wielu podmiotach leczniczych znajduje się kaplica dostosowana do obrzędów katolickich. Zasadne wydaje się to, aby miejsce to uwzględniało także potrzeby innych wyznań i religii.

Ważne jest także uwrażliwienie personelu medycznego na znaczenie opieki duszpasterskiej dla pacjentów i rodziny. Personel podmiotu leczniczego powinien bowiem wiedzieć, jak przekierować pacjentów do kapelanów lub duchownych w razie potrzeby, uwzględniając przy tym granice poszanowania prywatności i wolności danego pacjenta. Mając na uwadze obowiązujące regulacje, możliwe jest stwierdzenie, że obowiązkiem podmiotu leczniczego jest organizacyjne zapewnienie pacjentowi możliwości realizacji prawa do opieki duszpasterskiej, a także pokrycie kosztów realizacji tego prawa. Istotne są jednak wskazane wyżej aktywności, wykraczające poza ustawowo określone obowiązki. Na każdym etapie szpital powinien działać w zgodzie z zasadami poszanowania wolności wyznania i przekonań, respektując indywidualne wybory i potrzeby pacjentów.

### Obowiązki duchownych a prawo do opieki duszpasterskiej

Pełnienie przez duchownych roli kapelana, niezależnie od rodzaju wyznania czy religii, jest zadaniem skomplikowanym. Kapelani muszą być obecni w sytuacjach emocjonalnie trudnych, które wiążą się niejednokrotnie z koniecznością udzielania wsparcia nieuleczalnie chorym pacjentom w ostatnich dniach ich życia. Rola ta nierzadko rozciągana jest na rodzinę pacjenta, a pełnienie funkcji doradcy rodziny pacjenta jest zadaniem niełatwym. W praktyce dostrzegalne jest również to, że kapelani świadczą swoje usługi także personelowi szpitalnemu, w tym lekarzom, pielęgniarkom i innym pracownikom systemu opieki zdrowotnej. Warto ponadto podkreślić, że duchowny, pełniąc swoją posługę, z jednej strony podlega prawu krajowemu, zaś z drugiej – prawu wewnętrznemu wspólnoty religijnej, której jest członkiem<sup>19</sup>.

Mówiąc o obowiązkach duchownych w kontekście realizowania prawa do opieki duszpasterskiej, nasuwają się trzy podstawowe wartości: empatia, poszanowanie intymności i ochrona prywatności. O ile bowiem znany jest cel opieki duszpasterskiej,

<sup>19</sup> M. Ożóg, *Charakterystyka stosunku prawnego*, s. 97.

który z jednej strony ma zapewnić pacjentowi ciągłość praktykowania, a z drugiej – przynieść ulgę w chorobie i cierpieniu, o tyle bagatelizowany jest niejednokrotnie obowiązek związany z prawem pacjenta do poszanowania godności, intymności i zachowania prywatności.

Po pierwsze empatia. W tym zakresie konieczne jest zwrócenie uwagi na dobrowolność prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej. To pacjent jest ostatecznym decydem w zakresie skorzystania (bądź nieskorzystania) z tego prawa. Jeżeli na sali szpitalnej leży dwóch pacjentów, z których jeden z powyższego prawa korzysta, a drugi nie, niewłaściwą praktyką jest natarczywa próba nawiązania kontaktu przez duchownego z drugim pacjentem. Kluczowe znaczenie ma bowiem to, że zarówno pacjenci korzystający z prawa do opieki duszpasterskiej, jak i duchowni ją zapewniający nie mogą naruszać praw innych pacjentów. Niewłaściwe jest zmuszanie innych do uczestniczenia w praktykach religijnych. W sytuacji, gdy to pacjent jest inicjatorem kontaktu z duchownym, sytuacja zasadniczo nie budzi wątpliwości – realizacja przysługującego prawa odbywa się z jego wyraźnej inicjatywy. Zdarza się jednak tak (co jest charakterystyczne dla polskich szpitali), że duchowny regularnie odwiedza chorych, zachęcając ich do skorzystania z oferowanej przez siebie posługi. Te sytuacje są zdecydowanie bardziej ryzykowne z perspektywy potencjalnego naruszenia praw pacjenta. Dlatego też duchowny odwiedzający podmiot leczniczy powinien poprosić pacjenta o zgodę na wizytę i na udzielenie wsparcia duchowego. Pacjent ma prawo odmówić wizyty duchownego, jeśli tego sobie nie życzy. Rolą kapelana jest uszanowanie decyzji pacjenta, a nie natarczywa próba przekonania go do zmiany zdania. Duchowny powinien szanować indywidualne przekonania religijne i granice pacjenta. Nie powinien wywierać presji na pacjenta ani narzucać swoich przekonań religijnych. Zarówno zapewnienie poufności w rozmowach, jak i szanowanie indywidualnych potrzeb pacjenta w zakresie wsparcia duchowego lub braku potrzeby w tym zakresie ma fundamentalne znaczenie dla osiągnięcia przez pacjenta poczucia komfortu i obdarzenia duchownego zaufaniem.

Po drugie poszanowanie intymności i godności. Wszelkie rozmowy i informacje przekazywane pomiędzy pacjentem a duchownym powinny być traktowane jako poufne i nie powinny być ujawniane osobom trzecim bez zgody pacjenta. Jednym z aspektów poszanowania intymności pacjenta jest zachowanie poufności. Współpraca duchownego z personelem medycznym jest naturalna i nieunikniona. Ważne jest jednak to, aby obie strony zachowały równowagę we wzajemnie przekazywanych sobie informacjach i aby duchowny nie ujawniał informacji pracownikom medycznym bez wyraźnej zgody pacjenta. Obowiązek poszanowania wskazanych praw aktualizuje się zwłaszcza w momencie, gdy mamy do czynienia z pacjentem nieprzytomnym lub z innego powodu niezdolnym do sformułowania jakiegokolwiek oświadczenia woli. W takiej sytuacji duchowny powinien podjąć próby uzyskania informacji co do wyznania pacjenta, np. od rodziny, innych pacjentów leżących w sali lub od personelu medycznego.



Ważna jest także obserwacja pacjenta – czy w jego szpitalnym otoczeniu znajdują się jakiegokolwiek symbole religijne mogące świadczyć o tym, że jest osobą wierzącą. Nie ulega wątpliwości, że bezwzględną podstawą do odstąpienia od czynności i posługi świadczonej na rzecz pacjenta jest powzięcie informacji dotyczącej tego, że pacjent jest osobą zaprzeczającą istnieniu jakiegokolwiek formy boskości, osobowej czy bezosobowej, naturalnej czy nadprzyrodzonej (tzw. ateista), bądź że jest osobą innego wyznania. W takiej sytuacji osoba zapewniająca opiekę duszpasterską powinna odstąpić od wszelkich czynności związanych z jego rolą, w szczególności – od udzielania sakramentów. Wątpliwa, aczkolwiek praktykowana jest postawa, w której w związku z niewiedzą i brakiem możliwości ustalenia przez osobę duchowną tego, czy pacjent jest osobą wierzącą, świadczona jest opieka duszpasterska takiej osobie do momentu, w którym będzie ona w stanie samodzielnie wypowiedzieć się w tym zakresie.

Po trzecie ochrona prywatności. Spotkania z duchownym powinny odbywać się w miejscach, w których nie będzie on przeszkadzał innym pacjentom, a jednocześnie zagwarantuje pacjentowi poczucie prywatności. Obowiązkiem każdej osoby zapewniającej duszpasterstwo szpitalne jest bowiem realizacja prawa pacjenta do prywatności. Jest to niezwykle ważny aspekt opieki medycznej, w tym także duszpasterskiej. Oznacza to, że wszelkie informacje i rozmowy pomiędzy pacjentem a duchownym powinny być traktowane jako poufne i chronione. Wizyty powinny odbywać się w warunkach zapewniających możliwość rozmowy bez obecności osób postronnych. Z tego względu tak ważne jest oferowane przez szpital zaplecze organizacyjne, które powinno być przeznaczone wyłącznie celem realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej. Gdy mamy do czynienia z pacjentem, którego stan kliniczny pozwala na jego przemieszczanie się, jest on mobilny i nie wymaga asysty osoby trzeciej, wydaje się, że z zachowaniem prywatności nie ma problemu.

Jako postulat *de lege ferenda* należy przyjąć, że kapelani i duchowni, którzy świadczą usługi w szpitalach i placówkach opieki zdrowotnej, powinni być odpowiednio przeszkoleni. Opieka duszpasterska w kontekście opieki zdrowotnej wymaga specjalnych umiejętności i wiedzy, aby móc skutecznie wspierać pacjentów i ich rodziny w trudnych momentach choroby i leczenia. Osoby świadczące opiekę duszpasterską powinny posiadać odpowiednie kwalifikacje, a także nieustannie dążyć do ich podnoszenia. Nieakceptowalna jest praktyka, w której duchowny jest wyznaczany przez przełożonych do pełnienia funkcji tzw. kapelana. Niejednokrotnie jest to osoba, która nie ma przygotowania teoretycznego i psychologicznego do świadczenia takiej opieki. Instytucjonalne decydowanie o tym, kto w danym obszarze (np. w obrębie parafii) ma pełnić posługę kapelana, w istocie może uniemożliwiać podmiotowi leczniczemu kwestionowanie wyboru przez zwierzchników kościelnych.

Być może *de lege ferenda* satysfakcjonującym rozwiązaniem byłoby wprowadzenie swoistej certyfikacji dla osób, które jako kapłani i duchowni miałyby wspierać podmioty



lecnicze w realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej. Wzorem dla realizacji tej idei może być certyfikacja mediatorów. Z pewnością odpowiednie szkolenie kapelanów szpitalnych powinno być kilkuelementowe i obejmować najważniejsze zagadnienia. Po pierwsze – szkolenie z zakresu etyki i zasad profesjonalizmu. Kapelani i duchowni powinni być świadomi etycznych wyzwań związanych z opieką duszpasterską w środowisku szpitalnym i zachowywać odpowiednie standardy zachowania wobec pacjentów i personelu medycznego. Po drugie szkolenie powinno obejmować podstawową wiedzę z zakresu medycyny i terminologii medycznej. Jego adresaci powinni zdobyć podstawową wiedzę na temat chorób, procedur medycznych oraz podstawowej terminologii, dzięki czemu posiadą umiejętność łatwiejszego zrozumienia sytuacji pacjenta i w ten sposób będą w stanie odpowiednio zareagować na jego potrzeby. Po trzecie szkolenie powinno obejmować zagadnienia z komunikacji i wsparcia psychospołecznego. W tym zakresie edukacja powinna koncentrować się na technikach komunikacji, których wdrożenie i stosowanie wpłynie pozytywnie na nawiązanie kontaktu z pacjentami i ich rodzinami, a także z personelem szpitalnym. Po czwarte, w dobie popularyzacji różnic kulturowych i religijnych, kapelani i duchowni powinni cechować się zrozumieniem kulturowych aspektów opieki duchowej. To z kolei może być objęte także przedmiotem programu kształcenia z uwagi na różnorakie doświadczenia pacjenta i jego potrzeby w zakresie wsparcia duchowego.

Podjmując próbę odpowiedzi na pytanie o to, kto powinien być odpowiedzialny za szkolenie kapelanów i duchownych, wydaje się, że stworzony w przyszłości kurs powinien mieć sformalizowane ramy i być adresowany do przedstawicieli wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych. Uniwersalizm takiego kursu przesądzać może bowiem o wszechstronności przekazywanych w jego trakcie treści. Z pewnością istniałaby konieczność zaangażowania do tworzenia programu, a w dalszej perspektywie – jego realizacji przedstawicieli instytucji religijnych i organizacji duchownych, a także przedstawicieli podmiotów leczniczych i instytucji medycznych. Nie ulega wątpliwości, że dobrze przeszkoleni kapelani są w stanie zapewnić wsparcie emocjonalne i duchowe pacjentom w okresie choroby, a także integrować opiekę duszpasterską z opieką medyczną, co może mieć pozytywny wpływ na zdrowie psychiczne i ogólne samopoczucie pacjentów.

Uzasadnieniem dla zrealizowania w przyszłości certyfikowanego kursu jest obserwacja i doświadczenie osób świadczących duszpasterską posługę szpitalną, a także pacjentów będących jej adresatami. Niejednokrotnie w szpitalach znajdują się osoby „z przypadku”, których zadaniem jest jednorazowe zastąpienie właściwego kapelana lub wyznaczonego duchownego, które nie cechują się empatią i zrozumieniem, których poglądy osobiste zderzają się z trudną sytuacją kliniczną pacjenta, przez co stawiany jest on w jeszcze trudniejszej emocjonalnie sytuacji. Wreszcie być może uzasadnione będzie także stworzenie konkretnych zasad etyki i kodeksu postępowania,

do którego przestrzegania byliby zobowiązani wszyscy duchowni gwarantujący opiekę duszpasterską. Wprowadzenie takiego rozwiązania wymagałoby jednak ustalenia sankcji i organu, który prowadziłby ewentualne postępowania w przedmiocie naruszenia zasad etyki. To z kolei w praktyce może okazać się zadaniem utrudnionym ze względu na to, że nie każdy przedstawiciel religii, Kościoła czy związku wyznaniowego jest reprezentantem ustrukturyzowanej organizacji.

### Prawo do opieki duszpasterskiej a COVID-19

W trakcie pandemii COVID-19, kiedy wprowadzono różnego rodzaju obostrzenia i środki bezpieczeństwa, opieka duszpasterska w placówkach opieki zdrowotnej, takich jak szpitale, musiała przejść istotne przeorganizowanie. Źródłem uprawnienia kierowników podmiotów leczniczych udzielających świadczeń zdrowotnych do ograniczenia możliwości korzystania z praw pacjenta jest brzmienie art. 5 PrPacjU. Uprawnienie to może być realizowane także przez upoważnionego przez kierownika podmiotu leczniczego lekarza. Uzasadnieniem dla wprowadzania ograniczeń jest, zgodnie z przytoczoną regulacją, wystąpienie zagrożenia epidemicznego lub wzgląd na bezpieczeństwo zdrowotne pacjentów, a w przypadku prawa pacjenta do kontaktu z innymi osobami, także wzgląd na możliwości organizacyjne podmiotu. Istotne jest bowiem podjęcie działań zmierzających do ograniczenia transmisji choroby epidemicznej.

W konsekwencji należy przyjąć, że nie jest wymagane ustalenie na poziomie ustawy ogólnych reguł i obostrzeń, których adresatami byłyby podmioty lecznicze. To, że ustawodawca zdecydował się w trakcie pandemii COVID-19 wprowadzać obostrzenia przepisami ustawy, nie oznaczało, że działania kierowników podmiotów leczniczych wyłączające możliwość kontaktu z pacjentami były bezprawne, aczkolwiek Rzecznik Praw Pacjenta podkreślał, że wprowadzone ograniczenia nie mogą być uznaniowe, a możliwie jak najmniej uciążliwe dla pacjentów oraz dostosowane do aktualnie występującego zagrożenia<sup>20</sup>. Należy jednocześnie dostrzec, że wraz z rozwojem pandemii Ministerstwo Zdrowia, nierzadko wspólnie z Głównym Inspektorem Sanitarnym, przygotowało szereg rekomendacji i wytycznych dla poszczególnych zakresów i rodzajów świadczeń. Miały one jednak charakter ogólnych wytycznych, które decyzjami kierowników podmiotów medycznych mogły być uszczegóławiane w zakresie dotyczącym organizacji odwiedzin pacjentów przebywających w podmiotach leczniczych, przy uwzględnieniu bieżącej sytuacji epidemiologicznej w tym podmiocie oraz na danym obszarze, po konsultacji z lokalnymi służbami sanitarnymi, a także w zależności od postępu realizacji

---

20 Stanowisko Rzecznika Praw Pacjenta w sprawie ograniczania odwiedzin u pacjentów przebywających w szpitalach, 18.05.2022 r., <https://www.gov.pl/web/rpp/rpp-nie-mozna-ograniczac-odwiedzin-u-pacjentow-przebywajacych-w-szpitalu> (23.01.2024).

procesu szczepień w placówce. W efekcie w zdecydowanej większości mieliśmy do czynienia z bezwzględnym zakazem przebywania w podmiotach leczniczych osób postronnych, niebędących pacjentami i niewymagających hospitalizacji czy uzyskania świadczeń zdrowotnych. Spowodowało to nie tylko wyłączenie możliwości odwiedzin przez osoby bliskie, ale i eliminację możliwości realizacji prawa pacjenta do opieki duszpasterskiej.

W związku z zaistniałą sytuacją epidemiczną i zakazem wstępu do podmiotów leczniczych wiele placówek i organizacji religijnych podjęło środki w celu kontynuacji wsparcia duchowego dla pacjentów, jednocześnie przestrzegając zaleceń dotyczących bezpieczeństwa i ochrony zdrowia publicznego. Wdrażano np. teleopiekę duszpasterską, czyli opiekę duszpasterską realizowaną za pośrednictwem telefonów, wideokonferencji lub innych narzędzi umożliwiających porozumiewanie się na odległość. Aby umożliwić wiernym bezpieczne uczestnictwo w obrzędach religijnych, wdrożono także nabożeństwa online. Z pewnością rozwiązania te nie umożliwiały zapewnienia pełnej realizacji praw pacjentów do opieki duszpasterskiej, bowiem w przypadku osób zagrożonych wykluczeniem cyfrowym efektywność tych tymczasowych rozwiązań nie była optymalna. Niemniej jednak każda próba gwarantująca choćby pośrednio możliwość realizacji omawianego prawa wobec braku bezpośrednich wizyt duchownych oceniana była pozytywnie. W tych podmiotach leczniczych, w których zdecydowano się na zastosowanie rozwiązań pośrednich, dopuszczając wizyty duchownych, przy jednoczesnym obowiązku zachowania warunków odpowiedniego reżimu sanitarnego, wprowadzano środki bezpieczeństwa (maski, obowiązek dezynfekcji rąk i zachowania dystansu społecznego). Celem było ograniczenie ryzyka transmisji COVID-19.

### *Wnioski de lege ferenda*

Analiza praw pacjenta do opieki duszpasterskiej doprowadziła do sformułowania podstawowych wniosków związanych z ryzykiem odnoszącym się do konieczności jego realizacji. Po pierwsze – dotyczy to podmiotów leczniczych, na które nałożono obowiązek zagwarantowania pacjentom dostępu do duchownych, co wiąże się także z odpowiednim przeorganizowaniem podmiotu leczniczego i wyodrębnieniem miejsca, w którym taka opieka mogłaby być sprawowana. Wobec wielu wadliwości funkcjonowania systemu opieki zdrowotnej jednym z częściej podnoszonych argumentów o konieczności jego naprawienia są kwestie organizacyjne związane z problemem zapewnienia prywatności i intymności hospitalizowanym pacjentom. Gdy połączymy to z prawem pacjenta do opieki duszpasterskiej, nierzadko okazuje się, że możliwość realizacja wskazanych praw jest niezwykle utrudniona.

Po drugie – brakuje regulacji na poziomie ustawowym, które obligowałyby osoby zapewniające opiekę duszpasterską pacjentom do posiadania odpowiednich kwalifikacji. Z tego względu wyrażony postulat *de lege ferenda* odnoszący się do „certyfikowania” możliwości realizowania prawa kapelana jest jak najbardziej uzasadniony. Niezbędne wydaje się stworzenie regulacji określających sposób realizowania przez przedstawicieli Kościołów i związków wyznaniowych opieki duszpasterskiej. Nie tylko w środowisku duszpasterskim pojawiają się głosy postulujące konieczność profesjonalizacji usług kapelanów szpitalnych, które w tej chwili często polegają na podejściu do pacjentów i sposobie respektowania ich praw niejednokrotnie „za wszelką cenę”, z pominięciem prawa do prywatności i godności nie tylko pacjenta będącego adresatem omawianego prawa, ale i współdzielących z nim salę szpitalną. Profesjonalizacja powinna zatem obejmować w pierwszej kolejności wypracowanie ogólnych reguł dotyczących relacji między kapelanami a pracownikami podmiotów leczniczych. Ważne jest również poszanowanie różnych wyznań, różnych kultur oraz zwyczajów zarówno religijnych, jak i niereligijnych lub zsekularyzowanych.

## Bibliografia

- Boguszewska M., Góralczyk K., *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej wobec zróżnicowania religijnego*, „Drohiczyński Przegląd Naukowy” 8 (2016), s. 49–64.
- Brzozowski W., *Bezstronność światopoglądowa władz publicznych*, Warszawa 2011.
- Ciszewski W., *Bezstronność i neutralność światopoglądowa sędziego*, „Krytyka prawa” 13 (2021) 3, s. 13–29.
- Ciszewski W., *Zasada neutralności światopoglądowej państwa*, Kraków 2019.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie 28.07.1993 r., Dz.U. 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r., Dz.U. Nr 78, poz. 483.
- Kubiak R., *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej*, „Medycyna Paliatywna” 1 (2019), s. 33–43.
- Nowak A., *Komentarz do art. 36*, [w:] *Prawa pacjenta i Rzecznik Praw Pacjenta. Komentarz*, red. D. Karkowska, Warszawa 2021.
- Nowak A., *Komentarz do art. 36–38*, [w:] *Prawa pacjenta i Rzecznik Praw Pacjenta*, red. D. Karkowska, Warszawa 2021.
- Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego z dnia 16.02.1999 r., SK 11/98, OTK 1999, Nr 2, poz. 22.
- Ozóg M., *Charakterystyka stosunku prawnego łączącego kapelana z podmiotem leczniczym w świetle przepisów prawa polskiego i wybranych regulacji prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 21 (2018), s. 95–122.
- Ozóg M., *Finansowanie duszpasterstwa specjalnego w podmiotach leczniczych – zarys problemu*, [w:] *Kwestie majątkowe w prawie wyznaniowym*, red. Marek Bielecki, Lublin 2016, s. 41–66.
- Ozóg M., *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej w świetle konstytucyjnej zasady równouprawnienia Kościołów i innych związków wyznaniowych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 19 (2016), s. 217–236.
- Sadurski W., *Neutralność moralna prawa (Przyczynek do teorii prawa liberalnego)*, „Państwo i Prawo” 7 (1990), s. 28–41.

- Stanowisko Rzecznika Praw Pacjenta w sprawie ograniczania odwiedzin u pacjentów przebywających w szpitalach, 18.05.2022 r., <https://www.gov.pl/web/rpp/rpp-nie-mozna-ograniczac-odwiedzin-u-pacjentow-przebywajacych-w-szpitalu> (23.01.2024).
- Ustawa z dnia 6.11.2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta, t.j. Dz.U. 2023 r., poz. 1545.
- Ustawa z dnia 15.04. 2011 r. o działalności leczniczej, t.j. Dz.U. 2023 r., poz. 991.
- Wałachowska M., *Komentarz do art. 36*, [w:] *Ustawa o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta*, red. M. Nesterowicz, E. Bagińska, M. Śliwka, M. Świdorska, M. Wałachowska, Warszawa 2009.
- Wyznania religijne w Polsce w latach 2019–2021. Religious denominations in Poland 2019–2021. Analizy statystyczne*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa 2022, s. 311, [https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/3/1/wyznania\\_religijne\\_w\\_polsce\\_w\\_latach\\_2019-2.pdf](https://stat.gov.pl/download/gfx/portalinformacyjny/pl/defaultaktualnosci/5500/5/3/1/wyznania_religijne_w_polsce_w_latach_2019-2.pdf) (23.01.2024).
- Zarzycki Z., *Duszpasterstwa specjalne*, [w:] *Leksykon prawa wyznaniowego. 100 podstawowych pojęć*, red. A. Mezglewski, Warszawa 2014, s. 69–78.

#### CYTOWANIE

- A. Klich, *Prawo pacjenta do opieki duszpasterskiej*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 103–119, DOI: 10.18276/sp.2024.34-07.





## Wiktoria Krakowiak

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

krakowiak-wiktoria@o2.pl

ORCID: 0009-0002-1967-5326

# Sposoby radzenia sobie ze stresem a motywacja do działania członków studenckich kół naukowych

## STRESZCZENIE

Rozwój współczesnego społeczeństwa niewątpliwie oddziałuje na zachowanie i samopoczucie jednostki. Pojęcia takie, jak stres oraz motywacja są przedmiotem licznych dyskursów. Studenci będący członkami kół naukowych również narażeni są na stres wynikający nie tylko z samego faktu studiowania, ale i podejmowanych aktywności w ramach działań kół, do których przynależą. Stopień zaangażowania studentów w działalność kół naukowych z pewnością zależy od ich motywacji. Celem pracy była próba określenia zależności pomiędzy sposobami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania członków studenckich kół naukowych.

## SŁOWA KLUCZOWE

stres, motywacja do działania, koła naukowe, studenci

## Ways of coping with stress and the motivation to act by members of student research clubs

## ABSTRACT

The development of modern society undoubtedly affects the behavior and well-being of an individual. Concepts such as stress and motivation are the subject of numerous discourses. Students who are members of Scientific Clubs are also exposed to stress resulting not only from the fact of studying, but also from the activities undertaken as part of the activities of the Club to which they belong. The degree of students' involvement in the work of scientific groups certainly depends on their motivation. The work shows the relationships between the ways of coping with stress and the motivation to act among members of Student Scientific Clubs. The aim of the study was to attempt to determine the relationship between the ways of coping with stress and the motivation to act among members of student scientific clubs.

## KEYWORDS

stress, motivation, scientific clubs, students

## Wprowadzenie

W ogólnodostępnych źródłach możemy znaleźć wiele materiałów dotyczących zarówno stresu, jak i motywacji. Społeczeństwo XXI wieku poszukuje odpowiedzi na to, jak radzić sobie ze stresem czy też jak pomóc sobie ze zmobilizowaniem się do wykonywania określonych zadań – tych mniej, jak i tych bardziej przyjemnych. Świadczy o tym chociażby wciąż rosnąca liczba publikacji na ten temat zarówno o charakterze naukowym, jak i popularnonaukowym. Dlaczego jednak – pomimo rosnącej liczby artykułów, programów, filmów na YouTube – wciąż o tych zjawiskach wiemy za mało? Studenci będący członkami kół naukowych również narażeni są na stres wynikający nie tylko z samego faktu studiowania, ale i z podejmowanych aktywności w ramach działań koła, do którego przynależą. Praca ukazuje powstałe zależności pomiędzy sposobami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania członków studenckich kół naukowych.

### Problematyka stresu w świetle literatury

Dlaczego się tym stresuję? Dlaczego inni nie są tak spięci jak ja? Czy inni w tej sytuacji też odczuwają silny niepokój? Te i wiele innych pytań zadaje sobie każdy z nas, gdy napotyka na swojej drodze różnego rodzaju stresory. Stres jest stanem intensywnego napięcia odczuwanego przez człowieka, wywołanym przez trudną sytuację w jego życiu. Czynniki determinujące silne emocje powiązane ze stresem mogą mobilizować do działania, a tym samym przezwyciężenia trudnej sytuacji, jednak przy dłuższym odczuwaniu negatywnych i silnych napięć mogą one prowadzić do zaburzeń o podłożu psychicznym. Problematyka stresu jest niezwykle różnorodna i bogata zarówno w objawy, rodzaje, jak i sposoby przezwyciężania napięć. Ze względu na to, że zjawisko to dotyka każdego człowieka w mniejszym lub większym stopniu, niezwykle ważne jest poznanie przyczyn tych zachowań i radzenia sobie z nimi. Stres ze względu na sprzyjające mu warunki, takie jak wymagająca praca czy ciągłe życie w biegu, staje się coraz bardziej powszechny i jest istotnym czynnikiem przyczyniającym się do wystąpienia wielu chorób zagrażających życiu i zdrowiu. Terminologia, która opisuje zjawisko stresu, jest bardzo bogata, dlatego w literaturze możemy się spotkać z wieloma definicjami dotyczącymi stresu.

Termin „stres” pojawił się w wieku XVII. Już wówczas Robert Hook, przyrodnik pochodzenia angielskiego, zastosował to pojęcie, nawiązując do „siły wywołującej naprężenie lub zniekształcenie danej struktury”<sup>1</sup>. W XIX i XX wieku w pracach psychologicznych

---

1 G. Kowalska, B. Grzyb, *Stres w życiu człowieka – ujęcie teoretyczne*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa” 8 (2015) 4, s. 379.

pojęcie stresu oznaczało *obciążenie* bądź *presję*<sup>2</sup>. Według definicji Selye'a stres jest odpowiedzią ludzkiego organizmu na pojawiające się wymagania ze środowiska zewnętrznego<sup>3</sup>. Idąc w tym kierunku, możemy określić stres jako „zespół zmian fizjologicznych o charakterze przystosowawczym, które służą obronie organizmu”<sup>4</sup>.

Źródła wywołujące stres mają charakter indywidualny, każdy z nas reaguje inaczej na konkretną sytuację. Do głównych źródeł stresu można zaliczyć pracę<sup>5</sup>, życie rodzinne<sup>6</sup>, szkołę<sup>7</sup>, zmiany w dotychczasowym życiu<sup>8</sup> oraz nagle niespodziewane wydarzenia, tj. katastrofy, wojny czy zmiany środowiskowe<sup>9</sup>. Terelak wyróżnia cztery źródła stresu: czynniki fizyczne, chronobiologiczne, psychologiczne oraz socjologiczne. Czynniki fizyczne zdaniem autora można łatwo zawrzeć w kategoriach ilościowych. Pozwalają one ukazać środowisko, w którym funkcjonuje dana jednostka. Do tej grupy źródeł stresu należą hałas, klimat, oświetlenie, promieniowanie, nieważkość, przyspieszenie oraz hipoksja, czyli niedobór tlenu w organizmie ludzkim<sup>10</sup>. Czynniki chronobiologiczne to rytmy biologiczne, okołodobowe oraz rytm okołodobowy a zdolność do pracy, a także stres nagłej zmiany strefy czasu. Wspomniane czynniki odnoszą się do relacji człowiek–stres, co przekłada się na rutynę życiową człowieka. Zaburzenia wytworzonych rytmów prowadzą do chaosu i nieprawidłowego funkcjonowania organizmu<sup>11</sup>. Natomiast psychologiczne źródła stresu są powiązane z różnymi napięciami i obciążeniami, które dotyczą człowieka, silnie wpływając na jego psychikę. Źródłem stresu będą zakłócenia, zagrożenia, przeciążenia i deprivacje. Czynniki socjologicznymi są stres organizacyjny oraz struktura grupy. Czynniki stresu wywoływane przez środowisko dotyczą powszechnie znanego twierdzenia, że jednostka ludzka jest częścią systemu, w którym żyje. Funkcjonowanie w tym mechanizmie niesie ze sobą wiele wyzwań, które pozytywnie i negatywnie wpływają na nasze zdrowie<sup>12</sup>.

---

2 M.K. Grzegorzewska, *Stres w zawodzie nauczyciela: specyfika, uwarunkowania i następstwa*, Kraków 2006, s. 17.

3 Tamże.

4 Tamże.

5 J. Konczanin, *Sposoby na stres. Poradnik dla pracownika*, Warszawa 2016, s. 4.

6 M. Karwowska, M. Albrecht, *Niepełnosprawność dziecka przyczyną rozpadu czy spójności rodziny*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” 3 (2008), s. 19.

7 B. Jacennik, J. Szczepańska, *Aby stresu było mniej*, „Psychologia w Szkole” 3 (2007), s. 89.

8 A. Potocka, *Stres – natura zjawiska*, [w:] *Miejsce pracy na miarę oczekiwań*, red. M. Waszkowska, A. Potocka, P. Wojtaszczyk, Łódź 2010, s. 26.

9 J. Heitzman, *Stres w etiologii przestępstw agresywnych*, Kraków 2002, s. 23.

10 J.F. Terelak, *Psychologia stresu*, Bydgoszcz 2001, s. 114.

11 Tamże, s. 167.

12 Tamże, s. 213.

## Charakterystyka motywacji do działania

Motywacja pozwala człowiekowi na samorealizację, rozwijanie potencjału oraz spełnianie marzeń. Dzięki niej możliwe jest osiąganie sukcesów życiowych. Może to powodować pokonywanie niewidzialnych granic, które człowiek sobie wytycza. *Słownik współczesnego języka polskiego* podaje następującą definicję: „motywacja jest czynnikiem powodującym czyjeś działanie, zachęcającym do robienia czegoś, uzasadniającym czyjeś postępowanie”<sup>13</sup>. Penc uważał, że motywacja jest pewnym procesem, który zachodzi pomiędzy różnymi obszarami życia człowieka. Co więcej, pozwala na osiąganie obranych celów i zaspokaja ludzkie oczekiwania względem swojego życia<sup>14</sup>. Poruszając tematykę motywacji, należy wspomnieć o jej ścisłym związku z celami, do których dąży jednostka. Siła natężenia motywacji jest ściśle powiązana z celem, który chcemy osiągnąć. Z kolei osiągnięcie celu wiąże się z wieloma trudnościami i dużym poziomem motywacji. W literaturze można odnaleźć dwa najczęstsze rodzaje celów, które chcą osiągać jednostki. Są to cele *materialne*, na przykład podwyżka czy dobra pensja, oraz *niematerialne*, chociażby satysfakcja z życia<sup>15</sup>. Cele z kolei wiążą się z nagrodami, które mogą być wewnętrzne lub zewnętrzne. Pierwsze wynikają z osiągnięć jednostki i są od niej zależne, drugie dotyczą materialnych korzyści i czynników, które nie zależą od człowieka<sup>16</sup>.

Mówiąc o czynnikach, które są odpowiedzialne za pojawienie się motywacji, nie można zapomnieć o cechach osobowości, które w dużym stopniu wpływają na motywację. Niewątpliwie jednym z czynników motywacji będą aspiracje jednostki. Zdaniem Skornego „aspiracje nazywane są dążeniami, zamierzeniami i pragnieniami odnoszącymi się do wyników własnego działania”<sup>17</sup>. Podjęcie się wykonania zadania czy też osiągnięcia konkretnego celu zdaniem autora zależy wyłącznie od „subiektywnej i obiektywnej oceny” konkretnej sytuacji<sup>18</sup>. Niekiedy można spotkać się z pojęciem *religijnej motywacji etycznej*, która jest ściśle powiązana z czynnikami motywacyjnymi. Pojawia się ona, gdy do działania motywuje nas świadomość Bożego miłosierdzia, chęci naśladowania Boga i czynienia dobra<sup>19</sup>. Również Bandura w swoich pracach twierdzi, że motywacja jest zależna od przekonań jednostki o świecie i swojej sily sprawczości w realizowaniu

13 B. Dunaj, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996, s. 540.

14 Za: B. Pawłowska, *Teorie motywacji*, Łódź 2009, s. 2.

15 Tamże.

16 Za: B. Pawłowska, *Teorie motywacji*, s. 2.

17 Za: A. Bańka, *Motywacja osiągnięć: podstawy teoretyczne i konstrukcja skali do pomiaru motywacji osiągnięć w wymiarze międzynarodowym*, Poznań–Warszawa 2005, s. 22.

18 Tamże.

19 B. Chwedeńczuk, *O autonomii dobra*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1 (1992) 4, s. 88.

podjętego działania<sup>20</sup>. Nie można zapominać o tym, że jednym z głównych wyznaczników motywacji do działania są nasze hobby i zainteresowania. Realizacja zadania wynikającego z naszych zainteresowań nie tylko jest przyjemna i niekiedy łatwiejsza do wykonania, lecz także pozwala na głębsze samopoznanie i rozwój<sup>21</sup>. Ważnym czynnikiem motywacyjnym może być również pozytywne podejście do życia. Optymizm jednostki oddziałuje na poziom jej pracy, a tym samym przekłada się na jakość osiągnięć<sup>22</sup>.

## Problem i cel badań

Celem pracy była próba określenia zależności pomiędzy sposobami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania członków studenckich kół naukowych. Problem główny zawierał się w pytaniu: Czy istnieje, a jeśli tak, to jaka, zależność pomiędzy sposobami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania członków studenckich kół naukowych? Z tak sformułowanego problemu głównego wyniknęły następujące problemy szczegółowe:

1. Jaki jest poziom poszczególnych stylów radzenia sobie ze stresem członków studenckich kół naukowych?
2. Jaki jest poziom motywacji do działania członków studenckich kół naukowych?

W pracy przyjęto następującą hipotezę roboczą: Istnieje zależność pomiędzy sposobami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania przez członków studenckich kół naukowych. Hipoteza ta odnosi się do głównego problemu badawczego, natomiast do problemów szczegółowych, ze względu na ich diagnostyczny charakter, nie sformułowano hipotez.

## Metoda badań i charakterystyka próby

Jako metodę badawczą zastosowano sondaż diagnostyczny, który rozumie się jako zbieranie informacji o wszelkich istotnych zjawiskach społecznych poprzez dobór grupy reprezentatywnej, w której dane zjawisko się pojawia<sup>23</sup>. Z kolei jako technikę wykorzystano ankietę (służącą zbieraniu istotnych dla badacza danych poprzez wypełnienie

---

20 Za: J. Żołnierz, K. Wac, A. Brzozowska, J. Sak, *Poczucie własnej skuteczności, religijność a opinie na temat roli religii w radzeniu sobie z trudnościami studentów medycyny*, „Journal of Education, Health and Sport” 7 (2017) 4, s. 188.

21 Za: M. Biedrzycka, *Kształtowanie motywacji do nauki wśród uczniów z trudnościami szkolnymi i bez w wieku 9–16 przez środowisko szkolne*, Gdańsk 2018, s. 24.

22 R. Stach, *Kwestionariusz do badania optymizmu*, Kraków 2001, s. 8.

23 T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych*, Wrocław 1998, s. 80.

przez respondenta opracowanego kwestionariusza)<sup>24</sup>. W celu zebrania danych empirycznych umożliwiających udzielenie odpowiedzi na postawione w pracy problemy badawcze zastosowano dwa narzędzia badawcze. W celu określenia sposobu radzenia sobie ze stresem przez badanych studentów zastosowano *Kwestionariusz Radzenia Sobie w Sytuacjach Stresowych*, zwany w skrócie CISS, opracowany przez N.S. Endlera oraz J.D.A. Parker. W badaniach zastosowano polską wersję tego narzędzia opracowaną przez J. Strelaua, A. Jaworowską, K. Wrześniewskiego oraz P. Szczepaniaka<sup>25</sup>. Drugim narzędziem jest *Kwestionariusz do mierzenia motywacji osiągnięć* autorstwa M. Widerszal-Bazyl<sup>26</sup>. Narzędzie do badania motywacji nie określa jej poziomów, dlatego w tym celu wykorzystano obliczenia statystyczne oparte na regule trzech sigm, dzięki czemu wyodrębniono trzy poziomy motywacji osiągnięć.

Tabela 1. Przedziały poziomów motywacji badanych

| Poziomy    | Przedział |
|------------|-----------|
| Niski      | 21–40     |
| Przeciętny | 41–53     |
| Wysoki     | 54–100    |

Orpaczowanie własne.

## Procedura analizy danych

Badania przeprowadzono w formie online. Trwały one od czerwca do listopada 2022 roku. Kwestionariusze zostały wysłane drogą mailową do opiekunów oraz przewodniczących studenckich kół naukowych. Grupę badawczą pierwotnie mieli stanowić studenci należący do studenckich kół naukowych lubelskich uczelni, m.in. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie. Jednak ostatecznie wyniki wykazały, że respondentami byli w znacznej większości studenci działający w kołach naukowych Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (91 osób). W badaniu zastosowano celowy dobór próby, gdyż respondenci zostali wybrani do badania na podstawie bycia członkiem studenckiego koła naukowego działającego na terenie Lublina. Łącznie w badaniu uczestniczyło 107 studentów, w tym większość stanowiły kobiety – 76% (81 osób), zaś mężczyźni stanowili jedynie 24% (24 osoby). Większość badanych, tj. 64%, mieszka w mieście. Tylko 36% badanych studentów pochodzi ze wsi. Spośród wszystkich ankietowanych

<sup>24</sup> Tamże, s. 96.

<sup>25</sup> J. Strelau, A. Jaworowska, K. Wrześniewski, P. Szczepaniak, *Kwestionariusz radzenia sobie w sytuacjach stresowych CISS: podręcznik*. Warszawa 2013.

<sup>26</sup> M. Widerszal-Bazyl, *Wskaźniki motywacji osiągnięć*, „Przegląd Psychologiczny” 21 (1974) 2, s. 363–366.



siedem osób nie podało nazwy koła, którego są członkami. Badaniami objęto studentów z dwunastu wydziałów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Uniwersytetu Przyrodniczego w Lublinie (ośmiu studentów z dwóch wydziałów). W badaniu wzięła udział tylko jedna osoba z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II.

## Wyniki

Poniżej przedstawiono charakterystykę sposobów radzenia sobie ze stresem przez członków studenckich kół naukowych, wyniki dotyczące motywacji do działania badanych osób, a także korelacje zachodzące pomiędzy stylami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania.

Pierwszy problem szczegółowy pracy koncentrował się na określeniu, jakie style radzenia sobie ze stresem preferują badani członkowie studenckich kół naukowych (tab. 2–7).

Tabela 2. Radzenie sobie ze stresem przez członków studenckich kół naukowych

| Styl | N   | $\bar{x}$ | SD    | Minimum | Maksimum |
|------|-----|-----------|-------|---------|----------|
| SSZ  | 107 | 56,57     | 9,98  | 29      | 79       |
| SSE  | 107 | 51,29     | 11,97 | 20      | 75       |
| SSU  | 107 | 42,75     | 9,05  | 23      | 64       |
| ACZ  | 107 | 19,47     | 5,51  | 9       | 33       |
| PKT  | 107 | 15,38     | 4,55  | 6       | 25       |

Opracowanie własne.

Dane zawarte w tabeli 2 zawierają statystyki opisowe dotyczące stylów radzenia sobie ze stresem przez członków studenckich kół naukowych. Na podstawie uzyskanej wartości odchylenia standardowego można zauważyć, że w przypadku radzenia sobie ze stresem poprzez styl skoncentrowany na emocjach wystąpiło największe zróżnicowanie otrzymanych wyników.

Tabela 3. Poziom styl radzenia sobie ze stresem badanych osób poprzez styl skoncentrowany na zadaniu

| Styl skoncentrowany na zadaniu (SSZ) |     |        |
|--------------------------------------|-----|--------|
| Poziom                               | N   | %      |
| Niski                                | 35  | 32,71  |
| Przeciętny                           | 35  | 32,71  |
| Wysoki                               | 37  | 34,56  |
| Razem                                | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

Na podstawie danych zawartych w tabeli 3 można stwierdzić, że znaczna grupa badanych studentów, ponieważ aż 34,56%, w sytuacjach stresowych przejawia wysoki poziom stylu skoncentrowanego na zadaniu. Oznacza to, że w sytuacjach trudnych starają się skoncentrować na rozwiązaniu problemu poprzez wykonanie konkretnych zadań niwelujących stres. Niestety w tej grupie badanych prawie co trzeci student – członek koła naukowego (32,71%) – nie potrafił w sytuacji stresowej skoncentrować się na zadaniu i stosował inny styl radzenia sobie ze stresem. Tyle samo badanych (32,71%) osiągnęło wynik przeciętny w zakresie tego stylu radzenia sobie ze stresem.

Tabela 4. Poziom stylu radzenia sobie ze stresem badanych osób poprzez styl skoncentrowany na emocjach

| Styl skoncentrowany na emocjach (SSE) |     |        |
|---------------------------------------|-----|--------|
| Poziom                                | N   | %      |
| Niski                                 | 13  | 12,14  |
| Przeciętny                            | 40  | 37,38  |
| Wysoki                                | 54  | 50,46  |
| Razem                                 | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

Dane zawarte w tabeli 4 pokazują, że niemal co drugi badany (50,46%) przejawia wysoki poziom w zakresie stylu skoncentrowanego na emocjach. Oznacza to, że w sytuacjach stresowych osoby te koncentrują się na swoich przeżyciach i na tym, co czują w danej sytuacji, nie rozwiązując w sposób konstruktywny problemu. Przeciętne wyniki w zakresie tego stylu radzenia sobie ze stresem uzyskało 40 respondentów (37,38%). Tylko 12,14% badanych studentów uzyskało niskie wyniki w zakresie radzenia sobie ze stresem poprzez emocje, co oznacza, że w sytuacjach stresowych osoby te nie stosują tego stylu.

Tabela 5. Poziom stylu radzenia sobie ze stresem badanych osób poprzez styl skoncentrowany na unikaniu

| Styl skoncentrowany na unikaniu (SSU) |     |        |
|---------------------------------------|-----|--------|
| Poziom                                | N   | %      |
| Niski                                 | 60  | 56,07  |
| Przeciętny                            | 38  | 35,51  |
| Wysoki                                | 9   | 8,41   |
| Razem                                 | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

W zakresie stylu skoncentrowanego na unikaniu najliczniejsza grupa, czyli 60 osób (56,07%), osiągnęła wynik niski, dzięki czemu można stwierdzić, że osoby te w sytuacji stresowej nie wykazują tendencji do przeżywania i doświadczania tej sytuacji.

Wyniki przeciętne w zakresie stylu radzenia sobie ze stresem uzyskało 38 osób (35,51%). Natomiast wynik wysoki uzyskało tylko 9 osób, czyli 8,41% ogółu badanych. Można zatem domniemywać, że członkowie studenckich kół naukowych w sytuacjach stresowych raczej nie stosują tego stylu radzenia sobie ze stresem.

Tabela 6. Poziom stylu radzenia sobie ze stresem badanych osób poprzez styl skoncentrowany na angażowaniu się w czynności zastępcze

| Styl skoncentrowany na angażowaniu się w czynności zastępcze (ACZ) |     |        |
|--|-----|--------|
| Poziom   | N   | %      |
| Niski  | 39  | 36,44  |
| Przeciętny   | 55  | 51,40  |
| Wysoki   | 13  | 12,14  |
| Razem  | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

W tabeli 6 ukazano wyniki badań odnośnie do stylu skoncentrowanego na angażowaniu się w czynności zastępcze. Uzyskane wyniki wykazały, że w zakresie niniejszego stylu poziom przeciętny uzyskało najwięcej osób, bo 51,40% ogółu badanych. Natomiast wynik wysoki uzyskało 12,14%, co oznacza, że badani studenci w sytuacji stresu koncentrują się na czynnościach odwracających ich uwagę od stresowej sytuacji, np. na oglądaniu telewizji, czytaniu książki i tym samym nie rozwiązują oni tej sytuacji. W tej grupie studentów wyniki niskie osiągnęło 36,44% badanych, co oznacza, że studenci ci w sytuacji stresowej podejmują inne style radzenia sobie ze stresem na rzecz poprawy swojej sytuacji.

Tabela 7. Poziom stylu radzenia sobie ze stresem badanych osób poprzez styl skoncentrowany na poszukiwaniu kontaktów towarzyskich

| Styl skoncentrowany na poszukiwaniu kontaktów towarzyskich (PKT) |     |        |
|--|-----|--------|
| Poziom   | N   | %      |
| Niski  | 60  | 56,07  |
| Przeciętny   | 14  | 13,08  |
| Wysoki   | 33  | 30,84  |
| Razem  | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

Powyżej zamieszczono dane dotyczące poziomu stylu radzenia sobie ze stresem poprzez styl skoncentrowany na poszukiwaniu kontaktów towarzyskich. Na podstawie uzyskanych wyników badań można stwierdzić, że znaczna część badanych, ponieważ 56,07%, w sytuacji stresowej nie stosuje tego stylu radzenia sobie ze stresem.

Jednocześnie prawie co trzeci badany (30,84%) uzyskał wysoki poziom w zakresie stylu radzenia sobie ze stresem poprzez poszukiwanie kontaktów towarzyskich. Oznacza to, że ta grupa badanych w chwili stresu zamiast koncentracji na rozwiązaniu problemu preferuje kontakt z innymi osobami. Wyniki przeciętne w zakresie tego stylu uzyskało 13,08% badanych.

Jednym ze szczegółowych problemów pracy było pytanie dotyczące poziomu motywacji do działania członków studenckich kół naukowych. W zastosowanym w badaniach narzędziu określającym motywację do działania jego autor nie uwzględnił kryteriów określających poziom tej zmiennej. Dlatego też w pracy zastosowano regułę trzech sigm, która „mówi o tym, że około 68% wszystkich wyników mieści się w przedziale  $\pm 1$  odchylenia standardowego od średniej, około 95% wyników  $\pm 2$  odchylenia standardowego od średniej, a około 99%  $\pm 3$  odchylenia standardowego od średniej”<sup>27</sup>. Regułę tę można zastosować, gdy rozkład wyników badań jest normalny. Zatem od średniej odejmujemy wartość odchylenia standardowego, uzyskując w ten sposób najniższą wartość przedziału wyników przeciętnych. Poniżej otrzymanego w ten sposób wyniku znajdują się wyniki niskie. Jeśli natomiast do średniej dodamy wartość odchylenia standardowego, otrzymujemy górną granicę przedziału wyników przeciętnych. Powyżej otrzymanego w ten sposób wyniku znajdują się wyniki wysokie.

Tabela 8. Motywacja do działania członków studenckich kół naukowych

| Motywacja | N   | $\bar{x}$ | SD   | Minimum | Maksimum |
|-----------|-----|-----------|------|---------|----------|
|           | 107 | 47,25     | 6,01 | 32      | 65       |

Opracowanie własne.

Dane zawarte w tabeli 8 zawierają statystyki opisowe dotyczące motywacji do działania studentów należących do kół naukowych. Dane te pozwoliły na określenie poziomów motywacji do działania w odniesieniu do wszystkich członków badanej grupy. Stosując regułę trzech sigm (po wcześniejszym ustaleniu, że rozkład uzyskanych wyników badań spełnia kryteria normalności), wskazano na następujące zakresy poszczególnych poziomów motywacji do działania:

- poziom niski* średnia arytmetyczna 47,25 odjąć jedno odchylenie standardowe 6,01 = 41,24, zatem niski poziom motywacji do działania znajduje się poniżej wyniku 41,24;
- poziom wysoki* średnia arytmetyczna 47,25 dodać jedno odchylenie standardowe 6,01 = 53,26; oznacza to, że wyniki wysokie w zakresie motywacji do działania znajdują się powyżej wyniku 53,26;
- poziom przeciętny* mieści się w granicach od wyniku 41,24 do 53,26.

<sup>27</sup> Za: E. Sarzyńska-Mazurek, D. Wosik-Kawala, *Wybrane zasoby osobiste kandydatów przygotowujących się do pracy w zawodach pomocowych*, Lublin 2020, s. 125.

Tabela 9. Poziom motywacji do działania badanych osób

| Kategoria odpowiedzi | N   | %      |
|----------------------|-----|--------|
| Niski                | 12  | 11,21  |
| Przeciętny           | 83  | 77,57  |
| Wysoki               | 12  | 11,21  |
| Razem                | 107 | 100,00 |

Opracowanie własne.

Na podstawie danych zawartych w tabeli 9 można stwierdzić, że największa grupa badanych, bo aż 83 osoby (77,57%), osiągnęła przeciętny poziom motywacji do działania. Z kolei wyniki niskie i wysokie uzyskało po 12 osób (11,21%).

W celu uzyskania odpowiedzi na postawiony w pracy problem badawczy dotyczący zależności między stylami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania członków studenckich kół naukowych obliczono współzależność pomiędzy wszystkimi analizowanymi w badaniu zmiennymi. Znak współczynnika korelacji informuje o kierunku zależności, natomiast jego bezwzględna wartość – o sile związku. Im wartość jest bliższa zeru, tym związek jest słabszy. Im bliżej 1 (lub  $-1$ ), tym związek jest silniejszy<sup>28</sup>.

Tabela 10. Współzależności występujące między stylami radzenia sobie ze stresem a motywacją do działania badanych osób

| Oznaczone wsp. korelacji są istotne z $p < 0,05000$<br>N = 107 |                                |           |           |           |        |
|--|--------------------------------|-----------|-----------|-----------|--------|
| Motywacja do działania   | Styl radzenia sobie ze stresem |           |           |           |        |
|  | SSZ                            | SSE       | SSU       | ACZ       | PKT    |
|  | 0,3038                         | -0,2387   | -0,1306   | -0,2477   | 0,0412 |
| p = 0,001  | p = 0,013                      | p = 0,180 | p = 0,010 | p = 0,674 |        |

Opracowanie własne.

## Dyskusja wyników

Na podstawie uzyskanych danych można stwierdzić, że spośród wymienionych stylów radzenia sobie ze stresem najsilniej z motywacją do działania koreluje styl skoncentrowany na zadaniu (0,30). Korelacja ta ma dodatni kierunek, oznaczający związek wprost proporcjonalny. Słabsza współzależność istnieje między motywacją do działania a stylem radzenia sobie ze stresem polegającym na angażowaniu się w czynności zastępcze ( $-0,25$ )

28 A. Stanisław, *Przystępny kurs statystyki w oparciu o program STATISTICA PL na przykładach z medycyny*, Kraków 2001.

oraz motywacją a stylem skoncentrowanym na emocjach (-0,24). W przypadku tych zależności wystąpił związek odwrotnie proporcjonalny, czyli wraz ze wzrostem motywacji do działania maleją w sytuacjach stresowych zachowania świadczące o radzeniu sobie ze stresem poprzez emocje oraz angażowanie się w czynności zastępcze. Na podstawie przeprowadzonych badań nie stwierdzono natomiast zależności między motywacją do działania a radzeniem sobie ze stresem poprzez styl skoncentrowany na unikaniu (-0,13) oraz poszukiwaniu kontaktów towarzyskich (0,04).

## Podsumowanie

W odniesieniu do pierwszego problemu szczegółowego dotyczącego poziomów poszczególnych stylów radzenia sobie ze stresem można stwierdzić, że w zakresie stylu skoncentrowanego na zadaniu nie było wyraźnej dominacji jednego z poziomów. Natomiast w zakresie stylu skoncentrowanego na emocjach dominowały wyniki wysokie, co oznacza, że badani studenci znacznie słabiej potrafią kontrolować swoje emocje. Z kolei w przypadku stylu skoncentrowanego na unikaniu przewyższały wyniki niskie, które świadczą o tym, iż osoby badane w reakcji na trudną sytuację nie przejawiają tego stylu, zatem nie unikają problemu, lecz stosują inny styl radzenia sobie z nim. Przeprowadzone badanie wykazało, że studenci należący do kół naukowych radzą sobie ze stresem poprzez skupianie się na swoich emocjach, co może przeszkadzać im w rzeczowym rozwiązaniu problemu. Drugi problem badawczy dotyczył poziomu motywacji do działania badanych studentów należących do kół naukowych. Wyniki przeprowadzonej analizy pozwoliły na sformułowanie odpowiedzi, z której wynika, że motywacja do działania plasuje się na poziomie przeciętnym. Z powyższych badań wynika także, że istnieje związek pomiędzy motywacją do działania a radzeniem sobie ze stresem poprzez styl skoncentrowany na zadaniu, a także poprzez styl skoncentrowany na emocjach i angażowanie się w czynności zastępcze. W przypadku motywacji do działania i stylu skoncentrowanego na zadaniu występuje związek dodatni, natomiast w przypadku motywacji i stylu skoncentrowanego na emocjach i angażowaniu się w czynności zastępcze korelacja ma kierunek ujemny. Przeprowadzone badania oraz analiza uzyskanych wyników wykazały, że zagadnienia dotyczące stresu oraz motywacji są szerokie i warto pogłębiać wiedzę na ich temat poprzez dalsze badania. Rozwój społeczeństwa sprawia, że powstają nowe założenia oraz problemy, które dotyczą powyższej tematyki.



## Bibliografia

- Bańka A., *Motywacja osiągnięć: podstawy teoretyczne i konstrukcja skali do pomiaru motywacji osiągnięć w wymiarze międzynarodowym*, Poznań–Warszawa 2005.
- Biedrzycka M., *Kształtowanie motywacji do nauki wśród uczniów z trudnościami szkolnymi i bez w wieku 9–16 przez środowisko szkolne*, Gdańsk 2018.
- Chwedeńczuk B., *O autonomii dobra*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 1 (1992) 4, s. 83–88.
- Dunaj B., *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1996.
- Grzegorzewska M.K., *Stres w zawodzie nauczyciela: specyfika, uwarunkowania i następstwa*, Kraków 2006.
- Heitzman J., *Stres w etiologii przestępstw agresywnych*, Kraków 2002.
- Jacennik B., Szczepańska J., *Aby stresu było mniej*, „Psychologia w Szkole” 3 (2007), s. 89–96.
- Karwowska M., Albrecht M., *Niepelnosprawność dziecka przyczyną rozpadu czy spójności rodziny*, „Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji” 3 (2008), s. 13–26.
- Konczanin J., *Sposoby na stres. Poradnik dla pracownika*, Warszawa 2016.
- Kowalska G., Grzyb B., *Stres w życiu człowieka – ujęcie teoretyczne*, „Przegląd Naukowo-Metodyczny. Edukacja dla Bezpieczeństwa” 8 (2015) 4, s. 379–388.
- Pawłowska B., *Teorie motywacji*, Łódź 2009.
- Pilch T., Bauman T., *Zasady badań pedagogicznych*, Wrocław 1998.
- Potocka A., *Stres – natura zjawiska*, [w:] *Miejsce pracy na miarę oczekiwań*, red. M. Waszkowska, A. Potocka, P. Wojtaszczyk, Łódź 2010, s. 9–44.
- Sarzyńska-Mazurek E., Wosik-Kawala D., *Wybrane zasoby osobiste kandydatów przygotowujących się do pracy w zawodach pomocowych*, Lublin 2020.
- Stach R., *Kwestionariusz do badania optymizmu*, Kraków 2001.
- Stanisz A., *Przystępny kurs statystyki w oparciu o program STATISTICA PL na przykładach z medycyny*, Kraków 2001.
- Strelau J., Jaworowska A., Wrześniewski K., Szczepaniak P., *Kwestionariusz radzenia sobie w sytuacjach stresowych CISS: podręcznik*, Warszawa 2013.
- Terelak J.F., *Psychologia stresu*, Bydgoszcz 2001.
- Widerszal-Bazyl M., *Wskaźniki motywacji osiągnięć*, „Przegląd Psychologiczny” 21 (1974) 2, s. 363–366.
- Żołnierz J., Wac K., Brzozowska A., Sak J., *Poczucie własnej skuteczności, religijność a opinie na temat roli religii w radzeniu sobie z trudnościami studentów medycyny*, „Journal of Education, Health and Sport” 7 (2017) 4, s. 185–201.

### CYTOWANIE

W. Krakowiak, *Sposoby radzenia sobie ze stresem a motywacja do działania członków studenckich kół naukowych*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 121–133, DOI: 10.18276/sp.2024.34-08.



**Tadeusz Kuźmicki**

Uniwersytet Szczeciński  
tadeusz.kuzmicki@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-4638-2396

## Asymetria pomiędzy dobrem a złem z perspektywy filozoficznej i moralnoteologicznej

### STRESZCZENIE

W teologii moralnej uzyskanie oceny czynu ludzkiego bazuje na rozróżnieniu pomiędzy tym, co jest dobre, a co złe, dlatego związek pomiędzy dobrem i złem jest tak bardzo istotny w podejmowanej przez nią refleksji. Pomimo wstępnego wrażenia, że możemy mieć tutaj do czynienia z pewną równowagą, analiza dobra z trzech perspektyw pozwala jednak uzyskać odmienny wniosek o ewidentnej asymetrii dobra wobec zła. Odwołanie się do myśli Tomasza z Akwinu, dziedzictwa neotomisty Josefa Piepera oraz refleksji wpływowego moralisty Eberharda Schockenhoffa pozwala systematycznie przeanalizować asymetrię dobra w tych trzech wymiarach. W filozoficznej perspektywie dostrzegana jest ta asymetria w analizie bytu, który jako stworzony jest dobry, w odróżnieniu od zła, które jest niebytem. W analizie moralnoteologicznej genezy i celu ludzkiego działania dobro okazuje się być zarówno początkiem, jak i celem ludzkiego czynu moralnego. I wreszcie w trzeciej perspektywie, w eksploracji aretologii, dobro zostaje uznane już chociażby u Arystotelesa jako najwyższa zasada w dynamice cnót w ogólności, jak i w realizowaniu poszczególnych cnót.

### SŁOWA KLUCZOWE

dobro, zło, aretologia, etyka cnót, czyn moralny, Josef Pieper, Eberhard Schockenhoff, Tomasz z Akwinu

### Asymmetry between good and evil from philosophical and moral-theological perspectives

### ABSTRACT

In moral theology, the attainment of human activity assessment is based upon differentiation between what is good and what is evil. For this reason, the relationship between good and evil is so essential in moral theological reflection. Despite a preliminary impression that we might deal at this point with certain balance, the analysis of good from three perspectives, nonetheless, enables the obtainment of a different conclusion regarding evident asymmetry between good and evil. This asymmetry of good can be systematically analyzed three-dimensionally through the references to the thought of Thomas Aquinas, to the legacy

of Neo-Thomist Josef Pieper, and to the reflections of an influential moralist Eberhard Schockenhoff. From a philosophical perspective, this asymmetry is observable in the analysis of a being, which, as created, is good in contradistinction to evil, which is nothing. From a moral-theological analysis of the genesis and purpose of human activity, good turns out to be the origin as well as the goal of human moral activity. Finally, from the third perspective, in exploration of aretology, good is considered, as early as by Aristotle, to be the highest rule in the dynamics of a virtue in general as well as in the realization of particular virtues.

#### KEYWORDS

good, evil, aretology, moral deed, moral theology, Thomas Aquinas, Josef Pieper, Eberhard Schockenhoff

## Wprowadzenie

Ocena czynu ludzkiego jest fundamentalnym zadaniem teologii moralnej<sup>1</sup>. Wraz z dynamicznym rozwojem współczesnego świata, stwarzającym nowe możliwości, oraz rosnącą indywidualizacją osobistego życia, okoliczności ludzkiego działania stają się coraz bardziej złożone, a co za tym idzie, ocena czynu staje się jeszcze większym wyzwaniem. Człowiek konfrontowany jest z pytaniem, czy jego pojedyncza decyzja w konkretnym przypadku może być uznana za moralnie poprawną czy też nie. W centrum całego tego procesu znajduje się rozróżnienie pomiędzy tym, co jest dobre, a co złe<sup>2</sup>. Na pierwszy rzut oka można pomyśleć, że te dwa bieguny są sobie przeciwstawne na zasadzie równowagi. Czy jednak tak rzeczywiście jest? Aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, w niniejszym przyczynku zostanie podjęta eksploracja pojęcia dobra z trzech wzajemnie się przenikających perspektyw: najpierw filozoficznej, następnie dynamiki powstania oraz realizacji moralnego czynu i na końcu aretologii. Szczególna uwaga będzie zwrócona na to, czy, i jeśli tak to na ile, w tych trzech perspektywach można dostrzec pojawiającą się pewną asymetrię na korzyść dobra. W analizie tej szczególnie miejsce zajmie neoscholastyczne podejście Josefa Piepera oraz analiza moralnoteologiczna Eberharda Schockenhoffa.

## Asymetria dobra z perspektywy filozoficznej

Refleksja nad dobrem jest głęboko zakorzeniona w dyskursie filozoficznym i stawiana w bezpośrednim odniesieniu do zła. Jednak, nawet jeśli to przeciwstawne zestawienie dobra wobec zła jawi się jako równoważne, to refleksja filozoficzna wprowadza tutaj znaczące rozróżnienie.

---

1 Por. *Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, Poznań 2008, s. 9; K. Demmer, *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996, s. 11–13.

2 Por. J. Orzeszyna, *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14 (2019), s. 61.

Tomasz z Akwinu w swojej *Sumie teologicznej* stwierdza: dobro bez zła jest możliwe, jednak zło bez dobra nie (*bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono*)<sup>3</sup>. Przyjmując za punkt wyjścia niniejsze twierdzenie Akwinaty, wpływowy filozof neotomista, a zarazem teolog Josef Pieper podejmuje analizę dobra i rozpoznaje jego pewną asymetrię w odniesieniu do zła, przy czym dobro jest stroną przeważającą. Według Josefa Piepera dobro urzeczywistnia się w czystszej postaci niż zło. Argumentuje on to tym, że istnieje dobro, które jest bez domieszki zła, ale nie istnieje tak wielkie zło, żeby nie miało chociażby niewielkiej domieszki dobra. Uzasadnienie dla tego twierdzenia odnajduje on w braku istnienia niebytu. Czegoś, co nie istnieje, nie możemy spotkać, to coś nie może nam wyjść naprzeciw. Według klasycznej definicji zło oznacza niebyt, a dobro byt. Tam zatem, gdzie jest byt, znajduje się jakieś dobro. Dlatego nie ma zła, które równocześnie nie miałoby jakiegoś dobra. Dobro zatem może występować w czystej formie bez domieszki zła, natomiast zło nie może występować bez domieszki dobra<sup>4</sup>.

Przedstawiony tok rozumowania łączy Josef Pieper z Tomaszowym sformułowaniem: wszelki byt jest dobry (*Omne ens, inquantum est ens, est bonum*)<sup>5</sup>. Według wpływowego neotomisty bycie dobrym oznacza odpowiedzieć woli chcącego, a zatem wyraża to tyle, co bycie chcianym. Takie ujęcie prowadzi w dalszej konsekwencji do twierdzenia, że wszelki byt jest potwierdzony, jest przyjęty, afirmowany. Można zatem powiedzieć, że wszystko, co jest, jest kochane<sup>6</sup>. Pozostaje jednak pytanie, przez kogo. To, że człowiek kocha, potwierdza czy afirmuje rzeczy nie sprawia, że one istnieją. Istnienie bytu nie zależy od tego, czy człowiek daną rzecz poznaje, czy też nie. Istnienie drzewa nie zależy od tego, czy człowiek je dostrzega i rozpoznaje. Stąd Josef Pieper – idąc za myślą Augustyna z Hippony – twierdzi, że rzeczy istnieją dzięki temu, że Bóg je widzi. To Boże poznanie jest stwórcze. Uznanie wszelkiego bytu jako dobrego jest możliwe jedynie wtedy, kiedy byt będzie postrzegany jako stworzenie<sup>7</sup>.

W odniesieniu do uznania stworzenia jako istotnego elementu bytu Josef Pieper stawia bez odpowiedzi pytanie, którego Tomasz z Akwinu nawet nie postawił, czy *creatio* jest pojęciem filozoficznym, czy też teologicznym. Niemiecki filozof pragnie tym samym podkreślić znaczenie *creatio* w rozumieniu bytu. Na kanwie tej refleksji twierdzi on, że wszelkie próby usprawiedliwienia i uzasadnienia praktyk zwróconych przeciwko własnemu życiu na przestrzeni wieków są możliwe jedynie wtedy, kiedy bytowi ludzkiemu

3 Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 109, a. 1, ad 1.

4 Zob. J. Pieper, *Über das Gute und das Böse*, [w:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, t. 2: *Darstellungen und Interpretationen Thomas von Aquin und die Scholastik*, red. B. Wald, Hamburg 2001, s. 1–5.

5 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 5, a. 3, co.

6 Zob. J. Pieper, *Über das Gute*, s. 7–9.

7 Zob. tamże, s. 9–10.

odmówi się dobra i wartości. Taki krok został np. podjęty przez przedstawicieli nurtu nihilistycznego, którzy negowali *creatio* bytu ludzkiego<sup>8</sup>.

To w akcie *creatio* otrzymuje człowiek zarówno swoje istnienie (niem. *Dasein*) jak i swoje dobro (niem. *Gutsein*). Człowiek jest nie tylko dlatego dobry, że Bóg go kocha i potwierdza jego istnienie, ale już przez sam fakt stworzenia (*creatio*). Z perspektywy stworzenia wyprowadza Josef Pieper myśl o pewnej *determinacji* człowieka do dobra uniwersalnego (*bonum universale*) obejmującego całość życia człowieka. Dopiero tym dobrem może się człowiek jako stworzenie nasycić<sup>9</sup>.

Na przeciwnym biegunie od dobra, z którym nieodzownie złączona jest rzeczywistość stworzenia, znajduje się zło, które w refleksji filozoficznej jest określane jako brak bytu. Jeśli zatem zło jest jakimś brakiem bytu, który jest dobry, to możemy powiedzieć za Josefem Pieperem, że zło potrzebuje dobra. Dopiero dobro czyni zło możliwym. Innymi słowy, zło żyje z dobra. Niemiecki filozof dostrzega w tym pewną asymetrię pomiędzy dobrem oraz złem i stwierdza, że silniejsze jak zło w natężeniu złości jest dobro w dobroci. Nawet jeśli zło pomniejszałoby dobro, to i tak na końcu dobro pozostanie. Zło z tej perspektywy nie jest w stanie unicestwić dobra. Trzeba zatem powiedzieć, że pozostanie dobro, dzięki któremu będzie możliwe zło<sup>10</sup>.

W swojej recepcji nauki Tomasza z Akwinu idzie Josef Pieper jeszcze dalej i przytacza Tomaszową tezę, że zło nie może mieć innej przyczyny jak w dobru (*malum non causatur nisi a bono*<sup>11</sup>), czy też jeszcze dosłowniej u Akwinaty: przyczyną zła jest dobro (*bonum est causa mali*)<sup>12</sup>. Josef Pieper zaznacza jednak w tym kontekście wyraźnie, że nie chodzi tutaj o kategorię zła czy dobra w sensie moralnym, a jedynie w sensie filozoficznym<sup>13</sup>.

Twierdzenie, że zło działa jedynie dzięki dobru, rozumie Josef Pieper dwojako. Po pierwsze, że zło działa jedynie dzięki fizycznej sile bytu, która to siła sama w sobie jest dobra. Po drugie zło w taki sposób się emanuje, że ukrywa się za dobrem. Zło jest nicością i jedynie w sile istnienia jest możliwe, a zatem dobra. Na tym polega pokuszenie, że właśnie zło przedstawia się jako dobro, że przykrywa się dobrem<sup>14</sup>.

8 Zob. tamże, s. 10–13.

9 Zob. J. Pieper, *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 2, s. 453–458; tenże, *Über die Liebe*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 321–361.

10 Zob. J. Pieper, *Über das Gute*, s. 17–18.

11 Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 10.

12 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 1 a. 3 arg. 6.

13 Zob. J. Pieper, *Über das Gute*, s. 18.

14 Zob. tamże, s. 19. Myśl ta znalazła również swoje odzwierciedlenie w duchowości ignacjańskiej. Ignacy z Loyoli pisał w swoich ćwiczeniach: „Anioł zły ma tę właściwość, że się przemienia w anioła światłości”. Ignacy z Loyoli, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002, nr 332.



Swoją filozoficzną refleksję odnośnie do wzajemnej relacji pomiędzy dobrem i złem Josef Pieper pogłębia jeszcze dalej, aż ku temu, co wydaje się być już ostatnią możliwą do sformułowania myślą. Przytacza on sentencję Tomasza z Akwinu z jego dzieła o prawdzie *Quaestiones disputatae de veritate*: złe czyny są dobre i pochodzą od Boga (*actiones malae quantum ad id quod habent de entitate, bonae sunt, et a Deo sunt*)<sup>15</sup>. Akwinata doprecyzowuje swoją myśl, iż mowa jest w tym miejscu o tym, co złe czyny posiadają jako byt. Nawet w nich pozostaje zatem coś, co jest niezniszczalnym dobrem, a wynika to z pojęcia rzeczywistości i pojęcia zła. Dlatego można powiedzieć, że zło wyrażające się poprzez grzech jest pewnego rodzaju zdeformowaniem. To jednak, co jest w nim, co odnosi się do bytu i sił działania, jest dobre<sup>16</sup>. Konsekwentnie zatem trzeba przyznać za Josefem Pieperem, że samo chcenie zła jako wewnętrzny akt siły pożądlivosti, pragnienia uczynienia czegoś, nie może być skierowane na zło jako zło. Nie można chcieć zła jako zła, nawet wtedy, kiedy chcący by tego chciał<sup>17</sup>. Tomasz z Akwinu ujmuje to swoim stwierdzeniem „Jedyna rzecz, do której człowiek dąży, to dobro” (*Omnis autem appetitus non est nisi boni*)<sup>18</sup>.

Poza tym, co wnosi w sposób materialny neoscholastyczne dziedzictwo myśli filozoficznej w odniesieniu do dobra, warto również dostrzec od strony formalnej rzeczywistość dobra obecną już w samej refleksji filozoficznej. To w podejmowaniu analizy filozoficznej Josef Pieper odnajduje element istotny przynależący do dobra i to dobra wspólnego (*bonum commune*), które oddziela on od dobra użytecznego (*bonum utile*). Dobro użyteczne jest częścią składową dobra wspólnego. W świecie pojawia się jednak tendencja przyporządkowania wszystkiego temu, co jest użyteczne, dlatego właśnie Josef Pieper dostrzega niebezpieczeństwo postrzegania refleksji filozoficznej jako czegoś obcego w świecie, co pogłębia wzajemną nieprzystawalność (niem. *Inkommensurabilität*) pomiędzy światem a refleksją filozoficzną. Dlatego uwydatnia on wartość refleksji filozoficznej, sięgającej już antyku, która dostrzega w filozofii tę zdolność odkrywania czegoś więcej niż użyteczność pracy w życiu codziennym<sup>19</sup>. Człowiek został stworzony nie tylko dla czegoś dobrego, ale dla dobra samego w sobie. Refleksja filozoficzna nie tylko mówi o tym ukierunkowaniu człowieka na dobro, ale jest istotnym elementem przynależącym do tego dobra i w prawdzie również do dobra wspólnego (*bonum commune*)<sup>20</sup>.

15 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 4, ad 5.

16 Zob. J. Pieper, *Über das Gute* s. 19–20. Josef Pieper upatruje w podobny sposób karę, rozróżniając w niej element przykry oraz aspekt pozytywny, prowadzący do poprawy (niem. *wieder-gut-machen*). Zob. J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, red. B. Wald, Hamburg 2007, s. 325–329.

17 Zob. J. Pieper, *Über das Gute*, s. 21.

18 Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 8 a. 1 co.

19 Zob. J. Pieper, *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 3: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2004, s. 17–29.

20 Zob. J. Pieper, *Verteidigungsrede für die Philosophie*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 3, s. 110–111.

Podjęta analiza pozwala wyprowadzić wstępne wnioski, że – po pierwsze – w refleksji filozoficznej zależności pomiędzy dobrem a złem nie są proporcjonalne oraz – po drugie – że z tej perspektywy możemy mówić o szczególnej asymetrii na korzyść dobra.

### Dobro początkiem i celem moralnego czynu

W moralnoteologicznej analizie odnośnie do dobra nieodzowna wydaje się być najpierw refleksja nad tym, czy pojęcie dobra jest relatywne i kontekstualne, czy też może raczej jest rzeczywistością stałą i niezmienną. Niemiecki filozof Robert Spaemann zauważa, że ciągle pojawiają się takie sytuacje, w których próbuje się ukazać, iż pojęcie dobra nie dla każdego i nie w każdej sytuacji może oznaczać to samo, lub też inaczej to ujmując, że dobro nie zawsze może być dobrem. Jako przykład podaje on sytuacje z dziedziny medycyny. Np. kiedy lekarz twierdzi następująco: „Dobrze będzie pozostać jeszcze jeden dzień w domu” to zdanie to jest prawdziwe tylko wtedy, kiedy zaznaczymy, że jest to dobre dla tej konkretnej osoby pod warunkiem, że ona chce wyzdrowieć. Jeśli osoba ta planowałaby np. popełnić następnego dnia morderstwo, to *lepiej* byłoby, gdyby zachorowała na zapalenie płuc, które powstrzymałoby wykonanie tego haniebnego zamiaru. Sprowadza się to do pytania, czy dobro jest relatywne, czy też jest stałe, niezienne<sup>21</sup>. Według Roberta Spaemanna błędem naturalistycznym jest sprowadzanie dobra do kategorii zdrowia, powodzenia zawodowego czy nawet altruizmu. Są przecież momenty, kiedy lepiej jest zatroszczyć się o własne życie niż poświęcić się dla innych. Dobro nie może być zastąpione jakimś jednym konkretnym aspektem życia. W odniesieniu do dobra możemy jednak mówić o uniwersalnym doświadczeniu wspólnym wszystkim ludziom. Spaemann ilustruje go przykładem o Maksymiliana Kolbego, który zdecydował się z własnej woli na śmierć głodową w zamian za innego więźnia. Każdy uzna tę historię za heroiczną czy nawet za ratującą całą ludzkość<sup>22</sup>. W postrzeganiu dobra odnosimy się zatem do tej rzeczywistości, która jest wspólna wszystkim ludziom.

Przedmiotem wnikliwej refleksji moralnoteologicznej Tomasza z Akwinu, którą w XX wieku w sposób szczególny przywołał neotomista Josef Pieper, jest zagadnienie początku i celu czynu moralnego. Według tomistycznej tradycji<sup>23</sup> widzenie dobra<sup>24</sup>

21 Zob. R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München<sup>8</sup>2009, s. 11–12.

22 Zob. tamże, s. 15–21.

23 Trzeba przy tym zaznaczyć, że Tomasz z Akwinu nie jest pionierem idei o dobru zakorzenionym w początkach wszelkiego działania. Można przywołać tutaj np. Augustyna z Hippony, dla którego wolna wola, jako ontologiczna właściwość bytu ludzkiego, jest dobrem otrzymanym od Boga i ukierunkowanym na dobro. Zob. R. Warchał, *Zarys augustyńskiej filozofii wolności*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015), s. 92–93; M. Koszkało, *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne” 64 (2016), s. 5–37.

24 Tomistyczna perspektywa znalazła swoje odzwierciedlenie w konstrukcjach moralnoteologicznych. Zob. C.J. Wichrowicz, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, s. 32–33.

stoi u początku wszelkiego działania. Zakłada się zatem, że człowiek posiada zdolność poznania zarówno dobra, jak i zła<sup>25</sup>. To w tej zdolności widzenia dobra i poznania go, dobre pod względem moralnym działanie człowieka ma swój załączek. W tej początkowej fazie najpierw staje się ono dostępne rozumowi, a dopiero później woli. Wola może dopiero wtedy skierować się na dobro, jeśli zostanie jej ono wcześniej przedstawione. Josef Pieper wymienia poszczególne etapy tego procesu, które skutkują zaistnieniem czynu: chęć (*volitio*), wyrok prasużenia (*synderesis*), pragnienie celu (*intentio finis*), refleksja nad tym, co trzeba uczynić (*consilium*), aprobata woli do całości odpowiednich środków (*consensus*), osąd (*iudicium*), decyzja wyboru (*electio*), nakaz – bezpośrednie polecenie woli, aby użyć wskazany środek (*imperium*); ostatnim etapem jest pójście woli za „nakazem” rozumu, która to wola dokonuje oceny i stosuje ludzkie siły (*usus activus*) do wykonania nakazu. Natomiast zrealizowanie tego nakazu jest niczym innym jak użyciem (*usus passivus*) ludzkich sił przez wolę. Kolejne etapy w procesie tworzenia się czynu ludzkiego są zatem wykonywane na przemian pomiędzy rozumem praktycznym (*bonum, synderesis, consilium, iudicium, imperium*) a wolą (*volitio, intentio finis, consensus, electio, usus activus*)<sup>26</sup>.

W procesie kształtowania się ludzkiego działania moralnego, u podstaw którego leży pojęcie dobra, Josef Pieper zwraca uwagę na to, że samo wyjaśnienie całego procesu powstawania czynu ludzkiego w odniesieniu do pojęcia dobra nie czyni jeszcze naczelnej zasady rozumu praktycznego. Dzieje się tak dlatego, że sama definicja dobra, jako tego, do którego wszystko zmierza (*Bonum est quod omnia appetunt*)<sup>27</sup>, jest jedynie oznajmującą wypowiedzią, zawierającą w swojej treści pojęcie dobra. Nie uzasadnia to jednak jeszcze podjęcia konkretnego działania. Zasada praktycznego rozumu powinna natomiast zawierać w sobie pewien ruch, co prawda jako jeszcze niewykonany, ale jako źródło i jako wewnętrzzną definicję. Samo pojęcie dobra jest z kolei czysto statyczne i nie posiada elementu dynamicznego. Ten element dynamiczny dostrzega Josef Pieper w imperatywie: „to powinno być tym”. Ta *powinność* jest wyrazem dynamizmu. Aby ta oznajmująca definicja dobra mogła stać się praktyczną zasadą, musi być do niej dołączona *powinność*. A więc definicja ta brzmiałaby: dobro powinno być tym, do czego wszystko dąży. Możemy zatem z tego wyprowadzić podstawową zasadę, że dobro powinno się wybierać, a zła unikać<sup>28</sup>. Ta czynność prasużenia (*synderesis*) jest możliwa jedynie wtedy, kiedy praktyczny rozum poddaje treść woli, która za tym idzie. W ten sposób czyn ludzki najpierw znajduje swój początek w prasużeniu (*synderesis*), a następnie wykonanie w sumieniu w sytuacji (*conscientia*)<sup>29</sup>.

25 Zob. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, [w:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, t. 5, s. 83.

26 Zob. tamże, s. 71–78.

27 Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, a. 1, co.

28 Zob. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, [w:] *Josef Pieper. Werke in acht Bänden*, t. 5, s. 78–80.

29 Zob. tamże, s. 78–87; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 94, a. 1.

Ten osąd sumienia jest wykonywany poprzez czyn woli, który jest prostym chceniem naturalnego zamiłowania do dobra. W działaniu człowieka rozpoznaje zatem Josef Pieper dążenie (niem. *Erstrebung*), które jest odpowiedzią i bezpośrednim posłuszeństwem woli wobec sformułowanego etycznego prawa naturalnego w osądzie synderesis: dobro powinno być celem ludzkiego działania. To dążenie wyraża zatem: chcę dobra jako celu mojego działania<sup>30</sup>.

Tomasz z Akwinu w swojej refleksji o złu pisze, że jeśli wola sama w sobie skierowana jest na dobro, to wtedy to, co skłania się ku złu, nie może się zrealizować bez zaangażowania *ratione boni* i jest przeciwne rozumowi czy też nawet objawem defektu intelektu lub rozumu<sup>31</sup>. A więc dobro będzie tym, co w naturalny sposób wypływa z ludzkiego rozumu, a dopiero podjęte działanie przeciwne daje możliwość złu. Stąd Eberhard Schockenhoff dostrzega w nauczaniu Tomasza z Akwinu wolną wolę, która jest tak skierowana ku dobru, że w żaden sposób nie ma skłonności do zła<sup>32</sup>. Można zatem dostrzec w tej płaszczyźnie wyraźną asymetrię pomiędzy dobrem a złem.

Dobro jest tym, w czym całe ludzkie naturalne dążenie zostanie wyartykułowane i zrealizowane. Dlatego grzeszenie oznacza nic innego jak wycofanie się z dobra, które z natury przynależy człowiekowi. Nie dąży się za złem w sensie skierowania się ku czemuś, ale w sposób odwrócenia się od czegoś; mówi się przecieź, coś jest „dobre” siłą uczestniczenia w dobru i coś jest „złe” poprzez odwrócenie się od dobra, a nie poprzez uczestnictwo w złu<sup>33</sup>. Dlatego grzechem jest określane to wszystko, co jest przeciwne naturalnym skłonnościom (*inclinatio naturalis*). Idąc za grzechem, człowiek nie może być w zgodzie sam ze sobą. Bycie w całkowitej zgodzie ze sobą samym możliwe jest jedynie dla tego, kto czyni dobro<sup>34</sup>.

Jeżeli dobro jest tym, do czego wszystko dąży, to warto zapytać: czym jest to, do czego dążą wszystkie istoty. Josef Pieper odpowiedź odnajduje w doskonałości. W każdej

30 Zob. J. Pieper, *Die Wirklichkeit*, s. 80.

31 „Cum enim voluntas de se ordinatur in bonum sicut in proprium obiectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii”, Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 5; „Bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem”, Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I–II, q. 18, a. 5, co; zob. również E. Schockenhoff, *Theologie der Freiheit*, Freiburg im Br. 2007, s. 133; E. Schockenhoff, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.

32 „Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et Angelis beatis”, Tomasz z Akwinu, *Quaestiones disputatae de malo*, q. 16, a. 5; zob. E. Schockenhoff, *Theologie*, s. 133.

33 Zob. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 5, s. 249; Josef Pieper przywołuje myśl Simone Weil, według której doświadczenie dobra zdobywa się dopiero, kiedy się je czyni. Jeśli czyni się zło, to wtedy się go nie poznaje – gdyż zło unika światła. Zob. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, s. 234–235; S. Weil, *Schwerpunkt und Gnade*, München 1952, s. 151–152, cyt. za J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, s. 245.

34 Zob. J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde*, s. 234–235.

istocie jest zawarte *Dasein* i *Sosein*, a więc dążenie do tego kim ten byt powinien być. W Bogu te dwa pojęcia są jednością, w stworzeniach natomiast są rozdzielone. Jedynie Bóg jest tym, który jest istniejący (*seiend*), natomiast człowiek jest ciągle w procesie stania się (*werdend*). Proces ten polega na wyprowadzeniu załączkowego *Sosein* do maksymalnie możliwego zrealizowania go. Dobro jest niczym innym jak celem i końcem tego procesu istoty, zrealizowaniem *Sosein*. Doskonałość i dobro są pełnią bytu (*plenitudo essendi*)<sup>35</sup>. Według takiego odczytania myśli Tomasza z Akwinu przez Josefa Piepera dobro jest zarazem początkiem, jak i celem wszelkiego ludzkiego działania. Posiada ono charakter dynamiczny i w sposób asymptotyczny podąża do określonego celu, do dobra.

Dobro to staje się zatem właściwym elementem człowieczeństwa. Kierując się nim w swoim życiu, człowiek realizuje to, co istotowo przynależy do niego jako wolnej osoby. Z perspektywy niezłomnej wytrwałości w dobru ukazuje się najwyższa forma wolności jako wolność pełni samego siebie, która ziemskiemu człowiekowi jest jedynie dana jako antycypacja doskonałości eschatologicznej<sup>36</sup>.

Kierując się tym dobrem, człowiek jest wspierany przez Boga. W sumie filozoficznej *Contra gentiles* Tomasz z Akwinu stwierdza: „Te stany bowiem, które Bóg w nas wlewa, w obecnym życiu, nie usuwają całkowicie z wolnej woli skłonności do złego; chociaż przez nie wolna wola w pewien sposób ustala się w dobrem (*liberum arbitrium aliquantulum stabiliatur in bono*)”<sup>37</sup>. Wolna wola jest osadzona, zakorzeniona w dobru. Nie możemy zatem powiedzieć, że człowiek wyzbywa się całkowicie zła, ale za to z dalszej perspektywy czasu dostrzec można za Akwinatą pewną asymetrię w działaniach człowieka na rzecz dobra poprzez stabilność, trwałość w dobru.

Francuski filozof Jaques Maritain, opierając się na bogatym dziedzictwie Tomasza z Akwinu, twierdził, że człowiek w dzieciństwie, w pierwszych świadomych decyzjach swojego życia, kiedy co prawda nie myśli bezpośrednio o Bogu i o najwyższym celu życia, mimo wszystko pragnie dobra, które jest najwyższym celem życia. W tych pierwszych głębokich decyzjach, według Maritaina, dziecko rozpoznaje Boga, nawet nie będąc tego świadomym<sup>38</sup>. Człowiek może zatem w swoim życiu albo wybrać Boga bezpośrednio jako najwyższy cel swojego życia, albo opowiedzieć się bezpośrednio za dobrem i tym samym pośrednio za Bogiem<sup>39</sup>. W tej teorii Maritaina można zatem odnaleźć recepcję Tomaszowego rozumienia wolnej woli, skierowanej w swojej najgłębszej istocie ku dobru.

35 Zob. J. Pieper, *Die Wirklichkeit*, s. 83–85.

36 Zob. E. Schockenhoff, *Theologie*, s. 134.

37 Tomasz z Akwinu, *Summa przeciw poganom, czyli o prawdziwości wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych*, ks. III, Kraków 1933, s. 433; Tomasz z Akwinu, *Summa contra Gentiles*, lib. 3, cap. 155, n. 10.

38 Zob. J. Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, „Nova et Vetera” 20 (1945), s. 221.

39 Zob. J. Maritain, *La fin dernière et la dialectique immanente du premier acte de liberté. La notion de norme*, [w:] tegoż, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949, s. 119–126.



To ukierunkowanie człowieka ku dobru jest dostrzegalne również w scholastycznym rozumieniu *habitus* w dynamice ludzkiego czynu. Dobre przyzwyczajenie (*habitus*) jest postrzegane jako często powtarzalna konkretna decyzja ku dobru, która z jednej strony umacnia wybrane dobro, a z drugiej daje coraz to większą możliwość działania w wolności<sup>40</sup>. W każdej pojedynczej decyzji wyraża się pewna dynamika czynu ludzkiego, która została ujęta w sposób systematyczny w teorii opcji fundamentalnej, która jest splotem zarówno wolności człowieka, poznania dobra, jak i miłości. Działanie człowieka jest wypadkową tych trzech aspektów, których pierwowzór upatrywany jest w perychorezie trynitarnej Osób Bożych<sup>41</sup>.

### Asymetria dobra w aretologii

W moralnoteologicznej refleksji nad czynem ludzkim dynamika ludzkiego działania w odniesieniu do dobra znalazła swoje systematyczne ujęcie w ramach aretologii. Idea dobra stała się nieodzownym elementem etyki cnót, a początki tej refleksji znajdujemy w dziedzictwie starożytnej filozofii greckiej.

*Etyka nikomachejska* Arystotelesa rozpoczyna się od wyobrażenia idei dobra. „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”<sup>42</sup>. W tym sensie jego etyka oparta jest na działaniu (gr. *praxis*), na czynie ludzkim. W dalszym opisie tego ludzkiego działania wprowadza jednak Arystoteles bardzo subtelne, a zarazem istotne rozróżnienie, kiedy mówi, że celem wszelkiego działania ludzkiego jest „dobre działanie” (gr. *eupraxia*)<sup>43</sup>, a dążenie człowieka jest ku temu ukierunkowane<sup>44</sup>.

Przedstawiony przez Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej* szkic aretologii spotkał się z zarzutem, że w jego ujęciu idea dobra jest indykatywna i nie zawiera wprost pojęcia powinności w nowożytnym postkantowskim znaczeniu. Nawet jeśli nie opisuje on w taki sposób tej idei powinności, to – jak zauważa Eberhard Schockenhoff –

40 Zob. B. Häring, *Das Gesetz Christi*, t. 1, München<sup>8</sup> 1967, s. 153; B. Häring, *Frei in Christus. Moralthologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. 1: *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg im Br. 1979, s. 125–126.

41 Zob. B. Häring, *Frei in Christus*, s. 189. Häring dokonuje recepcji nauki o praźródle wolności w perychorezie trynitarnej przedstawionej u Paula Tillicha i Nikołaja Bierdjajewa. Por. tamże, s. 85–86.

42 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, 1094 a 1–4.

43 Greckie *eupraxia* jest tłumaczone jako „trafne działanie” lub „dobre działanie”. W literaturze niemieckojęzycznej termin *eupraxia* jest tłumaczony jako „gutes Handeln” lub „richtiges Handeln”. Zob. Aristoteles, *Nikomachische Ethik. Griechisch/Deutsch*, 1139 a 34, 1139 b 4, tłum. i red. G. Krapinger, Stuttgart 2020; M. Riedenauer, *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg 2000, s. 231–278.

44 Zob. Arystoteles, *Etyka*, 1139 b 1–5.



ta rzeczywistość nie jest obca Arystotelesowi, na co wskazuje chociażby greckie sformułowanie „tak jak to się ma” (gr. *hos de*), które stosuje on, opisując poszczególne cnoty<sup>45</sup>. Poza tym Schockenhoff dostrzega w arystotelesowskiej etyce normatywne implikacje odnośnie do kierowania się tym, co jest dobre. Implikacje te upatruje on w arystotelesowskim słusznym osądzie (gr. *orthos logos*) czy też w jego pojęciu *środku* (gr. *mesotes*). Nauka Arystotelesa o *środku* jest normatywną miarą, którą powinny się kierować cnoty w kształtowaniu życia afektywnego. Środek musi być ciągle na nowo wyważony poprzez rozum. Sam w sobie nie jest zatem kryterium ludzkiego poprawnego działania, ale za to odniesienie do rozumu staje się myślą przewodnią, według której jest określany środek<sup>46</sup>. Natomiast idea moralnej powinności nie uzasadnia się sama w sobie, ale przekazuje dalej wymaganie, które pochodzi od idei dobra. To nie powinność konstytuuje dobro, ale dobro uzasadnia moralną powinność<sup>47</sup>. Samo zaś dobro nie da się uzasadnić poprzez inne argumenty, przynależy ono, jak już wyżej zostało przedstawione, do pierwszych zasad, które przyjmujemy, w przeciwieństwie do *regressus in infinitum*<sup>48</sup>. Wychodzimy również z założenia, że dobro jest każdemu człowiekowi znane, że doświadczenie jego istnienia przynależy do ludzkiej egzystencji. Dlatego jeśli ktoś nie spotkał się z przyciągającą i wyzywającą siłą dobra, temu brakuje czegoś istotnego w jego człowieczeństwie<sup>49</sup>.

To odniesienie się do dobra w etyce na przestrzeni wieków znajdowało różne rozwiązania. W historycznym rozwoju etyki cnót Eberhard Schockenhoff dostrzega istotny przełom pomiędzy antykiem a nowożytnością, którego konsekwencje mogą być dostrzegalne aż po współczesne ujęcia aretologii. Decydujący moment zwrotny w historii etyki Schockenhoff upatruje w tym, że perspektywa działającego podmiotu była coraz bardziej spychana na margines. Kiedy antyczna i średniowieczna etyka była „etyką pierwszej osoby”, której centrum stanowiły cele człowieka działającego oraz jego pytanie o dobre życie, to współczesna etyka zaczęła skłaniać się coraz bardziej ku „etyce trzeciej osoby”. Ocena czynu ludzkiego dokonuje się już zatem nie z perspektywy samego działającego podmiotu, ale na podstawie zgodności z określonymi zasadami. Taka etyka może się objawiać w różnej formie, w zależności od tego, czy tą trzecią osobą jest Boży prawodawca, wewnętrzny trybunał czy bezstronny obserwator<sup>50</sup>.

Ocena działania ludzkiego z perspektywy trzeciej osoby jest zgodna z niektórymi koncepcjami etycznymi, jak np. z etyką obowiązku (niem. *Pflichtenethik*) Kanta czy klasycznym utilitaryzmem. Etyka obowiązku wymaga od działającego zrezygnowania

45 Zob. tamże, 1107 b 24; E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br. 2007, s. 65.

46 Zob. E. Schockenhoff, *Grundlegung*, s. 66.

47 Zob. tamże, s. 67.

48 Zob. J. Hartman, *Heurystyka filozoficzna*, Toruń 2011, s. 78.

49 Zob. E. Schockenhoff, *Grundlegung*, s. 67–68.

50 Zob. tamże, s. 59–60.

z własnych interesów na rzecz ogólnego rozumowego odniesienia. Moralny punkt odniesienia wymaga przezwyciężenia własnego stanowiska działającego podmiotu i wyparcia spontanicznych sił motywujących do działania. Podobnie w utylitarystycznym wymaganym jest zrezygnowanie z własnej perspektywy działającego. Miarą oceny moralnej czynu jest wkład w realizację wspólnej sumy szczęścia. Z takiej perspektywy pytanie o dobro dla samej osoby działającej schodzi na drugi plan. Etyka cnót natomiast oparta jest jednak, jak podkreśla Eberhard Schockenhoff, na widzeniu dobra (niem. *Anschaung des Guten*), które to widzenie jest zdolne przezwyciężyć antagonizm pomiędzy własnym a obcym interesem, zmysłowością a rozumem czy też pomiędzy szczęściem a moralnością<sup>51</sup>. Widzimy zatem, że idea dobra jest dużo większa niż egoizm czy moralność, a nawet zasada powinności. To dobro staje się kategorią działania ludzkiego z perspektywy aretologii.

Przedstawiona w taki sposób etyka dostrzega, że człowiek może swoje afekty i emocje kształtować i nadać im pewien porządek ukierunkowany przez rozum. W idealnym przypadku osobiste motywy działania nie będą ograniczone czy wyparte przez stanowisko moralności, lecz dużo bardziej moralne wymagania będą mogły się urzeczywistnić w motywach działania człowieka kierującego się cnotami<sup>52</sup>.

Etyka cnót reprezentuje ideał dobra, w którym mogą się znaleźć w sposób nieograniczony pragnienia zmysłów i osobiste motywy działania. Cnoty wyznaczają zatem z perspektywy pierwszej osoby zadanie na całe życie, które jest wymagające. Jednocześnie jednak cnoty stawiają przed człowiekiem wartościowy cel, kiedy opisują różne aspekty dobra oraz indywidualne wyobrażenia, w których własna praca człowieka nad sobą i odniesienie do innych nie oznaczają przeciwnych sobie zasad moralnych, ale spotykają się w postawionym sobie wspólnym celu działania. Reprezentowana przez Schockenhoffa etyka cnót oparta jest zatem na bardzo wymagającej idei dobra, gdyż zakłada, że realizowanie własnego wyobrażenia idealnego życia jest możliwe jedynie na podstawie wcześniej zdobytej dojrzałości moralnej<sup>53</sup>.

U podstaw tej integralnej koncepcji dobra leży zdolność do połączenia wewnętrznej perspektywy działającego podmiotu z obiektywnym punktem odniesienia moralności. Etyka cnót stoi zatem przed wymagającym wyzwaniem uwzględnienia zarówno interesów człowieka, jak i wymagań moralnych, przy czym trzeba zaznaczyć, że rozwiązanie nie może polegać na tym, że jedna ze stron zostanie przedstawiona w słabszym świetle. Kluczowa jest tutaj ta integralna koncepcja dobra. Jeśli element wymagań i powinności moralnej zostanie wykluczony, to etyka cnót stanie się jedynie indywidualnym i zarazem prywatnym dążeniem, które nie będzie miało żadnego odniesienia do jakichkolwiek

---

51 Zob. tamże, s. 60.

52 Zob. tamże, s. 60–61.

53 Zob. tamże, s. 61.

norm. Jeśli natomiast zostanie zredukowana druga strona, to etyka cnót będzie jedynie realizacją obowiązku i moralnych postaw<sup>54</sup>.

W kontekście pytania o moralny charakter działania ludzkiego Schopenhoff zaznacza, że u podstaw moralności nie stoi ani pojęcie cnoty, ani pojęcie moralnego nakazu, a jedynie idea dobra. To właśnie takie ujęcie dobra pokazuje zarówno jego siłę przyciągającą, jak i popychającą człowieka do działania. Nawet jeśli etyka arystotelesowska jest zbudowana na pojęciu cnoty, to jest ona ukształtowana przez ideę normatywnego wyobrażenia o dobrym życiu<sup>55</sup>. W tradycji filozoficznej propagowana była teza, że to wysiłek woli w celu zmotywowania samego siebie jest miarą moralnego dobra. Idąc za tym tokiem myślenia, już sam trud byłby dobrem. Takiemu ujęciu przeciwstawia się jednak Tomasz z Akwinu, twierdząc, że „istotą cnoty jest bardziej dobro jak trud”<sup>56</sup>. Najwyższy sposób urzeczywistniania dobra pochodzi z miłości, a nie z przymusu.

Ta ogólna idea dobra znajduje swoje szczególne i pojedyncze urzeczywistnienie w poszczególnych cnotach. I tak cnota roztropności przynależy do dobra. Co jest rozropne, jest równocześnie dobre<sup>57</sup>. Istotą cnoty męstwa jest, aby wobec cierpienia oraz śmierci nie dać się zwieść i nadal cenić sobie oraz realizować dobro. Męstwo jest trwaniem w dobru wobec potęgi zła<sup>58</sup>. Cnota umiarkowania stwarza poprzez zachowanie ładu w człowieku niezbywalny warunek do realizowania właściwego dobra i skierowania człowieka ku jego celowi<sup>59</sup>. Cnota sprawiedliwości będzie znajdowała środek (*mesotes*) pomiędzy realizowaniem dobra wspólnego (*bonum commune*) a partykularnymi interesami jednostki<sup>60</sup>, która będzie realizowała dobra indywidualne.

To urzeczywistnienie ogólnego dobra znajduje również swoje zastosowanie w cnotach teologicznych. Wiara jest odpowiedzią ludzkiej woli na dobro. Człowiek staje się wierzący, gdyż chce czegoś dobrego<sup>61</sup>. Akt wiary jest dla człowieka czymś dobrym. Jeśli Bóg rzeczywiście przemówił, to dobrem jest nie tylko wierzyć. Dużo bardziej w wierze urzeczywistnia się to, na czym polega dobro człowieka i jego pełnia. Otwierając się na prawdę, człowiek zdobywa uczestnictwo nie tylko w Bożej „wiedzy,” ale również w Bożym życiu<sup>62</sup>.

54 Zob. tamże.

55 Zob. tamże, s. 65. Współczesne systemy etyczne przyjmują założenie, „że tylko dobro może być przedmiotem formalnym dążenia ludzkiego”. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2004, s. 99.

56 „Quod plus facit ad rationem meriti et virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius”. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 27, a. 8, ad 3.

57 Zob. J. Pieper, *Traktat über die Klugheit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4, s. 4–6.

58 Zob. J. Pieper, *Vom Sinn der Tapferkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4, s. 121–127.

59 Zob. J. Pieper, *Zucht und Maß*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4, s. 168

60 Zob. J. Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4, s. 94.

61 Zob. J. Pieper, *Über den Glauben*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4, s. 214–215.

62 Zob. tamże, s. 254–255.

## Podsumowanie

Podjęta w niniejszym przyczynku analiza dobra z perspektywy filozoficznej i moralnoteologicznej, przy szczególnym uwzględnieniu myśli Tomasza z Akwinu, neoscholastycznego dziedzictwa Josefa Piepera oraz moralnoteologicznych poglądów Eberharda Schockenhoffa, pozwoliła dostrzec w trzech płaszczyznach jednoznacznie asymetrię pomiędzy dobrem a złem, na korzyść dobra. Już w samym wymiarze filozoficznym, jeszcze przed refleksją moralnoteologiczną, pokazana została wyraźna asymetria dobra istotowo związanego z rozumieniem wszelkiego stworzonego bytu. To dobro jest źródłem i celem wszelkiego postępowania moralnego, co jasno uwydatniła analiza w obszarze moralnoteologicznym. Natomiast podjęta jako ostatnia analiza dobra z perspektywy aretologii pozwoliła dostrzec ewidentną asymetrię dobra w odniesieniu do zła zarówno w szeroko rozumianej dynamice cnót, jak i w poszczególnych cnotach, co można było dostrzec na kilku wybranych przykładach. Podsumowując, można zatem stwierdzić, że w refleksji filozoficznej i moralnoteologicznej idea dobra cieszy się głęboko zakorzoną asymetrią dobra, która pozwala z nadzieją spoglądać na cały proces zdobywania oceny moralnej ludzkiego działania, znajdujący się w centrum zainteresowania teologii moralnej.

## Bibliografia

- Aristoteles, *Nikomachische Ethik. Griechisch/Deutsch*, tłum. i red. G. Krapinger, Stuttgart 2020.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000, s. 7–300.
- Demmer K., *Wprowadzenie do teologii moralnej*, Kraków 1996.
- Häring B., *Das Gesetz Christi*, t. 1, München <sup>8</sup>1967.
- Häring B., *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, t. 1: *Das Fundament aus Schrift und Tradition*, Freiburg im Br. 1979.
- Hartman J., *Heurystyka filozoficzna*, Toruń 2011.
- Ignacy z Loyoli, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. M. Bednarz, Kraków 2002.
- Koszałko M., *Koncepcja woli według św. Augustyna – perspektywa antropologiczna*, „Roczniki Filozoficzne” 64 (2016), s. 5–37.
- Maritain J., *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, „Nova et Vetera” 20 (1945), s. 218–235.
- Maritain J., *La fin dernière et la dialectique immanente du premier acte de liberté. La notion de norme*, [w:] tegoż, *Neufleçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris 1949, s. 119–142.
- Moralne działanie chrześcijanina*, red. L. Melina, Poznań 2008.
- Orzeszyna J., *Teologia moralna wobec wyzwań współczesności*, „Teologia i Moralność” 14 (2019), s. 61–78.
- Pieper J., *Die Wirklichkeit und das Gute*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, red. B. Wald, Hamburg 2007, s. 48–98.

- Pieper J., *Kreatürlichkeit. Bemerkungen über die Elemente eines Grundbegriffs*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 2: *Darstellungen und Interpretationen Thomas von Aquin und die Scholastik*, red. B. Wald, Hamburg 2001, s. 441–464.
- Pieper J., *Philosophische Bildung und geistige Arbeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 3: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2004, s. 1–14.
- Pieper J., *Tod und Unsterblichkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, red. B. Wald, Hamburg 2007, s. 280–397.
- Pieper J., *Traktat über die Klugheit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 1–42.
- Pieper J., *Über das Gute und das Böse*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 2: *Darstellungen und Interpretationen Thomas von Aquin und die Scholastik*, red. B. Wald, Hamburg 2001, s. 1–57.
- Pieper J., *Über den Begriff der Sünde*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 5: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Grundstrukturen menschlicher Existenz*, red. B. Wald, Hamburg 2007, s. 207–279.
- Pieper J., *Über den Glauben*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 198–255.
- Pieper J., *Über die Gerechtigkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 43–112.
- Pieper J., *Über die Liebe*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 296–414.
- Pieper J., *Verteidigungsrede für die Philosophie*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 3: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2004, s. 76–155.
- Pieper J., *Vom Sinn der Tapferkeit*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 113–136.
- Pieper J., *Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 3: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2004, s. 15–70.
- Pieper J., *Zucht und Maß*, [w:] Josef Pieper. *Werke in acht Bänden*, t. 4: *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugendlehre*, red. B. Wald, Hamburg 2006, s. 137–197.
- Riedenaer M., *Orexis und Eupraxia. Ethikbegründung im Streben bei Aristoteles*, Würzburg 2000.
- Schockenhoff E., *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz 1987.
- Schockenhoff E., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br. <sup>2</sup>2007.
- Schockenhoff E., *Theologie der Freiheit*, Freiburg im Br. 2007.
- Ślipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków <sup>4</sup>2004.
- Spaemann R., *Moralische Grundbegriffe*, München <sup>8</sup>2009.
- Tomasz z Akwinu, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini–Romae 1961.
- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae 1888–1889.
- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7: *Prima secundae Summae theologiae*, Romae 1891–1892.

- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10: *Secunda secundae Summae theologiae*, Romae 1895–1897–1899.
- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 22: *Quaestiones disputatae de veritate*, Roma 1975–1970–1972–1973–1976, 3 vol. 5 fascicula.
- Tomasz z Akwinu, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 23: *Quaestiones disputatae de malo*, Roma–Paris 1982.
- Tomasz z Akwinu, *Summa przeciw poganom czyli o prawdziwości wiary katolickiej przeciwko błędom niewiernych*, księga III, Kraków 1933.
- Warchał R., *Zarys augustyńskiej filozofii wolności*, „Teologia i Człowiek” 32 (2015), s. 91–103.
- Weil S., *Schwerpunkt und Gnade*, München 1952.
- Wichrowicz C.J., *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002.

#### CYTOWANIE

- T. Kuźmicki, *Asymetria pomiędzy dobrem a złem z perspektywy filozoficznej i moralnoteologicznej*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 135–150, DOI: 10.18276/sp.2024.34-09.



## Magdalena Lange-Henszke

Uniwersytet Szczeciński  
magdalena.lange-henszke@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-7156-2970

### „Luomo nuovo” nei testi di Virginia Desportes e Sandro Veronesi

#### „Nowy człowiek” w tekstach Virginia Desportes i Sandro Veronesiego

##### STRESZCZENIE

Mit nowego człowieka to motyw obecny we wszystkich epokach. Religia, filozofia, polityka, literatura, sztuka, nauka postrzegają nowego człowieka jako jednostkę doskonałą, bohatera lub charyzmatycznego przywódcę nowej ludzkości, wyzwolonej od wszelkiego zła. W drugiej połowie XIX wieku rewolucyjna koncepcja wolności jednostki przekształca się w kolektywną wizję rasy dominującej, złożonej ze „zwykłych” ludzi połączonych wspólnym doświadczeniem. Kwestia podmiotowości odzyskuje znaczenie fundamentalne dla myśli humanistycznej w drugiej połowie XX wieku, między innymi dzięki refleksjom zaproponowanym przez teorię feministyczną. Feminizm trzeciofalowy uwypuklił problem interseksyjności i odklejenia od rzeczywistych, codziennych problemów kobiet, ale zaproponował także strategie możliwych zmian dla mężczyzn. Teoretyczki i pisarki, takie jak bell hooks czy Virginia Desportes przekonują, że mężczyźni mogą odzyskać samopoznanie, kontakt z własnymi uczuciami, zaangażowanie w praktyki troski, czyli te aspekty relacyjnego funkcjonowania jednostki, z których patriarchy ich wypchnął.

Virginia Desportes w eseju *Teoria King Konga* wskazuje, że patriarchy to system polityczny, który wpływa na wszystkich członków społeczeństwa. Mężczyźni wykazują się dogłębnym niezrozumieniem tego centralnego czynnika nadającego formę i treść ich tożsamości i zmuszającego ich do zachowywania się w określony sposób, bez względu na osobowościowe potrzeby. Virginia Desportes w eseju *Teoria King Konga* i Sandro Veronesi w powieści *Kolibier*, używając różnych metodologii, diagnozują te same problemy i proponują podobne rozwiązania. Podejmują próbę nakreślenia sylwetki „nowego człowieka” i postulują nowy porządek społeczny, oparty na potrzebach i predyspozycjach jednostki niepoddającej się wymogom płciowego *performance’u*. Veronesi stawia w centrum swojej narracji praktyki troski jako element kluczowy dla nowej męskości. „Nowy człowiek” jawi się jako byt androgyniczny, potrafiący połączyć troskę o innych z zasadą przyjemności.

##### SŁOWA KLUCZOWE

Virginia Desportes, Sandro Veronesi, feminizm trzeciofalowy, mit nowego człowieka

## The “New Man” in the texts of Virginie Despentes and Sandro Veronesi

### ABSTRACT

The utopian myth of the New man is a concept present in all eras. Religion, philosophy, politics, literature, art, science perceive the new man as a perfect individual, a hero, or a charismatic leader of a new humanity, liberated from all evil. In the second half of the 19th century, the revolutionary concept of individual freedom is transformed into a collective vision, the vision of a dominant race composed of “ordinary” people united by a common experience. The issue of subjectivity regains fundamental importance for humanistic thought in the second half of the 20th century, among others, thanks to the reflections proposed by feminist theory. Third-wave feminism highlighted the problem of intersectionality and detachment from women’s real, everyday problems, but also proposed strategies for possible changes for men. Theorists and writers such as bell hooks and Virginie Despentes argue that men can regain the areas from which patriarchy pushed them – self-knowledge, contact with their own feelings, involvement in practices of care. Virginie Despentes in her essay *King Kong Theory* points out that patriarchy is a political system that affects all members of society. Men demonstrate a profound misunderstanding of this central aspect that gives form and content to their identity and forces them to behave in a certain way, regardless of their personality needs. Virginie Despentes in *The King Kong Theory* and Sandro Veronesi in the novel *Il Colibrì*, using different methodologies, diagnose the same problems and propose similar solutions, attempting to outline the profile of the “new man”. They postulate a new social order based on the needs and predispositions of the individual, not subject to the requirements of gender performance. Veronesi places the practice of care at the center of his narrative as a key element of the new masculinity. The “new man” appears as an androgynous being, able to combine care for others with the principle of pleasure.

### KEYWORDS

Virginie Despentes, Sandro Veronesi, third-wave feminism, the concept of the new man

## Introduzione

L’utopia ovvero il mito dell’uomo nuovo è un motivo ricorrente, presente in tante epoche. La religione, la politica, la filosofia, l’arte, ma anche la scienza, a seconda dell’epoca cercano di darne una definizione. L’uomo nuovo è perfetto, un individuo eroico, un capo carismatico che viene opposto all’uomo „vecchio” e imperfetto. Ogni epoca ha una sua utopia che si propone di prefigurare la nuova umanità, liberata da tutti i mali.

In Platone appare l’apoteosi dell’uomo, padrone di se stesso e di ciò che lo circonda, che viene però gradualmente guastato dalla crescente abbondanza. La ragione permette all’uomo prescelto di acquisire una conoscenza non sensoriale della realtà, nascosta agli occhi della folla. Non a tutti i cittadini è data la conoscenza di ciò che viene occultato ai cinque sensi e al buon senso, questa viene data solo alla mente delicata di persone selezionate tra la massa, quelle migliori che notano i valori. L’uomo nuovo può portare nuove leggi, ma non mira a rigenerare l’intera umanità, può migliorare i costumi, impedire la decadenza, ma non si propone di creare un nuovo essere umano.

Questa concezione inizia con il cristianesimo. Quello che collega diverse epoche è il concetto circolare del tempo, l'elemento della rigenerazione che è sempre presente nell'annunciare l'uomo nuovo, la nuova progenie. In generale il concetto dell'uomo nuovo si riferisce all'idea di trasformare un individuo o una società attraverso cambiamenti nella sfera morale, sociale, politica o economica. Il termine veniva spesso utilizzato nel contesto della filosofia politica e dei movimenti sociali che cercavano di creare migliori condizioni di vita attraverso cambiamenti sistemici o educativi. Come esempio possiamo citare il movimento puritano di Cromwell pensato come una comunità di giusti, veri cristiani, nuovi Adami. Da questa tradizione deriva la prima concezione dell'uomo nuovo in America e l'idea della nuova sovranità. Rousseau invece basa la sua proiezione dell'uomo del futuro staccandolo completamente dal passato. Incolpa la società civilizzata per la disuguaglianza e per il declino morale. L'obiettivo della sua filosofia sociale è la trasformazione della società, impossibile senza il concetto di un "uomo nuovo", libero, felice e onesto. Nella sua società ideale, l'essere umano vivrebbe nella semplicità, vicino alla natura e agli altri, seguendo semplici regole morali di comunità. Trasformare ogni individuo, secondo Rousseau, sarebbe il dovere del nuovo legislatore che, dovrebbe cambiare la società cambiando la natura dell'uomo al fine di creare una società che sostenga la bontà naturale e la libertà dell'individuo<sup>1</sup>.

La fine del XVIII secolo vede la Rivoluzione Americana e la Rivoluzione Francese, considerate i due eventi fondamentali per la formazione del mondo e dell'uomo moderno. L'apparizione dell'uomo nuovo in America, quello che si ribella e conquista la propria indipendenza per la prima volta in tutto il corso della storia umana, stabilisce il principio della sovranità che appartiene al popolo composto da individui dotati, dalla nascita, dei diritti inalienabili. Come afferma Hannah Arendt, il diritto alla vita, alla libertà e alla proprietà privata diventano diritti di ogni persona, risultano dalla liberazione, ma non costituiscono il vero contenuto della libertà, che è la partecipazione alla vita pubblica e l'accesso alla sfera dei diritti pubblici<sup>2</sup>. Nella nuova umanità, l'uomo liberato aveva bisogno di una nuova religione, dei vincoli morali e dei dogmi, di un nuovo linguaggio e di una nuova simbologia. Purtroppo appare un nuovo tiranno, il despota Napoleone che fa irruzione espandendo un mito prometeico, convinto del suo ruolo essenziale per la trasformazione non solo della Francia, ma anche dell'Europa.

Nella seconda metà dell'Ottocento il concetto dell'uomo nuovo è indissolubilmente legato ai processi di industrializzazione, urbanizzazione e modernizzazione. Tutto viene proiettato verso il futuro e si riferisce all'adattamento dell'individuo alle mutevoli condizioni socioeconomiche che influenzano la sua vita, i suoi valori e il suo modo di pensare. Auguste Comte sviluppa un concetto importante dell'uomo nuovo, legato allo

---

1 Cfr. J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma 2018.

2 H. Arendt, *O rewolucji*, Warszawa 2003, p. 35–36.

sviluppo della scienza e della società basata sui principi del positivismo. L'uomo nuovo, secondo il filosofo e sociologo francese, ha un approccio razionale e scientifico alla realtà, inoltre è responsabile, si prende cura non solo dei propri interessi, ma anche del bene della comunità. Comte credeva che la società passasse attraverso fasi specifiche di evoluzione, dal primitivo all'avanzato. L'uomo nuovo sarebbe il prodotto di questo processo evolutivo, che tenderebbe, grazie all'istruzione a forme sempre più elevate dell'organizzazione sociale.

### Verso il collettivo: l'umanità nuova

Marx non ha sviluppato direttamente il concetto dell'uomo nuovo, nello stesso senso di Comte o Rousseau, ma la sua teoria sociale contiene elementi che possono essere interpretati nel contesto dell'evoluzione dell'individuo in una società socialista. Prima di tutto, il filosofo prevede il crollo della società borghese, sostiene una società socialista in cui le relazioni umane siano basate sulla solidarietà e sul lavoro condiviso. L'enorme contributo di Marx alla costruzione di un nuovo modello della società è la consapevolezza che la Rivoluzione francese ha sperperato il suo enorme potenziale sociale dell'instaurazione della libertà perché non ha risolto la questione sociale, cioè la questione della povertà, e la povertà esclude la libertà, come scrive Hannah Arendt<sup>3</sup>. Di conseguenza, la libertà è caduta sotto il dominio della necessità ovvero sotto la pressione del processo vitale stesso. Marx ha capito che la miseria può costituire una forza politica. La lotta per il pane e per le condizioni dignitose della vita è anche la lotta per la libertà. Riducendo i rapporti di proprietà ai rapporti di violenza e sfruttamento, Marx evoca lo spirito di ribellione. Convince le masse che la povertà, lungi dall'essere una necessità storica o condizione naturale, è piuttosto una questione politica, una questione di classe.

Anche in Italia non mancano visioni di una società italiana rinnovata, costruita da cittadini istruiti, impegnati, responsabili e moralmente consapevoli, pronti a contribuire al progresso e al benessere della nazione. Mazzini, profeta della nuova umanità, ma non nel senso nietzscheano, riteneva che l'uomo nuovo dovesse essere disposto a unire regioni e gruppi sociali diversi in un' unica comunità nazionale. Credeva che l'uomo nuovo dovesse essere moralmente nobile, giusto e impegnato negli ideali dell'umanitarismo. Anche se con il tempo comincia a chiedere maggiori diritti per le donne, compreso il diritto all'istruzione e alla partecipazione attiva alla vita sociale, durante la lotta per l'indipendenza e l'Unità d'Italia, la questione femminile non è una sua priorità. Il suo obiettivo principale era unire la nazione italiana e lottare per i principi repubblicani<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> H. Arendt, *O rewolucji*, p. 70–72.

<sup>4</sup> Cfr. J.A. Gierowski, *Historia Włoch*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1985, p. 416–423; M. Clark, *Współczesne Włochy 1871–2006*, trad. T. Wituch, Warszawa 2009, p. 134–141.

Anche De Sanctis ha avuto un ruolo significativo nel dibattito politico e culturale del suo tempo, contribuendo alla costruzione dell'identità nazionale italiana e alla formazione dello Stato unitario italiano. La sua formula del cittadino nuovo si riferisce alla necessità di un radicale cambiamento politico e morale. Si batte dunque per la giustizia sociale e l'uguaglianza di diritti per tutti i cittadini italiani, indipendentemente dal loro *status* sociale o dalla loro provenienza. De Sanctis sottolinea l'importanza dell'educazione e della cultura nell'elevare il popolo italiano e nel formare cittadini responsabili e consapevoli. Per quanto riguarda le cittadine, le sue opinioni non erano progressiste, De Sanctis rimane un prodotto della società e della cultura del suo tempo, che non accorda alla questione femminile particolare importanza. Mussolini ha la visione di una violenta sovversione della società borghese per fondare un nuovo carattere umano strettamente legato al desiderio mussoliniano di creare uno stato forte, una società disciplinata, dove ogni individuo ha un ruolo ben definito nello sviluppo del regime. All'inizio del XX secolo si perde la visione dell'uomo (maschio) libero, promossa dalla rivoluzione francese e da quella americana. Si tratta piuttosto di una nuova razza, bianca, dominante, „gente comune” unita dall'esperienza collettiva.

### L'emancipazione del soggetto

La questione della soggettività riacquista il significato fondamentale per il pensiero umanistico nella seconda metà del XX secolo, anche grazie alle reinterpretazioni della teoria femminista. Si rendono valide e operative le microprospettive che aprono il campo di ricerca a molte questioni precedentemente prive di visibilità. Tutto questo favorisce la scoperta dei temi sottaciuti, la ricerca di nuovi generi e la descrizione di fenomeni finora inesplorati. Il movimento femminista, quello americano in modo particolare, prestava attenzione allo sfruttamento globale<sup>5</sup>. Ha cambiato la percezione socio-culturale del lavoro, del pubblico e del privato, così come della famiglia, dell'amore e dei rapporti tra i due sessi, generando i mutamenti profondi nella vita di tutti i membri della società patriarcale - capitalista. Ha ispirato, come nota bell hooks, altre idee rivoluzionarie tali come il postcolonialismo e la multiculturalità. Ma il fatto è che il femminismo non è riuscito a sradicare il sessismo, il patriarcato, la disuguaglianza, l'oppressione e lo sfruttamento. Le sue conquiste sono sempre in pericolo, continua però ad essere uno dei movimenti più importanti per la lotta contro l'ingiustizia sociale<sup>6</sup>.

Il femminismo è nato ai margini, per poi spostarsi verso il centro. È diventato, a sua volta, un'ideologia che paradossalmente sembrava non ricordarsi più per chi e perché era nata, coinvolta nelle controversie teoriche spesso assurde e estranee alle persone

---

5 b. hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, Warszawa 2013, p. 69.

6 Ibidem, p. 19.

comuni. Da un movimento ribelle, situato alle periferie, ma allo stesso tempo dentro la società, il femminismo si è trasformato in un'ideologia che diventa „una prigionia mentale- l'esperienza non la arricchisce più, non subisce più mutamenti, sembra irritata da ogni dettaglio che non fa parte della sua concezione del mondo”, scrive Susan Griffin nel saggio *The Way of All Ideology*<sup>7</sup>.

Come scrive Emma Goldman, le forme di oppressione e della violenza si riproducono e diventano sempre più potenti, non solo nella società patriarcale-capitalista, ma paradossalmente anche tra quelli che ci si oppongono e iniziano a loro volta a gestire l'esclusione. Viene offerta una speranza illusoria dell'emancipazione, in realtà sono tracciati sempre da capo i limiti dell'appartenenza. La parità degli esseri umani rimane apparente<sup>8</sup>.

I femminismi della terza ondata sono consapevoli che il femminismo sia diventato un'ideologia impregnata di richieste che non rispettano i valori di riferimento della vita umana tali come, per esempio, la famiglia. Il movimento intellettuale era dominato dalle donne bianche, ricche e colte, dalle opinioni spinte all'estremo limite che si arrogavano il diritto di parlare a nome di tutte le donne. La terza ondata del femminismo ribadisce più fatti: il soggetto femminile non è omogeneo, la sua frammentazione risulta dai fattori culturali, razziali, etnici, sessuali, psicologici e altri e per combattere il sistema patriarcale le donne hanno bisogno di maschi. Ne parla bell hooks nel libro intitolato *La volontà di cambiare. Mascolinità e amore*, affermando che il femminismo ci aveva insegnato che potevamo dimenticarci dei padri patriarcali, però nell'allontanarci dai padri, ci siamo allontanate da una parte di noi stesse<sup>9</sup>.

Esaminando le ragioni per cui il patriarcato continua a detenere potere sugli uomini e sulle loro vite, hooks fa appello alla rivendicazione del femminismo per gli uomini e mostra perché il pensiero e la pratica femminista sono l'unico modo in cui è possibile rispondere efficacemente alla crisi contemporanea della mascolinità. Il femminismo della terza ondata appare quindi come una strategia di un possibile cambiamento per i maschi. Dà loro opportunità di cui il patriarcato li ha privati, tali come la conoscenza di sé, il contatto con i propri sentimenti, la capacità di amare, la volontà di rinunciare al dominio. Come annota bell hooks, la maggior parte degli uomini rifiuta il concetto di patriarcato in quanto irrilevante per la propria esperienza<sup>10</sup>. Di solito lo associano alla questione dell'emancipazione femminile e del femminismo, dimostrando una profonda incomprensione dell'aspetto centrale del sistema politico che dà forma e sostanza all'identità degli uomini e al loro senso dell'„io” e li costringe a comportarsi in un modo definito.

7 S. Griffin, *The Way of All Ideology*, „Signs” 7 (1982), p. 660.

8 E. Goldman, *Anarchizm i inne eseje*, Poznań 2015, p. 7.

9 b.hooks, *Gotowi na zmianę. O mężczyznach, męskości i miłości*, loc. 90, ebook.

10 Ibidem, loc. 350.



Indipendentemente dai loro tratti caratteriali i maschi da un lato, imparano ben presto che essere un ragazzino delicato, tranquillo e soave non paga, però dall'altro, percepiscono con difficoltà che il sistema patriarcale controlla, opprime e punisce entrambi i sessi.

### Nascita dell'uomo nuovo secondo Virginie Despentes e Sandro Veronesi

Virginie Despentes e Sandro Veronesi annunciano gli stessi problemi della società contemporanea, soprattutto quelli legati al concetto della mascolinità e provano a delineare la figura del nuovo uomo. Essi diagnosticano gli stessi problemi e propongono le stesse soluzioni, utilizzando però metodologie completamente diverse.

Virginie Despentes, scrittrice, saggista, sceneggiatrice e regista francese, oggi è una scrittrice riconosciuta, nonché membro di giurie di prestigiosi premi letterari. Ha esordito a ventiquattro anni come una voce delle periferie emarginate, come la voce delle donne precarie e senza prospettive, sfruttate in ogni modo possibile. Nella sua opera lancia un appello a emancipare il femminismo dalla sua varietà egemonica. Vuole provocare reazioni e sostegno da parte di coloro che si sentono esclusi dal pensiero, dal discorso e dall'agenda femminista egemonica. Il lavoro di Despentes, in generale, fornisce gli strumenti per comprendere e affrontare il potere e il discorso che hanno forgiato il *dispositif de sexualité* (dispositivo della sessualità) che, secondo Foucault, è stabilito dai meccanismi di potere delle società contemporanee allo scopo di esercitare il controllo sulla vita privata degli individui e costituisce l'asse centrale delle complesse relazioni di dominio che caratterizzano la società odierna. A partire dalla propria esperienza, Despentes elabora un discorso lucido sulla violenza nelle sue molteplici forme, difende chi non fa parte del „mercato del corpo”, analizzando le motivazioni e i meccanismi utilizzati dal patriarcato per sostenere e perpetuare quella violenza. Prende apertamente posizione contro la nuova vittimizzazione di tutti gli esclusi all'interno di questo sistema di violenza. La prospettiva di Despentes è decisamente della terza ondata, radicale, non bianca e non europea. Nota la natura multifaccettata di varie forme di discriminazione e la problematicità delle posizioni nelle relazioni di potere (una vittima di violenza può anche esserne l'autrice). Vede chiaramente che prevenire la violenza e la disuguaglianza richiede di tenere conto di vari fattori, non solo di quelli legati al genere.

Despentes vuole attirare l'attenzione degli uomini, comodamente posti in posizione dominante, svelando dunque gli spazi in cui vengono sfruttati, sia dal “corpo sociale”, sia dal mercato, come “fornitori di carne da cannone” o consumatori. Li convince che esiste sempre un gruppo sociale (una classe) che non vuole che né le donne, né gli uomini abbiano troppo potere. La *Teoria King Kong* è un manifesto in cui Despentes fa esplodere gli (auto-)stereotipi riguardanti il femminismo, i ruoli sociali assegnati ai sessi, i modelli di vita esistenti e i limiti mentali che li vincolano.

Despentes sposta il soggetto a cui si interessa il femminismo. Non è più la donna, ma sono sia la donna, che l'uomo. Ci convince che la società deve sempre trovare un colpevole di tutti i suoi problemi, e sempre lo trova, se non è la donna, si trova un altro „altro”. Secondo lei lo stato neoliberale e capitalista si impossessa di due sessi in ugual modo, dunque tutti e due dovrebbero essere interessati ai cambiamenti. „Gli uomini spesso si lamentano che la rivoluzione femminista li abbia privati della loro virilità. Vorrebbero che tornassero i tempi quando si sentivano forti opprimendo le donne. Dimenticano però- continua Despentes- che la superiorità politica aveva sempre un prezzo elevato: i corpi delle donne appartenevano ai maschi solo quando i corpi maschili appartenevano alla produzione ai tempi della pace o allo stato al tempo della guerra”<sup>11</sup>. La confisca del corpo della donna accade parallelamente alla confisca di quello dell'uomo. La mascolinità è opprimente come la femminilità, „le donne devono partorire per mandare poi i figli in guerra, invece i maschi devono sempre essere pronti per morire per gli interessi di qualche cretino miope”<sup>12</sup>, conclude la scrittrice.

Nel suo saggio Despentes pone una domanda importante: cosa vuol dire essere un vero uomo? Sospendere le emozioni, spegnere l'emotività, nascondere con vergogna la propria sensibilità, rompere definitivamente con l'infanzia, essere ossessivamente angosciati per la propria potenza e virilità che riguarda ogni elemento della vita, stile, moda, apparenza, non dimostrare mai la debolezza, non piangere, sempre essere la parte attiva che fa il primo passo, non chiedere aiuto, essere sempre coraggiosi, amare ogni forma di forza e di potere, avere un accesso limitato alla genitorialità, ottenere successi, affrontare la brutalità di altri maschi e non lamentarsi mai. Bisogna separarsi dalla propria femminilità, così come le donne devono rinunciare alla loro mascolinità, in ogni situazione e indipendentemente dalle necessità della propria personalità, subordinarsi alle esigenze del corpo collettivo, scrive Despentes<sup>13</sup>. Secondo lei, abbiamo bisogno di una rivoluzione sociale, perché il capitalismo sottomette tutti in modo egualitario, sfruttando i meccanismi della vergogna e della paura di esclusione come strumenti per mantenere le persone passive, isolate e immobili, in uno stato di infantilismo.

Despentes postula quindi, la ricerca di un nuovo ordine sociale, basato sui bisogni e sulle predisposizioni dell'individuo, e non sulla *performance* forzata che ci obbliga a sottometterci, in modo più o meno consapevole, alle sue regole. Nemmeno le donne vengono risparmiare, la scrittrice le accusa di rinunciare alle proprie forze, di essere riluttanti a lasciare la propria zona di *comfort*, soprattutto quella bianca, occidentale e borghese. Secondo Despentes le donne dovrebbero pensare ai benefici derivanti dal coinvolgimento dei maschi nella genitorialità attiva, piuttosto che cercare di esercitare il potere conferito loro dalla glorificazione politica dell'istinto materno.

---

11 V. Despentes, *Teoria King Konga*, Warszawa 2015, p. 30.

12 Ibidem, p. 28.

13 Ibidem, p. 30.

Lo sguardo paterno potrebbe avere un significato rivoluzionario, innanzitutto per le ragazze, per le quali sarebbe il segno che possono condurre la propria esistenza, indipendentemente dal mercato della seduzione, che la forza fisica, l'intraprendenza e l'autonomia non sono fuori dalla loro portata. Per i ragazzi invece sarebbe il segnale che lo stile *macho* è una trappola che costringe a domare drasticamente le emozioni per il bene dell'esercito e dello stato. Perché la mascolinità tradizionalmente intesa è opprimente quanto la femminilità<sup>14</sup>.

Il protagonista de *Il colibrì*, romanzo di Sandro Veronesi, pubblicato nel 2019, sembra essere un'incarnazione della proiezione di Despentes di un nuovo ordine sociale, mascolinità e femminilità ripensate in base alle riflessioni del femminismo intersezionale. Veronesi, come Despentes, percepisce la crisi identitaria come risultato del sistema patriarcale che opprime tutti i membri della società. Ma lo scrittore italiano offre anche una possibile risposta a questa crisi. Non è una situazione comune, se pensiamo alla letteratura contemporanea che sembra decisamente più incline a diagnosticare problemi che a offrirne possibili soluzioni. Quella di Veronesi è la letteratura sul maschile che narra processi di mutamento sociale, in specifico l'emergere dei nuovi padri maggiormente coinvolti sul piano delle emozioni- parla della crisi che apre nuove possibilità esistenziali.

bell hooks afferma che „la crisi che gli uomini affrontano non è una crisi della mascolinità in generale, è una crisi della mascolinità patriarcale”<sup>15</sup>. Sandro Veronesi in *Il colibrì*, crea la visione di una mascolinità alternativa a quella patriarcale e in questo senso potrebbe essere ritenuto „un nuovo uomo”. Marco Carrera, il protagonista del romanzo, cerca di riconquistare la completezza della sua identità stabilendo uno spazio per sé al di fuori dell'ordine patriarcale. Non accetta l'obbligo di conformarsi ai canoni della mascolinità egemone, poco incline a tutelare il lato emotivo e il lato corporale dell'esistenza. Si tratta quindi di uno spazio che accoglie l'apertura e l'espressività affettiva, la debolezza, la tenerezza, la cura per gli altri, tutto ciò che gli fornisce un certo tipo del benessere psicologico. Il protagonista del romanzo è un uomo che non ha paura delle emozioni, non le soffoca, non nasconde vergognosamente la propria sensibilità e delicatezza, guarda gli altri con empatia, non vive nel risentimento, ma è sentimentale. Non vuole lasciare brutalmente l'infanzia, conserva la giovinezza, mostra debolezza, chiede aiuto, non sempre dimostra coraggio, soprattutto quando non ha il minimo desiderio di farlo, non valorizza in alcun modo la forza caratteriale, non è aggressivo.

Marco Carrera, il protagonista del romanzo, vuole avere un accesso illimitato alla genitorialità, costruisce il suo ruolo di padre e di marito rompendo con i modelli tradizionali. Rimane coinvolto nei processi di cura, elemento piuttosto estraneo all'identità maschile tradizionale. Trascende il modello del dominio patriarcale, quel dominio che non deve per forza essere esercitato da un soggetto maschile, lo confermano le figure

---

14 Ibidem, p. 29.

15 b. hooks, *Gotowi na zmianę*, loc. 561.

della madre e della moglie del protagonista, le madri per niente materne che per anni riuscivano a controllare e modellare la condizione mentale, ma anche le scelte esistenziali dei loro cari. La forma più comune del patriarcato avviene in casa, tra genitori e figli. Lo scopo di questa violenza è solitamente quello di perpetuare un modello di dominio in cui chi detiene il potere e il controllo ha il diritto di utilizzare pratiche di sottomissione e subordinazione.

I testi di Despentès e di Veronesi fanno capire, in modo esplicito in caso di Despentès, che le donne percepiscono la cura in modo diverso rispetto agli uomini. Secondo la scrittrice francese, la cura materna viene spesso sfruttata per esercitare l'autorità sui figli<sup>16</sup>. Marco, in quanto „nuovo uomo”, appare come un essere androgino, in grado di unire la cura con il principio del piacere. Nel momento in cui diventa orfano della figlia Adele, morta a 22 anni lasciando a Marco una nipotina di due anni di cui doveva occuparsi, si rende conto, grazie anche ad uno psicoanalista, che è in pericolo perché gli è successa una cosa terribile che potrebbe abbattearlo. Quindi per pensare alla nipotina deve prima pensare a sè, stesso,

Lei deve pensare a sè, adesso, a come fare per avere voglia di alzarsi dal letto ogni mattina [...] quella voglia deve trovarla dentro di sè. Solo così potrà occuparsi veramente di sua nipote. I bambini sono pazzeschi, lo sa: percepiscono più quello che viene taciuto di quello che viene detto. Se lei si occupasse di Miraijin con il vuoto nel cuore, le trasmetterebbe quel vuoto. Se invece quel vuoto cerca di riempirlo, e non importa se ci riesce o no, basta che lei cerchi di riempirlo, allora le trasmetterà quello sforzo, e quello sforzo, semplicemente, è la vita<sup>17</sup>.

Trasmettere il desiderio, secondo Carradori (lo psicologo), è il compito fondamentale, simbolicamente affidato al padre, perchè desideri e piaceri sopravvivono anche in una situazione disastrosa, permettono al corpo di sottrarsi alla ditatura del dolore che potrebbe essere mortificante. Marco riesce ancora una volta a riconoscere la sua fragilità e sente che deve salvare dal naufragio tutte le cose che gli piacciono, decide quindi di portarsi appresso la creatura che ama, Miraijin, quando va a giocare. Anche se non è convinto che la voglia di vivere gli tornerà, sa che deve vivere affinché Miraijin lo vedesse.

Veronesi mette in centro della sua narrazione la cura come elemento cruciale nel processo del cambiamento del maschile. Gli anni dopo il divorzio con la moglie, quando Marco rinuncia alla carriera accademica, si prende cura dei genitori che si ammalano uno appresso all'altro, e soprattutto si prende cura di sua figlia, „di tutto il gregge di cose che lo circondava. Aveva *tenuto insieme*, Marco, un piccolo fragile mondo che senza di lui si sarebbe dissolto in un soffio, e questo gli aveva dato una forza e una fiera che in passato non aveva mai conosciuto”<sup>18</sup>. Poi, succede la tragedia, muore la figlia

---

16 V. Despentès, *Teoria King Konga*, p. 30.

17 S. Veronesi, *Il colibrì*, Milano, 2019, p. 213–214.

18 *Ibidem*, p. 135.

Adele e Marco deve prendersi cura della nipotina Miraijin, una bambina di due anni. Nei tempi più bui della sua vita, quando non trova modo di mettere insieme momenti di pura pace e piacere, il dottor Carradori si prende cura di Marco. Lo psicoanalista svolge un ruolo importante nel romanzo, quasi *Deus ex machina*. Il dottor Carradori completa la visione di Marco e rompe una certa staticità nel suo modo di pensare agli altri e anche a sé, stesso. È lui a convincere Marco, sprofondato nel lutto dopo la morte di Adele, a non rinunciare al desiderio e al piacere. Il desiderio è un elemento fondamentale nella crescita di un figlio, e forse è proprio questo il fattore trascurato dalle madri, sempre in presa ai propri doveri e responsabilità. Marco a sua volta era pronto a rivoluzionare la sua vita e a sacrificare la propria carriera di medico oftalmologo, quando sua figlia ne aveva bisogno. Senza recriminazioni ha deciso di occuparsi di Adele, per tutte le funzioni ordinarie fin lì svolte da sua moglie, quando la piccola ha iniziato a dimostare un disturbo percettivo. La patologia era legata alla mancanza della presenza paterna. Adele un giorno ha svelato a Marco di aver un filo attaccato alla schiena, un filo invisibile che la costringeva a stare sempre attaccata al muro, per evitare che la gente ci inciampasse. Il filo poi reso inutile dalla presenza costante del padre nella vita della piccola. Il simbolo della cura paterna diventa un'amaca – simbolo della mobilità, uno strumento che permette a Marco di coltivare il desiderio. Grazie all'amaca Marco porta sempre con sé, la nipotina, dimostrando la capacità di adattamento attraverso la mobilità.

Veronesi adopera una strategia interessante stilando la figura di un „uomo nuovo”<sup>19</sup> cancellandolo dagli spazi che tradizionalmente gli sono destinati e che riguardano la sfera pubblica- politica e la sfera della conquista amorosa ed erotica. Questi due elementi, la passione amorosa e la passione politica e/o professionale che spinge a essere competitivo e spietato, mancano nella vita del protagonista. Come se la carriera professionale o l'amore contaminato dal sesso rendesse impossibile una relazione, bruciasse l'esistenza di un uomo. C'è quindi l'amore platonico tra Marco e Luisa, una sua amica d'infanzia, un sentimento costante che dà ad entrambi un senso di sicurezza, di radicamento, „sento che tutte le cose superflue mi abbandonano e mi accorgo che se alla mia vita togli tutte le cose superflue l'unica che rimane sei tu”<sup>20</sup>, scrive Luisa, studentessa a Parigi a Marco quando sente che ha bisogno di rifugiarsi in una delle poche immagini che vale la pena conservare.

„Chi si muove è coraggioso e chi resta fermo è pavido, chi cambia è illuminato e chi non cambia è un ottuso. È ciò che ha deciso il nostro tempo. Per questo mi fa piacere che tu ti sia accorta che ci vogliono coraggio ed energia anche per restare fermi”<sup>21</sup> risponde a sua volta Marco a Luisa. Restare fermi, per lui significa non scappare dai problemi,

---

19 Nel romanzo la nipote del protagonista riceve il nome giapponese Miraijin che significa „uomo nuovo” ovvero „uomo del futuro”.

20 S. Veronesi, *Il colibrì*, p. 51.

21 *Ibidem*, p. 262.

dall'ansia e dai sentimenti, affrontare le difficoltà, stare sempre vicini alle persone amate, fragili, quelle che hanno bisogno della nostra stabile presenza, prendersi cura della vita e della storia di altrui. Trattenere immutate quante più cose possibili è un sollievo per Marco che ha questa missione importantissima da compiere: allevare un nuovo essere umano, la nipote Miraijin, „l'uomo nuovo è la bambina di otto anni. Diventerà una donna. Diventerà l'uomo nuovo. È nata per questo e non lascerò che i cambiamenti la rovinino”<sup>22</sup>. Per cambiamenti Marco intende tutti gli affanni avvicendati nella vita quotidiana che ci procuriamo da soli in numeri assurdi e per i quali spendiamo energie: carriere, traslochi, amori, mariti, mogli, case, abitudini, piaceri, dolori, come se lo scopo della vita fosse „avanzare, conoscere, conquistare, scoprire, migliorare, per poi accorgersi d'essere sempre andati alla ricerca solo della vibrazione che ci ha scaraventati al mondo”<sup>23</sup>. Si sprecano energie che dovremmo risparmiare per i cambiamenti inevitabili, grossi, spiega Marco a Luisa cercando di ragionare sulla loro mancata relazione:

Spallate terribili che mi hanno spostato da dove intendevo rimanere, e che mi hanno lasciato con un filo di forza. Tutti i cambiamenti che ho conosciuto io, Luisa, sono stati in peggio. So bene che non è così per tutti, e anzi, il nostro immaginario è pieno di storie luminose, edificanti [...] Ma con me le cose sono andate diversamente [...] e ognuno dei cambiamenti che ho subito ha prodotto un urto tremendo, sbattendomi letteralmente in un'altra vita, e poi in un'altra, vite alle quali ho dovuto adattarmi brutalmente<sup>24</sup>.

In una delle lettere, Luisa ricorda a Marco il suo vecchio soprannome- da piccolo era chiamato in casa il colibri a causa della statura bassa, sorpassata poi grazie alle cure ormonali. Lei vede in questo soprannome la sua caratteristica, negativa ai suoi occhi, di uno che sa resistere e restare fermo anche se tutti attorno corrono. In quel momento lui apprezza la propria capacità di non correre nella stessa direzione degli altri. Non è la vita che voleva e ci è riuscito a non farla, pur stando fermo ha percorso una strada lunga, finendo lontano da dove era partito, senza crollare.

## Conclusione

Il concetto dell' „uomo nuovo” ha interpretazioni diverse nei diversi contesti storici e culturali, ma il denominatore comune è il desiderio di trasformare l'individuo in modo da apportare cambiamenti positivi alla società nel suo insieme. La vecchia idea dell'„io” e del mondo diventa insufficiente. Tutte le ideologie condividono la stessa certezza: che si può controllare la realtà con la mente, dare la precedenza alle idee e alla ragione,

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 263.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 264.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 262.



respingere la natura e ogni esperienza sensoriale ed emotiva. Indipendentemente dalle necessità della loro personalità, le donne devono separarsi dal maschile, gli uomini dal femminile, per sottomettersi alle esigenze del corpo collettivo. E questo si ripercuote direttamente sulla condizione umana segnata da una mancata dualità, dai falsi concetti del maschile e del femminile. La stessa parola „donna”, scrive Susan Griffin, significa tutte quelle qualità che la mente maschile ignora, ritenute inferiori o sospette<sup>25</sup>. Il protagonista creato da Sandro Veronesi sembra parte mancante del dialogo tra maschile e femminile. Marco Carrera si permette questa dualità, non si nasconde da quell’„altro” in sé, prendendo cura dei suoi cari, non crede che desiderare sia comandare oppure che il sentimento possa essere sostituito dalla ragione. Poiché siamo esseri naturali, non abbiamo potere sulla natura e Marco Carrera ne sembra perfettamente cosciente. Egli affronta la morte fisica, la possibilità di lesioni, la certezza di invecchiare, la vulnerabilità, il dolore, l’esperienza della separazione e della perdita poiché la sua vita ha uno scopo: „consegnare al mondo l’uomo nuovo- ma solo dopo avere resistito alle percosse e alle ingiurie di una sorte oltraggiosa”<sup>26</sup>. Veronesi contempla la genitorialità come esperienza costitutiva e non aggiuntiva, assoluto bisogno di altre vite e storie per proseguire nel compito di divenire „io”.

## Bibliografia

- Arendt H., *O rewolucji*, Warszawa 2003.  
Clark M., *Współczesne Włochy 1871–2006*, Warszawa 2009.  
Despentes V., *Teoria King Konga*, Warszawa 2015.  
Gierowski J.A., *Historia Włoch*, Wrocław–Warszawa–Kraków, 1985.  
Goldman E., *Anarchizm i inne eseje*, Poznań 2015.  
Griffin S., *The Way of All Ideology*, „Signs” 7 (1982), p. 641–660.  
hooks bell, *Gotowi na zmianę. O mężczyznach, męskości i miłości*, ebook, Warszawa 2022.  
hooks bell, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, Warszawa 2013.  
Rousseau J.J., *Discorso sull’origine e i fondamenti dell’ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Roma 2018.  
Veronesi Sandro, *Il Colibrì*, Milano 2019.

## CYTOWANIE

M. Lange-Henszke, „L'uomo nuovo” nei testi di Virginie Despentes e Sandro Veronesi, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 151–163, DOI: 10.18276/sp.2024.34-10.

---

25 S. Griffin, *The Way of All Ideology*, p. 659.

26 S. Veronesi, *Il Colibrì*, p. 268.



## Janusz Lemański

Uniwersytet Szczeciński  
janusz.lemanski@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-1512-997X

# Starotestamentalny ideał: śmierć w „dobrym wieku”, we właściwym czasie i okolicznościach

### STRESZCZENIE

Opis końca ludzkiego życia, takim, jak znajdujemy go w Pięcioksięgu (por. Rdz 25,7–11), jest owocem myśli teologicznej autorów kapłańskich. Zawiera on w sobie ideę „sytości” (poczucie spełnienia się w życiu, np. sukces ekonomiczny, potomstwo), śmierci we „właściwym czasie” (por. Ps 90,10) oraz informację o zmianie pokoleniowej (pochówek dokonany przez synów; przejście do grona swoich ojców/przodków/ludu). W przypadku patriarchów ponadprzeciętna długość życia (por. Rdz 6,3) ma wymiar symboliczny (wyraża szczególne błogosławieństwo od Boga). Ta kapłańska formuła ma po części swoje źródło w deuteronomistycznej informacji o śmierci władców (spocząć ze swoim ojcem/ojcami), która wyrażała jedynie fakt legalnej sukcesji na tronie po śmierci poprzednika (por. 1Krl 2,10). Późniejsi autorzy (Księgi Kronik, Księga Hioba) rozszerzyli tę idealizującą kapłańską formułę również na inne postaci (Dawid, kapłan Jojada, Hiob).

### SŁOWA KLUCZOWE

śmierć, (kapłański) ideał, sytość życia, spoczynek ze swoimi ojcami/ludem

## The Old Testament ideal: death at the right age, at the right time and in the right circumstances

### ABSTRACT

The description of the “ideal” end of human life found in the Pentateuch is the fruit of theological thought of priestly authors (cf. Gen 25,7–11). It contains the idea of “satiety” (a sense of fulfillment in life: e.g. economic success, offspring), information about death at the “right time” (cf. Ps 90,10) and generation change (burial by sons and transition to the circle of ancestors). In the case of patriarchs, above average life expectancy (cf. Gen 6,3) has a symbolic dimension (a special expression of God’s blessing). The priestly formula of description has in part its source in Deuteronomistic information about the death of subsequent

rulers (to rest with one's father/s), which expressed only legal succession to the throne (cf. 1Kings 2,10) after the death of the predecessor. Later authors (Chronicles, Job) extended this ideal to other characters (David, Jojada, Job).

#### KEYWORDS

death, (priestly) ideal, satiety of life, rest with one's fathers/people

## Wprowadzenie

Dla zdecydowanej większości autorów starotestamentalnych śmierć jest rozumiana jako nieunikniony koniec ludzkiego życia. Przekonanie to wynika ze świadomości cielesnej natury człowieka (Rdz 2,7; 3,19), jak i z przyjęcia do wiadomości decyzji samego Boga (Rdz 6,3). Dlatego akceptują ją oni (por. Syr 41,1–4; Koh), oczekując jedynie, by nastąpiła ona we właściwym czasie i w poczuciu spełnienia się w życiu doczesnym. Oczywiście stosunek do śmierci ulegał zmianom wraz z rozwojem koncepcji życia po śmierci, widocznym zwłaszcza w najmłodszych tekstach Starego Testamentu (por. Mdr 1–6)<sup>1</sup>. W międzyczasie pojawiła się również idea możliwego jej przewyciężenia (1Krl 17,17–24; 2Krl 4,8–37: wskrzeszenie; 2Krl 2,1–15: „wniebowzięcie”; Ez 37,1–14; Iz 25,8; 26,19: metaforycznie rozumiane zmartwychwstanie) i zmartwychwstania (Dn 12,2; 2Mch 7: fizycznie)<sup>2</sup>. Ta ostatnia, jeszcze w formie dalekiej od koncepcji nowotestamentalnej, wyrażała jedynie możliwość powrotu do życia doczesnego przerwane przedwcześnie męczeństwem z powodu wierności Torze.

Refleksja nad życiem i śmiercią, dostrzegana zwłaszcza w psalmach i w tekstach mądrościowych Starego Testamentu, prowadziła również do przekonania, że ze względu na jakość nie każde życie jest lepsze od śmierci (Koh 4,1–3; Hi 3; por. Jr 20,14–18). Czasem sytuacja życiowa bywała na tyle trudna, że podejmowano nawet decyzję o samobójczej śmierci<sup>3</sup>. Niemniej z braku nadziei na nagrodę w sferze *post mortem* w klasycznych wyobrażeniach o szeolu<sup>4</sup>, w refleksji starotestamentalnej dominowały głównie oczekiwania związane wyłącznie z życiem doczesnym, toczącym się pod opieką i błogosławieństwem Boga. Obawiano się jedynie doświadczenia oddziaływania śmierci

1 M.V. Blischke, *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT. 2 Reihe 26), Tübingen 2007.

2 J. Lemański, „Sprawisz, abym ożył!” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (RiS 532), Szczecin 2004; Ph.S. Johnston, *Cienie szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010, s. 270–285.

3 J. Dietrich, *Der Tod von eigenen Hand im Alten Testament und Alten Orient. Eskapistische, aggressive und oblativ Selbsttötungen*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 177–198 (lit.); J. Lemański, *Stosunek do samobójstwa w wypowiedziach autorów biblijnych i ich kontekst narratywno-kulturowy*, „Collectanea Theologica” 94 (2024) 1, s. 5–24.

4 J. Lemański, *Hebrajski szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3 (2011), s. 67–97; Ph.S. Johnston, *Cienie szeolu*, s. 83–103.

w postaci pogorszenia jakości życia i w konsekwencji zagrożenia jej przedwczesnym nadejściem (psalmy)<sup>5</sup>, a oczekiwany ideał stanowiło dobre i długie życie, przy czym to pierwsze oznaczało dobrobyt, zdrowie oraz poczucie braku wspomnianych zagrożeń. Te oczekiwania dobrze wyraża kapłański zwrot „(umarł) w dobrym, podeszłym wieku, starym i sytym dni, i połączył się/został połączony<sup>6</sup> (dosł. zgromadzony) ze swoimi przodkami” (*b<sup>e</sup>šēbā<sup>h</sup> tōbā<sup>h</sup> zākēn w<sup>e</sup>šābēa<sup>h</sup> wajjē’āsep ’el-’ammājw*)<sup>7</sup>. Formuła ta być może pojawia się w tradycji patriarchalnej ze względu na wcześniejsze powiązanie motywu sytości życia z błogosławieństwem obecnym w cyklu o Jakubie (Rdz 27\*)<sup>8</sup>. Zwrot „połączyć się ze swoim ludem/przodkami” (*sp + ’el-’ammājw*)<sup>9</sup> ma natomiast swoje korzenie w formułach podsumowujących śmierć władców: „spoczął NN ze swymi ojcami i został pochowany w mieście Dawida” (1Krl 2,10: *wajjiškkab dāwid ’im-’ābōtājw wajjiqqābēr b<sup>e</sup>’ir dāwid*). W tym ostatnim przypadku oznaczał on przejście/zaliczenie kogoś do grona zmarłych przodków, poprzedników na tronie i dalszą ich egzystencję już tylko w formie cienia samego siebie w szeolu<sup>10</sup>.

Jakie były w istocie te oczekiwania wyrażane w późniejszych – kapłańskich i postkapłańskich – tekstach? Co oznaczają zwroty: „dobry wiek”, „sytość dni”, „połączenie z ojcami/ludem/przodkami”? Jaki był właściwy czas i okoliczności, aby nastąpiła śmierć? Na te pytanie dotyczące czasowego i jakościowego aspektu „dobrej śmierci” spróbujemy odpowiedzieć w poniższym artykule. Analizie poddane zostaną w nim przede wszystkim kapłańskie i postkapłańskie wypowiedzi na ten temat, gdyż w nich głównie wyrażony jest wspomniany w tytule artykułu oczekiwany ideał „dobrej śmierci”.

## 1. Zagrożenia życia

Oprócz naturalnego kresu ludzkiego życia istniało wiele różnych jego zagrożeń powodowanych przez czynniki „naturalne” (duża śmiertelność dzieci i matek w połogu, choroby, wypadki, katastrofy naturalne) i „kulturowe” (przemoc ze strony władcy, wojny, samobójstwo), które mogły powodować jego przedwczesne nadejście. Panowało przekonanie,

5 M. Leuenberger, *Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel*, s. 151–176.

6 Koniugacja Nifal pozwala brać pod uwagę oba warianty tłumaczenia, por. GKC § 51.

7 Rdz 25,8; 35,29; 1Krn 23,1; 2Krn 24,15; Hi 42,17; por. Rdz 15,15; Sdz 8,22; 1Krn 29,28.

8 M. Leuenberger, *Segen und Segentheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (AThANT 90), Zürich 2008, s. 218–260, [https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger\\_003.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger_003.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (21.10.2023).

9 Rdz 25,8.17; 35,29; 49,33; Lb 27,13; Pwt 32,50 (w Sdz 2,10: „ojcami”).

10 M. Leuenberger, *Das Problem*, s. 150 + przypis 2 (lit.).

że JHWH dał człowiekowi określony czas życia. Idealem było życie przez 70–80 lat (por. Ps 90,10). Czasem mowa jest nawet o stulatkach (Syr 18,9; por. Iz 65,20: ideał eschatologiczny). W praktyce jednak w czasach Starego Testamentu średnia długość ludzkiego życia wynosiła 30–40 lat. Nie dziwi więc wspomniany ideał wyrażający tęsknotę za długim, bezpiecznym i dostatnim życiem. Jeśli więc jego koniec następował przedwcześnie, to wymagało to wyjaśnienia. Jak słusznie jednak zauważa jeden z badaczy<sup>11</sup>, nie chodziło w tej refleksji w pierwszym rzędzie o oczekiwanie życia przez wiele lat, tzw. długie życie *par excellence*, ale o lata, w których to życie w pełni można było odczuwać i nim się sycić tak, aby czuć się spełnionym w momencie śmierci. Wszelkie sytuacje „osłabienia życia”, jak choroby, głód, bieda, prześladowania, groźba wojny i niewoli powodowały poczucie bycia ogarniętym przez cień szeolu i powodowały przekonanie o znalezieniu się w sferze oddziaływania śmierci. W najstarszych psalmach pojawia się więc prośba skierowana do JHWH jako tego, który może wyzwolić człowieka z sidła chaosu (szeol i śmierć są jego integralnymi elementami)<sup>12</sup>:

Ogarnęły mnie więzy śmierci  
i zatrwożyły mnie strumienie zagłady;  
Oplotły mnie pęta szeolu,  
zaskoczyły mnie sidła śmierci. (Ps 18,5–6)

Spójrz, odpowiedz mi JHWH, mój Boże!  
Oświeć moje oczy, bym nie zasnął w śmierci. (Ps 13,4)

JHWH dobyłeś mnie z szeolu,  
przywróciłeś mnie do życia spośród schodzących do grobu. (Ps 30,4)

W tle tych wypowiedzi stoi charakterystyczna dla wczesnej epoki żelaza idea konfrontacji pomiędzy JHWH – Bogiem żywym – i Motem – bogiem śmierci oraz podległymi mu siłami. To antagonizm pomiędzy kosmosem i chaosem, a zarazem sytuacje zagrożenia (por. Ps 13,2; 30,8) życia, w które wkroczył mrok szeolu i z którego orant pragnie być wyzwolony przez swego Boga (por. Ps 18,5–6; 30,4). Poprzez doświadczenie ocalenia z tego zagrożenia sfera śmierci przestaje powoli być sakralnym *vacuum* (por. Ps 6,6; 88,11–13) i staje się domeną Boga Izraela. Ta metaforycznie rozumiana śmierć (stan zagrożenia egzystencjalnego) może prowadzić do śmierci biologicznej, przed którą psalmista w swoich modlitwach (lamentacje, prośby, dziękczynienia) szuka ocalenia i często go doświadcza. Dokonać się ono może wyłącznie poprzez interwencję JHWH (Ps 13,2; 30,8; por. potem także Ps 9,14; 33,19; 56,14; 86,13; 103,4; 116,3–16). Ta wyraźna

11 M. Leuenberger, *Das Problem*, s. 151.

12 Na temat tych tekstów M. Leuenberger, *Das Problem*, s. 156–161.



zmiana w podejściu do zakresu Boskiego dominium (poszerzenie kompetencji JHWH)<sup>13</sup> dokonała się w VIII wieku przed Chr. i stopniowo prowadziła do pojawienia się idei monoteizmu<sup>14</sup>.

Okres wygnania babilońskiego i czasy po nim przyniosły jedynie radykalizację tych oczekiwań i w konsekwencji również częste poczucie pewnego fatalizmu związanego ze świadomością ludzkiej przemijalności:

Oto wyznaczyłeś moje dni tylko na kilka piędzi,  
i życie moje jak nicość przed Tobą.  
Doprawdy życie wszystkich ludzi jest marnością.  
Zaiste człowiek jak cień przemija,  
zaiste na próżno tyle się niepokoi,  
gromadzi, lecz nie wie, kto to zabierze. (Ps 39,6–7)

Bo wszystkie dni nasze płyną pod twoim gniewem;  
kończymy nasze lata jak westchnienie. (Ps 90,9)

W Ps 49 pojawia się jednak nadzieja na ocalenie bogobojnego już nie tylko w konkretnej, trudnej sytuacji egzystencjalnej, ale także bardziej dosłownie – od śmierci:

Lecz Bóg wykupi moje życie z mocy szeolu, ponieważ mnie zabierze. (Ps 49,16)

Można oczywiście i tę wypowiedź rozumieć jedynie jako ocalenie wyłącznie od aktualnych zagrożeń egzystencjalnych, ale refleksja w tym wypadku nie dotyczy już tylko konkretnych zagrożeń tego rodzaju, lecz zagadki powodzenia w życiu doczesnym ludzi pokładających swoje nadzieje wyłącznie w gromadzonych bogactwach (por. Ps 22,28–32; 73,23–24)<sup>15</sup>.

Obok oczekiwania na ocalenie przed przedwczesną śmiercią i narzekania na ludzką przemijalność z czasem pojawia się też inne podejście do tematu śmierci:

Ponieważ Twoja lojalna miłość jest cenniejsza od życia... (Ps 63,4a)

Chodzi o centralną ideę teologiczną w cytowanym psalmie „Twoją, tj. Boga, lojalną miłość (*ḥasdd<sup>e</sup>kā*)”, wobec której życie i wszystkie związane z nim profity schodzą na dalszy plan, gdyż ta pierwsza jest na zawsze/na wieki (por. Ps 118,1), a to drugie dane jest

13 A. Berlejung, *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Methapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, [w:] *Die biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. B. Janowski, B. Ego (FAT 32), Tübingen 2001, s. 489–490.

14 R. Albertz, *Jahwe allein. Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung*, [w:] *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 236), Berlin 2003, s. 359–382; B. Lang, *Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, [w:] *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, red. M. Oeming, B.K. Schmid (AThANT 82), Zürich 2003, s. 97–110.

15 J. Lemański, „Sprawisz”, s. 287–294.

tylko na określony czas<sup>16</sup>. Innymi słowy, psalmista wyraża przekonanie, że Boże *hesed* (lojalność, dobro, miłość) daje człowiekowi więcej szczęścia niż samo życie doczesne i związane z nim okoliczności. To swoisty paradoks, którym wyraża się przekonanie, że miłość ze strony Boga stanowi najwyższe, transcendentne dobro cenniejsze od samego życia<sup>17</sup>. Czasy hellenistyczne przyniosą potem ideę przezwyciężenia śmierci, z akcentem położonym jednak ciągle na czasowe tylko przełamanie jej biologicznych granic<sup>18</sup>.

Obawiano się jednak nie tylko przedwczesnej śmierci. Obawy budziła również śmierć bezpotomna (Rdz 15,2; por. też Iz 15,7; 18,21; Oz 9,12), zadana ręką kobiety (Sdz 9,53), śmierć w obcej ziemi, brak należytego pochówku<sup>19</sup> czy – generalnie – śmierć w gwałtownych i nieoczekiwanych okolicznościach (2Sm 3,29; 2Krl 9,7.10.30–37; 11,13–16.20; por. 1Krl 19,2–3; Jr 26,21; 37,20<sup>20</sup>).

## 2. Śmierć po długim życiu

Mimo wspomnianych powyżej nowych koncepcji na temat doświadczenia śmierci, dominująca była postawa akceptowania faktu, że człowiek z natury jest śmiertelny. Jeszcze ok. 200 roku przed Chr. mędrzec Syrach pisał:

O śmierci, jak gorzko jest myśleć o tobie  
 człowiekowi, który spokojnie mieszka pośród swych bogactw;  
 człowiekowi, który jest zadowolony  
 i temu, który we wszystkim ma powodzenie  
 oraz temu, kto jeszcze jest na tyle silny, by czerpać przyjemności. (w. 1)  
 O śmierci, zaprawdę słodkie jest twoje prawo  
 dla człowieka biednego i pozbawionego siły,  
 dla tego, który się potyka i upada wszędzie,  
 który jest zniechęcony i stracił nadzieję. (w. 2)  
 Nie bój się w śmierci, której prawo jest na ciebie nałożone.  
 Myśl o tym, że przodkowie i potomkowie mają w niej swój udział tak, jak ty. (w. 3)  
 To jest los wszystkich śmiertelników ustanowiony przez Boga.  
 Czemu pogardzasz pouczeniem Najwyższego?  
 Czy to tysiąc lat, czy sto, czy dziesięć.  
 W szeolu nie czyni się zarzutów z powodu długości życia. (w. 4) (Syr 41,1–4)

16 A. P. Ross, *A commentary on the Book of Psalms. Volume 2 (42–89)* (KEL), Grand Rapids 2013, s. 384.

17 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2000, s. 197.

18 B. Janowski, *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, s. 336–346, [https://www.academia.edu/38977922/Konfliktgesprache\\_mit\\_Gott\\_Eine\\_Anthropologie\\_der\\_Psalmen\\_Gottingen\\_5\\_Auflage\\_2019](https://www.academia.edu/38977922/Konfliktgesprache_mit_Gott_Eine_Anthropologie_der_Psalmen_Gottingen_5_Auflage_2019) (24.10.2023).

19 J. Lemański, „Sprawisz”, s. 74; R. Wenning, *Bestattung III. Altes Testament*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, red. H. D. Betz i in., Tübingen 1998, s. 1365; tenże, „...und begraben ihn im Grab seines Vaters”. *Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel*, „Bibel und Kirche” 61 (2006), s. 8–15.

20 L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (AzTh 11/8), Stuttgart 1967, s. 10–14; J. Lemański, „Sprawisz”, s. 73.

Syrach swoją refleksją konfrontuje czytelnika z tematem śmierci jako nieuniknionym elementem ludzkiego losu. Tak jak w każdej kulturze, również w Starym Testamencie moment ten przedstawia się na różne sposoby<sup>21</sup>, prezentuje różne oczekiwania. Co oczywiste, wyraża się też obawy przed takim końcem ludzkiego życia. Każdy boi się śmierci, zwłaszcza gdy ma się dobrze i życie sprawia mu przyjemność (w. 1). Wtedy też angażuje całą swoją życiową siłę, aby się przy nim utrzymać, szczególnie gdy brak mu nadziei na cokolwiek po śmierci. Łatwiej mu ją zaakceptować, gdy życie staje się trudne (w. 2). Syrach przywołuje jednak przede wszystkim ogólnie rozumiany strach przed śmiercią, akcentując jednoczesne wspólnotę losów wszystkich ludzi. Jest świadomy, że śmierć jest nieunikniona i w doświadczaniu jej nie należy się nad nią zbyt długo zatrzymywać (ww. 3–4; por. Syr 38,16–23), gdyż fakt ten (życie zmierzające nieuchronnie ku śmierci) sprawia, że ta ostanina nie ma znaczenia<sup>22</sup>. Mędrzec dowodzi, że nikt tego ostatecznego przeznaczenia nie uniknie, gdyż jest ono zadekretowane boskim wyrokiem (w. 3; por. Rdz 3,19; Ps 90,3; 104,29), i wskazuje, że w śmierci wszyscy są sobie równi, a po niej nic już nie ma znaczenia (w. 4; por. Koh 9,2–6). Człowiek powinien się na nią przygotowywać w sposób świadomy i wychodzić jej naprzeciw bez obaw, gdy będzie „stary i syty życiem”<sup>23</sup> lub jego życie będzie już niesatysfakcjonujące (w. 2). Jaki moment jest jednak właściwy i dobry, by spotkać się ze śmiercią i co oznacza w istocie sytość życia?

Psalmista w obliczu zagrożenia przedwczesną śmiercią modli się do Boga słowami:

On złamał mą siłę po drodze, skrócił moje dni.

Mój Boże nie zabieraj (dosł. wyprowadzaj)<sup>24</sup> mnie w połowie dni moich. (Ps 102,24–25a)

Bóg ukazany jest w tych słowach jako ten, który decyduje o życiu i śmierci oranta. Ten ostatni czuje się jednak jak ktoś, komu Bóg przerywa to życie w jego połowie (w. 24). Póki może jeszcze wołać do Niego, prosi Go nie tyle o uniknięcie śmierci jako takiej, ile o uchronienie przed zakończeniem życia przedwcześnie. „Połowa dni” (por Iz 38,10) oznacza tu szczytowy moment życia<sup>25</sup>. Celem ludzkiej nadziei w tym wypadku nie jest uniknięcie samej tylko przedwczesnej śmierci, lecz takie życie, które daje poczucie

21 K. Liess, *Tod*, [w:] *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, red. M. Fieger, J. Krispenz, J. Lanckau, Darmstadt 2013, s. 397–402, zwł. 399.

22 G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira* (ATD Apokryphen I), Göttingen 2000, s. 283. Por. też F.V. Riterer, *Deutung und Wertung des Todes durch Ben Sira*, [w:] *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz Reinelt*, red. J. Zmijewski, Stuttgart 1990, s. 203–236.

23 G. Sauer, *Jesus Sirach/Ben Sira*, s. 282.

24 Czasownik *lh* hifil oznacza wyprowadzanie np. z szeolu (por. 2Krl 2,1).

25 F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg, Basel, Wien 2008, s. 48. Na temat modlitwy Ezechiasza (Iz 38,10) por. H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 28–39* (BK X.3), Neukirchen-Vluyn 1982, s. 1459–1460; T. Brzegowy, *Księga Izajasza rozdziały 13–39* (NKB.ST XXII/2), Częstochowa 2014, s. 792.

spełnienia się. Dlatego mędrcy, np. Kohelet, ostrzegają będą swoich czytelników przed nierozumnym zachowaniem, które może prowadzić do przedwczesnej śmierci:

Nie bądź przesadnie sprawiedliwy i nie uważaj się za zbyt mądrego! Dlaczego chcesz zniszczyć samego siebie?

Nie bądź zły do przesady i nie bądź głupcem. Dlaczego chcesz umrzeć przed swoim czasem. (Koh 7,16–17)

Wypowiedź stanowi „zaskakujące” odejście od zasady „odpłaty”. Wydaje się ostrzegać przed przesadnym przekonaniem o własnej mądrości w czynieniu sprawiedliwości według własnej oceny (w. 16), ale i przed głupotą w zachowaniu (w. 17). Na pierwszy rzut może chodzić o pewnego rodzaju utylitaryzm etyczny – „pośrednią drogę”<sup>26</sup> – czyli takie postępowanie dobre lub złe, które jest komuś użyteczne i pozwala uniknąć przedwczesnej śmierci. W istocie rzecz idzie jednak przede wszystkim o to, że człowiek powinien działać nie tylko według określonych reguł (por. Prz 3,1–2.16; 16,31)<sup>27</sup> pozwalających mu cieszyć się ochroną ze strony Boga. Od nich w codziennym życiu istnieje bowiem wiele wyjątków<sup>28</sup>. One również mogą decydować o jakości i długości ludzkiego życia. Z drugiej strony w Papirusie Insingera<sup>29</sup> czytamy jednak:

Ani bezbożny, ani bojący się boga nie może zmienić czasu życia, który jest mu wyznaczony.

To Bóg zatem i tylko Bóg decyduje o długości ludzkiego życia. Ten aspekt uzupełniają potem dobrze biblijne dodatki motywacyjne w rodzaju: „Liczbę dni twego życia uczynię pełną” (*ml' piel* w Wj 23,26; por. 20,12 i zapowiedź dla Dawida w 2Sm 7,12: „kiedy wypełnią się twoje dni”).

Przewidziane dla człowieka życie wypełnione jest zatem liczbą przeżytych przez niego dni<sup>30</sup>. Jeśli ich liczba zostaje pomniejszona jakimś gwałtownym nadejściem przedwczesnej śmierci, wówczas uznawane jest ono za „niepełne”. To efekt braku wspomnianej już nadziei na życie po śmierci. Tę ostatnią uważano za rodzaj desakralizacji<sup>31</sup> spowodowanej zerwaniem relacji z Bogiem żywym i dającym życie. Świat zmarłych – jak już zauważyliśmy – początkowo nie leżał w sferze zainteresowań JHWH – Boga Izraela<sup>32</sup>.

26 Hezjod, *Prace i dni*, s. 693; Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1106b–1107a.

27 Ostrzeżenie przed przesadnym przestrzeganiem Tory i związanymi z tym nadmiernymi oczekiwaniami; tak L. Schwienchorst-Schönberger, *Kohelet* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2004, s. 386.

28 Th. Krüger, *Kohelet (Prediger)* (BK XIX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000, s. 257–258.

29 Tłum. własne za H. Brunner, *Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehre für das Leben*, Düsseldorf–Zürich<sup>2</sup> 1998, s. 325.

30 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebenssatt...*” – *der Tod zur rechten Zeit*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel*, s. 115–116.

31 Tak H. Gese, *Der Tod im Alten Testament*, [w:] *Zur biblische Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1989, s. 39.

32 H. Gese, *Der Tod*, s. 41; por. też K. Liess, *Tod II: Tod und Totenreich im Alten Testament*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 8, red. H.D. Betz i in., Tübingen 2008, s. 429–431.

Z czasem dopiero te granice uległy przesunięciu. W tradycji religijnej Mezopotamii i Lewantu, w tym także w starożytnym Izraelu, nieśmiertelność była zarezerwowana jednak wyłącznie bogom lub Bogu. Ludzie po śmierci, co prawda, w jakiejś nieokreślonej bliżej formie istnieli nadal w szeolu, co wyobrażano sobie najczęściej jako „cienie (samych siebie)”, ale świat zmarłych określany był jako „kraj bez powrotu”<sup>33</sup>. W tej sytuacji prośba o długie życie ze strony orantów jawiła się jako coś oczywistego (por. Ps 102,25a; 1Krl 3,11) i należała do modlitewnego kanonu<sup>34</sup>. Osiągnięcie tego, o co się prosi, związane było z przestrzeganiem Bożych przykazań (por. 1Krl 3,13–14)<sup>35</sup>. W przypadku króla modlitwa o „długie życie” stanowiła wręcz topos ideologii królewskiej (Ps 61,7; 72,5LXX; por. też Ps 21,5). Podobne tendencje znajdujemy także w tekstach mezopotamskich, np. w dwóch inskrypcjach związanych z poświęceniem świątyni dedykowanej bóstwom Nabû i Ninlil (VII w. przed Chr.)<sup>36</sup>. W tym wypadku prośba o długie życie (*balât ûmê<sup>-meš</sup> -ia arkuti<sup>-meš</sup>*) dla króla idzie w parze z życzeniem, aby zestarzeć się w świątyni tych bóstw, tj. aby były one obecne u boku władcy przez całe jego życie. Również w Egipcie, począwszy od okresu starego państwa, podobna prośba o długie życie (dosł. „piękną starość”, eg. *j3wt nfrt*) oznaczała oczekiwany ideał 110 lat życia (por. Nauka Ptah-Hotepa)<sup>37</sup>. Na wizerunku widniejącym na drewnianym siedzisku z Teb (okres nowego państwa po epoce amarneskiej) znajduje się prośba zwrócona do Amuna o „piękną starość” (linia 4) oraz o „piękny pogrzeb” po jej osiągnięciu (linia 24)<sup>38</sup>. Ta retoryka będzie powtarzana aż końca IV wieku przed Chr.<sup>39</sup>.

33 J. Black, A. Green, *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. Andrzej Reiche, Katowice 1998, s. 234 (hasło „Życie pozagrobowe”); s. 196–199 (hasło „Śmierć i praktyki pogrzebowe”); s. 200–203 (hasło „Świat podziemny”); A. Berlejung, *Tod*, s. 466–485.

34 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 116–117.

35 A. Malamat, *Longevity: Biblical concepts and some ancient Near Eastern parallels*, „Archiv für Orientforschung. Beihefte” 19 (1982), s. 219.

36 Maximilian Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's* (VAB 7.2) (LeipzigAkademie Verlag 1916) 274–275 nr 11,15–16; 276–277 nr 11,16–18 (reprint Berlin, Boston: de Gruyter 2021) <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783112540923/html?lang=de> (dostęp 27.10.2023). Oba teksty cytowane są również przez U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 117.

37 L. Wächter, *Der Tod*, s. 59–64. Por. również R.M. Janssen, J.J. Janssen, *Getting old in Ancient Egypt*, London 1996, s. 60–69; L. Störk, 109, 110, 111 – *schön, schöner, am schönsten*, „Göttingen Miscellen” 157 (1997), s. 93–94; J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdział 37–50* (NKB.ST I/3), Częstochowa 2015, s. 558 (odnośnie do wieku Józefa w Rdz 30,22).

38 J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet* (OBO Sonderband) Fribourg, Göttingen 1999, s. 169.

39 Przykłady zob. U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 117–118.

### 3. Śmierć we właściwym czasie

Ten końcowy moment życia, opisywany idiomem „stary i syty dni/życia” i rozumiany jako swoisty ideał, po raz pierwszy pojawia się w tekstach kapłańskich Pięcioksięgu (Rdz 25,8: Abraham; Rdz 35,29: Izaak). Powraca potem także w wypowiedziach Kronikarza (1Krn 23,1<sup>40</sup>; 29,28: Dawid; 2Krn 24,15: kapłan Jojada) oraz autora Księgi Hioba (Hi 42,17: Hiob). Zawsze stosowany jest on wyłącznie do mężczyzn. O kobietach (Rdz 23,2: Sara; 35,19: Rachela; por. też śmierć Debory w Rdz 35,8) pisze się krótko: „umarła” (*mût*). Wybór osób, gdy stosuje się ten zwrot, jest raczej arbitralny, gdyż nie ma podobnej informacji w odniesieniu do trzeciego z patriarchów – Jakuba, a kapłan Jojada poza faktami opisanymi w 2Krn 11–12.23–24 nie odgrywa większej roli w Biblii Hebrajskiej<sup>41</sup>. Uderzający jest wreszcie fakt, że poza Księgą Rodzaju taka idiomatyka pojawia się potem wyłącznie w późnych tekstach, jak Księga Kronik i epilog Księgi Hioba. W tym pierwszym wypadku teksty paralelne z 1–2Krl jej nie znają. Zatem pierwszeństwo we wprowadzeniu tego rodzaju retoryki należy przypisać autorom kapłańskim Pięcioksięgu<sup>42</sup>. Słusznie więc Ute Neumann-Gorsolke<sup>43</sup> uważa, że to teksty kapłańskie powinny stanowić punkt wyjścia w studium nad tymi formułami. Najpełniejszą kapłańską formułę opisu śmierci znajdujemy w Rdz 25,7–11:

Oto są dni lat życia (*w'ēlleh j'mē š'nē ḥajjē*) Abrahama, które przeżył: 175 lat. (w. 7)

I przeminął (*wajjigwa'*), i umarł (*wajjāmāt*) Abraham w dobrym wieku (*b'ēšēbā<sup>h</sup> tōbā<sup>h</sup>*), stary i syty [dni/lat życia] (*zāqēn w'šābēa'*) i połączył się (*wajjē'āsef*) ze swoim ludem/przodkami (*el-'ammājw*). (w. 8)

I pochowali (*wajjiqb<sup>b</sup>rū*) go Izaak i Izmael, jego synowie w grocie Makpela na polu Efronas, syna Sochara Hetyty, które [leży] naprzeciwko Mamre. (w. 9)

Pole, które Abraham kupił od synów Cheta, tam został pochowany Abraham i jego żona Sara. (w. 10)

I było tak, że po śmierci Abrahama Bóg błogosławił Izaaka, jego syna, zaś Izmael zamieszkał przy studni Lachaj Roj. (w. 11) (Rdz 25,7–11)

Opis śmierci Abrahama jest emblematyczny dla kapłańskiego schematu opisującego idealny moment na zakończenie ludzkiego życia. Zawiera on wszystkie najistotniejsze informacje: sędziwy wiek, którego dożył patriarcha: 175 lat (w. 7; por. Rdz 35,28–29;

40 Tylko tu i w 2Krn 24,15 ta idea wyrażona jest za pomocą czasowników; por. U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 119 przypis 45. 2Krn 24,15: kapłan Jojada; Hi 42,17: Hiob.

41 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 119. Brak w przypadku Jakuba jest o tyle zastanawiający, że informacje o śmierci i pogrzebie wszystkich trzech patriarchów mają podobną strukturę; por. E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984, s. 436.

42 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 119 ze wskazaniem na opinie komentatorów odnośnie do takiej klasyfikacji źródłowej Rdz 25,8; 35,29; E. Blum (*Die Komposition*, s. 445) klasyfikuje Rdz 25,9b.10 jako późniejsze od kapłańskiego poszerzenie redakcyjne.

43 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 120.



2Krn 24,15; Hi 42,17; w 1Krn 29,27: mowa jest o latach panowania Dawida); informację o jego śmierci (w. 8a: czasowniki *gw'* [por. Rdz 35,29] i *mwt* [por. Rdz 35,29; 1Krn 29,28; 2Krn 24,15; Hi 42,17]); okoliczności: *b<sup>e</sup>šêbā<sup>h</sup> tōbā<sup>h</sup>* – „w dobrym wieku” (por. Rdz 35,29; 1Krn 23,1), *zāqēn w<sup>e</sup>šābēa'* – „starym i sytym (życia; por. 1Krn 29,28; 2Krn 24,15 – formy czasownikowe; Hi 42,17); ponowioną informację o śmierci: *wajjē'āsef'el-ammājw* – „i połączył się ze swoim ludem/przodkami” (w. 8b; por. 35,29), informacją o jego pochówku: *qbr* (por. Rdz 35,29; 2Krn 24,15) i potomkach zmarłego (por. 1Krn 23,1; 29,28; potem też Rdz 36,37nn; Hi 42,17)<sup>44</sup>.

### 3.1. Wiek

Lata życia mają dla autorów kapłańskich wymiar symboliczny. Po kilkusetletnich „życiorysach” z prehistorii biblijnej (Rdz 5; 11) długość życia stopniowo się zmniejsza (930: Adam → 205: Terach) i po potopie zbliża się do granicy wyznaczonej przez Boga (Rdz 6,3: 120 lat). W przypadku patriarchów (por. Rdz 35,28: Izaak – 147 lat; Rdz 46,28: Jakub – 147 lat; ale Rdz 50,26: Józef: 110 lat) nadal przekracza ona wyznaczony limit, ale też nadal ma to wymiar symboliczny<sup>45</sup>.

Claus Westermann<sup>46</sup> zwrócił uwagę na fakt kumulacji słów opisujących rozciągniętość życia Abrahama (por. krótka informacja w Rdz 35,28: Izaak). Patriarcha przeżył okrągłe 100 lat od momentu wejścia w wieku 75 lat do Kanaanu (por. Rdz 12,4 P). Jak już wspomnieliśmy, realia życia w epoce brązu i żelaza sprawiały jednak, że średnia wieku w tych czasach wynosiła 40 lat, co potwierdzają archeologia i prowadzone w jej ramach badania ludzkich kości<sup>47</sup>. Ideał, jak również wspomniano, to 70–80 lat (Ps 90,10)<sup>48</sup>. Zatem wiek patriarchy ma tu jeszcze posmak mityczny, gdyż nawet gdy mowa będzie o czasach eschatologicznych, to maksymalną granicę ludzkiego życia stanowić będzie 100 lat (por. Iz 65,20). W przypadku Mojżesza (Pwt 34,7) osiągnięcie limitu 120 lat oznaczać będzie nieuniknioną konieczność śmierci mimo dobrego stanu zdrowia („wzrok jego nie był przyćmiony i siły go nie opuściły”). Poza patriarchami „sędziwy wiek” w dniu śmierci przypisuje się jeszcze tylko wspomnianym już

44 Tamże, s. 121.

45 Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43* (NKB.ST I/2), Częstochowa 2014, s. 578.

46 C. Westermann, *Genesis 12–36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn<sup>2</sup>1989, s. 486.

47 H.W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, München<sup>5</sup>1990, s. 177; W. Schottroff, *Alter als soziales Problem in der hebräische Bibel*, [w:] *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie*, red. F. Crüsemann, Ch. Hardmeier, R. Kessler, München 1992, s. 61–77, zwł. 67–68.

48 Por. takie same realia na periodyzujących etapy życia ludzkiego tabliczkach z Tell Sultantepe (późny okres neosyryjski); R. Harris, *Gender and aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and other ancient literature*, Oklahoma 2000, s. 28–31, <https://www.amazon.com/Gender-Aging-Mesopotamia-Gilgamesh-Literature/dp/O806135395?asin=O806135395&revisionId=&format=4&depth=1> (30.10.2023): 70 lat – długie życie (*ūmū arkūtu*); 80 lat – podeszły wiek (*šībūtu*); 90 lat – ekstremalnie długie życie (*litiūtu*).

kapłanowi Jojadzie (130 lat) i Hiobowi (140 lat)<sup>49</sup>. W przypadku królów mowa będzie już tylko o latach ich panowania (1Krn 29,27: Dawid – 40 lat; 1Krl 11,42: Salomon – 40 lat) i w obu wymienionych wypadkach chodzi raczej o symboliczne i okrągłe liczby wyrażające pełnię (por. 40 dni potopu czy 40-dniowy czas pobytu Mojżesza na górze Synaj)<sup>50</sup>.

### 3.2. Informacja o śmierci

Powyższa symbolika jest konstytutywna dla zrozumienia określenia „stary i syty dni/życia” – uważa Ute Neumann-Gorsolke<sup>51</sup>. O ile czasownik *mwt* – „umrzeć” jest bardzo ogólny (Rdz 25,8a.17; 35,29; 49,33), o tyle rdzeń *gw’ qal* „przemijać/ginać<sup>52</sup>” jest już „typowo” kapłańskim określeniem stosowanym na opisanie „dobrej” śmierci. Niekoniecznie jest jednak tak, jak sądzi część egzegetów<sup>53</sup>, że nosi on w sobie konotacje w rodzaju „zdrowy, bez choroby i bólu, w wyniku naturalnej utraty sił”. W opisie potopu (por. Rdz 6,17; 7,21) czy Lb 17,27 okoliczności i paralelne słowa sugerują raczej fakt, że *gw’* wskazuje na gwałtowną śmierć. Podobnie jest w przypadku Księgi Hioba (Hi 3,11 par. *mwt*; 10,18; 13,19; 14,10 par. *mwt*; 27,5; 29,18; 34,15; 36,12)<sup>54</sup>, gdzie czasownik ten pojawia się w kontekście życzenia sobie przedwczesnej śmierci (por. Hi 3,11; 10,18). W pozostałych tekstach (Krn; Hi) stosowane jest najczęściej zwykle *mwt*, co w odniesieniu do dziewięciu przypadków z Hioba, w których pojawia się rdzeń *gw’*, musi zastanawiać. Zastosowanie razem obu tych rdzeni w informacji o śmierci patriarchy Abrahama oraz Izmaela jest więc nietypowe i dla tych tylko przypadków charakterystyczne<sup>55</sup>. Fakt ten nie ma jednak znaczenia dla zrozumienia zwrotu „stary i syty (życiem)”<sup>56</sup>.

To samo dotyczy kolejnego zwrotu: „połączył się/został połączony ze swoim ludem/przodkami” (*wajjē’āsef’el-‘ammājw*; por. 35,29; też 25,17) i podobnego do niego zwrotu „spocząć ze swoimi ojcami” (*wajjiškkab NN ‘im-’ābōtājw*; por. 1Krl 2,10), który stanowi inną formę w przekazaniu informacji o tym, że ktoś zmarł (por. Lb 27,13: zastosowany samodzielnie na opisanie śmierci Mojżesza i Aarona)<sup>57</sup>. W obu tych formułach wyraża się sens pewnego rodzaju „corporate personality”<sup>58</sup>, swoistej idei połączenia „dusz”. W praktyce

49 B. Zimer, *Zahlen, Zahlensymbolik*, [w:] *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, red. M. Fieger, J. Krispenz, J. Lanckau, Darmstadt 2013, s. 462–471.

50 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 122.

51 Tamże.

52 *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, t. 1, Warszawa 2008, s.174 (dalej: KBL).

53 B. Jacob, *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000, s. 538; por. C. Westermann, *Genesis*, s. 486.

54 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 123.

55 E. Blum, *Die Komposition*, s. 436.

56 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 123.

57 E. Blum, *Die Komposition*, s. 436.

58 K. Koch, *qeber*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 492–498, zwł. 493.497.

chodziło jednak przede wszystkim o deklarację, że zmarły odszedł ze świata żywych i przynależy już do minionych pokoleń<sup>59</sup>. W obrębie Pięcioksięgu w taki sposób opisywane jest śmierć patriarchów (Rdz 25,8: Abraham; Rdz 25,17: Izmael; Rdz 35,29: Izaak; Rdz 49,33: Jakub) oraz Aarona (Lb 20,24; por. Pwt 32,50) i Mojżesza (Lb 27,13; Pwt 32,50; por. też Sdz 2,10; 2Krl 22,20)<sup>60</sup>.

Być „połączonym z” wskazuje w tym wypadku na sam fakt śmierci i wejście do wspólnoty zmarłych przodków<sup>61</sup>, którzy mają status centralnych postaci – praojców narodu wybranego. Uderzający jest w tym zwrocie fakt, że rdzeń *šp* występuje w koniugacji nifal. Można go więc rozumieć pasywnie: „zostać połączonym”<sup>62</sup> lub zwrotnie „połączyć się”. W pierwszym wypadku rodzi się pytanie o tych, którzy tego „połączenia” dokonali. W wymienionych powyżej przykładach nie wspomina się jednak podmiotu działającego. Jedynie w 2Krl 22,20 prorokini Chulda, przemawiając „głosem” JHWH, zapowiada: „Ja przyłączę cię do twoich przodków...”. Kontekst tych słów jest mono-teistyczny, więc autor biblijny myśli tu o JHWH jako tym, który daje życie i je potem odbiera (por. Ps 90,3.5.7.9; 104,29; Hi 14,5). Sami przodkowie stanowią uosobienie postaci „dostarczających i symbolizujących tożsamość”<sup>63</sup>. Pochowanie w rodzinnym grobie symbolicznie przypominało, że to oni wzięli ten kraj (ziemię) w posiadanie, a ich potomkowie od pokoleń go po nich dziedziczą<sup>64</sup>. To tożsamościowy fundament, który leży u podstaw tradycji o grobie patriarchów w Makpela – nabytym zgodnie z prawem (por. Rdz 23)<sup>65</sup> załączku Ziemi Obiecanej (Rdz 23,9.17.19; 25,9; 49,30; 50,13). Pochowani w nim przodkowie przynależą do tych, z którymi zmarli „byli łączeni” lub „się łączyli”.

W tekstach dotyczących okresu monarchii znajdujemy często podobną informację o pochówku w grobie ojca lub ojców (*wajjiškkab NN 'im-'ābōtājw*)<sup>66</sup>. Dotyczy to nie tylko królów, ale również wielu innych postaci Starego Testamentu (Sdz 8,32: Gedeon;

59 Tak B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 536.

60 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 123. Szerzej na ten temat A. Krüger, *Auf dem Weg „zu den Vätern”. Zur Tradition der alttestamentlichen Sterbennotizen*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel*, s. 137–150, zwł. 138: tabela.

61 A. Krüger, *Auf dem Weg*, s. 139.

62 Tak A. Krüger, *Auf dem Weg*, s. 139.

63 K. Van der Toorn, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and change in the forms of religious life* (SHCANE 7), Leiden – New York 1996, s. 233.

64 A. Krüger, *Auf dem Weg*, s. 139. K. Van der Toorn, *Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel*, „*Theologische Quartalschrift*” 177 (1997), s. 105–120, zwł. 108.

65 J. Lemański, *Grób jako znak prawa własności ziemi? Rdz 23 i jego przesłanie teologiczne*, „*Roczniki Biblijne*” 1 (2009) 56, s. 127–153.

66 Por. 1Krl 2,10: Dawid; 1Krl 11,43/2Krn 9,31: Salomon; 1Krl 14,20: Jeroboam I; 1Krl 14,31/2Krn 12,16: Roboam; 1Krl 15,8/2Krn 13,23: Abijam; 1Krl 15,24/2Krn 16,13: Asa; 1Krl 16,6: Basza; 1Krl 16,28: Omri; 1Krl 22,40: Achab; 1Krl 22,51/2Krn 21,1: Jozafat; 2Krl 8,24: Joram; 1Krl 10,35: Jehu; 2Krl 13,9: Joachaz; 2Krl 13,13: Joasz; 2Krl 14,29: Jeroboam II; 2Krl 15,7: Azarjasz; 2Krl 15,22: Menachem; 2Krl 15,3/2Krn 27,9: Jotam; 2Krl 16,20/2Krn 28,27: Achaz; 2Krl 20,21/2Krn 32,33: Ezechiasz; 2Krl 21,18/2Krn 33,20: Manasses; 2Krl 24,6: Jojakim; 2Krn 26,23: Ozjasz; por. tabelę w: A. Krüger, *Auf dem Weg*, s. 141–142.

Sdz 16,31: Samson; 2Sm 2,32: Saul; 2Sm 17,23: Achitofel; 2Sm 21,14: Saul i Jonatan; 2Krl 23,20/2Krn 35,24: Jozjasz<sup>67</sup>. Odmowa takiego pochówku w grobie ojca stanowiła karę (1Krl 13,22). Głównie chodzi jednak o stereotypowy zwrot związany z władcami. Różnica pomiędzy nimi i pozostałymi bohaterami wynika z miejsca położenia grobu. W przypadku królów Judy zawsze chodziło o grób w Mieście Dawida. Wyjątek stanowi grób Manasses (,,w ogrodzie swego domu”) i Ozjasz (,,na polu obok grobu królów”). Władcy Izraela chowani byli w Tirsie lub w Samarii. W 2Krl 13,13; 14,16 (Joasz) mamy poszerzoną formułę: ,,w Samarii, razem z królami izraelskimi”, a w drugim wypadku dodatkowe zdanie: ,,a jego syn NN został w jego miejsce królem”. Kim są ojcowie, przy których ,,kładzie się/spoczywa” zmarły władca? Można to wydedukować, porównując sekwencję tej formuły opisu. Dawid spoczął ,,w Mieście Dawida”, a Salomon ,,w mieście swego ojca Dawida”. Kolejni: Roboam, Asa, Jotam, Achaz ,,przy swoich ojcach, w Mieście Dawida, ich ojca” (por. 1Krl 22,51). Chodzi zatem o poprzedników zasiadających na królewskim tronie. W przeciwieństwie do kapłańskiej formuły ,,połączyć się ze swoim ludem/przodkami” nie ma tu dodatkowej informacji, że ktoś ,,umarł”. Królewska formuła miała jednak przede wszystkim na uwadze kwestię legalnego dziedzictwa i następstwa na tronie. Zwrot ,,spoczął ze swymi ojcami” pełnił w niej zatem również rolę informacji o tym, że poprzednik umarł<sup>68</sup>. Poza ,,kronikami królewskimi” zwrot ,,spocząć z ojcami/przodkami” określa bowiem wyraźnie stan bycia zmarłym (1Krl 1,21; 11,22; 2Krl 14,22/2Krn 26,2)<sup>69</sup>. Ponadto można sądzić, co często przyjmuje się we współczesnych badaniach, że deuteronomistyczne założenia teologiczne w tych tekstach mają na uwadze uniknięcie wszelkich rytualnych lub kultowych powiązań ze zmarłymi/przodkami, aby zagwarantować w ten sposób wyłączność czci należnej samemu tylko JHWH<sup>70</sup>.

Poza wspomnianymi formułami ,,połączyć się ze swoim ludem/przodkami” (P) i ,,spocząć ze swymi ojcami” (Dtr) znajdujemy kilka przykładów tzw. formuły mieszanej: ,,połączyć się/zostać połączonym z ojcami” (Sdz 2,10: całe pokolenie; 2Krl 22,20/2Krn 34,28: Jozjasz). W drugim wypadku mamy ciekawy wariant. Podmiotem powodującym takie połączenie jest JHWH. Pojawia się tu ponadto dodatkowa, unikalna formuła: ,,i w pokoju zostaniesz połączony ze swoimi grobami/grobem<sup>71</sup>”. Trudno stwierdzić, dlaczego w obu tych wypadkach autor biblijny złamał tradycyjne schematy. Wypowiedź z Sdz 2,10 uznawana jest często za element redakcji deuteronomistycznej<sup>72</sup>, choć dziś

67 A. Krüger, *Auf dem Weg*, s. 139–140.

68 Tamże, s. 142.

69 Tamże, s. 142–143.

70 Na ten temat zob. J.Ch. Gertz, *Das Zerschneiden des Bandes zwischen den Lebenden und den Toten in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel*, s. 547–563.

71 Na temat wyboru liczba mnoga (BHS) vs. liczba pojedyncza por. M. Cogan, H. Tadmor, *II Kings* (AB 11), New York 1988, s. 284.

72 Tak m.in. U. Becker, *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192), Berlin – New York 1990, s. 72–73; M. Görg, *Richter* (NEB), Würzburg 1993, s. 6.

częściej mówi się o jakimś późniejszym etapie redakcji<sup>73</sup>. Możliwe więc, że mamy tu do czynienia z późnym wariantem (glosa)<sup>74</sup>. W 2Krl 22,20/2Krn 34,28 chodzi o dwie formuły – a nie jedną, jak często przyjmowano w egzegezie, mając na uwadze tragiczną, gwałtowną śmierć króla na polu bitwy (por. 2Krl 23,29–30). Zapowiedź prorocka zatem na pewno nie powinna być rozumiana jako obietnica spokojnej śmierci<sup>75</sup>.

Czy autorzy kapłańscy zasugerowali się tą deuteronomistyczną formułą? Mając na uwadze fakt, że przenieśli oni splendor bycia „imago Dei” z króla na każdego człowieka (por. Rdz 1,26–27)<sup>76</sup>, można sądzić, że również w tym wypadku nastąpiła swoista „rojalizacja” patriarchów i – idąc krok dalej – paradygmatyczna oraz tożsamościowa idealizacja opisu momentu ich śmierci.

### 3.3. Okoliczności śmierci

Wskazania, że śmierć nastąpiła w „dobrym wieku” (Rdz 25,8: *b<sup>e</sup>šēbā<sup>h</sup> tōbā<sup>h</sup>*), kiedy zmarły był „stary i syty [dni/lat życia]” (*zāqēn w<sup>e</sup>šābēa<sup>a</sup>*), składają się na opis okoliczności. Rdzenie *zqn* i *šjbh* wprowadzają nas w obręb danych natury psychologicznej<sup>77</sup>. Drugi z nich oznacza w praktyce wiek, kiedy na głowie pojawiają się szare/siwe włosy (por. Oz 7,9; Prz 16,31; 20,29; Hi 41,24) i człowiek uchodzić zaczyna za osobę w sędziwym wieku (por. 1Krl 14,4; Iz 46,4; Ps 71,18; 95,15; Rt 4,15). W realiach biblijnych zawsze chodzi o mężczyzn (Lb 19,32; Pwt 32,25), a za oznakę starości przyjmuje się siwiznę na ich włosach. To różni *šjbh* od poprzedzającego go słowa *zqn*, które – mimo męskiej etymologii<sup>78</sup> – odnoszone jest również do kobiet<sup>79</sup>.

By dobrze zrozumieć sens zastosowania w opisie śmierci Abrahama rdzenia *šjbh*, musimy najpierw zauważyć, że odsyła on nas do takich odniesień w temacie śmierci, w których postrzegana jest ona w negatywnym kontekście. W konstrukcji z przyrostkiem zaimkowym rdzeń ten personifikuje podeszły wiek, a poprzez połączenie

73 Por. W. Gross, *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009, s. 183. Jako potencjalnie późniejsze „Fort-schreibung” klasyfikuje Sdz 2 również K. Spronk, *Judges* (HCOT), Leuven–Paris–Bristol 2019, s. 86. Według niego (s. 89) zmiana „ojcowie” na „lud/przodkowie” może wynikać w tym wypadku z kontekstu, w którym mowa jest o „Bogu ojców” (Sdz 2,12).

74 Tak w przypadku 2Krl 22 sądzi E. Würthwein, *Die Bücher der Könige. 1Kön17–2Kön25* (ATD 11,2), Göttingen 1984, s. 449 (DtrN).

75 Szerzej o możliwym sposobie interpretacji zob. L.M. Wray Beal, *1&2 Kings* (AOTC), Nottingham 2014, s. 505.

76 Na ten temat por. J. Lemański, *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „*Verbum Vitae*” 39 (2021) 1, s. 101–103.

77 H.-J. Fabry, *šēbā<sup>h</sup>*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 79–85, zwł. 79: ze wskazaniem na starobabilońskie *šibu* – „szary, siwowłosy, stary”; A. Meinhold, *Bewertung und Beginn des Greisenalters*, [w:] *Zur weisheitlichen Sicht des Menschen. Gesammelte Aufsätze* (ABG 2), Leipzig 2002, s. 99–116, zwł. 99.

78 KBL, t. 1, s.265: od *zāqān* – „broda”.

79 H.-J. Fabry, *šēbā<sup>h</sup>*, s. 81.



z *jrđ* hifil – „spowodować zejście”, wskazuje na konkretne miejsce – szeol. Pierwszy przykład negatywnego kontekstu to opowiadanie o Józefie, w którym jest on zastosowany trzy razy. Najpierw gdy wiek siwizny, tj. starość Jakuba, łączony jest z potencjalną śmiercią jego najmłodszego syna Beniamina i mowa jest o zejściu patriarchy do szeolu „w smutku/żalu” (Rdz 42,38; 44,31: *b<sup>e</sup>jāgôn* + podjęcie tego tematu w Rdz 44,29 ze słowem *b<sup>e</sup>rā‘ā<sup>h</sup>* – „w nieszczęściu, złu”) <sup>80</sup>. Chodzi tu wyraźnie o cierpienie natury psychologicznej z powodu domniemanej straty umiłowanego syna, która pozbawiłaby Jakuba spokoju ducha i doprowadziła do smutku/cierpienia w obliczu zbliżającej się śmierci. Drugi przykład dotyczy Dawida, który w swoim „testamencie” (1Krl 2,6.9) zostawionym Salomonowi zawiera polecenie, aby ten nie pozwolił swojemu wrogowi (Joab) zejść do szeolu w sędziwym wieku, lecz krwawo się z nim rozprawił <sup>81</sup>.

W świetle powyższych „negatywnych” przykładów, informacja o „dobrym wieku” (Rdz 25,8; por. jeszcze Rdz 15,15: Abraham <sup>82</sup>; Sdz 8,32: Gedeon; 1Krn 29,28: Dawid) sprawia, że rdzeń *šjbh* nabiera w tekście kapłańskim szczególnych cech. Oznacza śmierć bez cierpienia i trosk lub bez wpływu jakichś gwałtownych przyczyn. To opis śmierci po długim życiu, gdy człowiek stał się siwy, tj. osiągnął sędziwy wiek, a „jego starość nie była zachmurzona nieszczęściem i smutkiem” <sup>83</sup>.

W tekstach egipskich, począwszy od IV dynastii aż po czasy hellenistyczne, mowa jest często o pogrzebie po osiągnięciu „pięknego wieku”, wyproszonego przez człowieka u bóstw <sup>84</sup>. Biblijny zwrot „dobry wiek” zawiera zatem w sobie ważne dane o życiu zmarłego, w tym także o pozostawieniu po sobie potomstwa (por. Rdz 25,1–6; Sdz 8,30–31; Hi 42,14), a w przypadku Dawida oznacza również pozostawienie przez niego królestwa w dobrej kondycji i po uprzednim przygotowaniu warunków pod budowę świątyni (por. 1Krn 23,1). W tekście kapłańskim informacja o „dobrym wieku” pojawia się po słowie *šjbh* i poprzedza zwrot „stary i syty dni/życia” (tak Rdz 25,8; 1Krn 29,28). Jej usytuowanie jest więc zrozumiałe i logiczne. Wskazuje ona bowiem, że moment śmierci nadszedł po udanym życiu i w poczuciu spełnienia się w nim.

„Stary i syty dni/życia” (*zāqēn w<sup>e</sup>šābēa<sup>e</sup> jāmīm*). Jak wspomnieliśmy, *zqn* to ogólnosemicki rdzeń odnoszący się do męskiej brody <sup>85</sup>, który – pomimo tego „męskiego” odniesienia – stosowany jest również jako wskazanie podeszłego wieku kobiety <sup>86</sup>. Podeszły wiek patriarchów, Hioba (140 lat) czy kapłana Jojady (130 lat), potraktować należy jako

80 Na ten temat por. J. Lemański, *Księga Rodzaju rozdziały 37–50*, s. 261.313.

81 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 124.

82 O wpływie Rdz 25,8 na tę wypowiedź por. E. Blum, *Die Komposition*, s. 379.

83 B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 538.

84 Por. teksty przytoczone przez U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 125.

85 J. Conrad, *zāqēn*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, Grand Rapids – Cambridge 1980, s. 122–131, zwł. 122–123.

86 J. Scharbert, *Das Alter und die Alten in der Bibel*, „*Saeculum*” 30 (1979), s. 339.



informacje symboliczne. Bliższy realiów jest wiek Dawida (por. 2Sm 5,4: 70 lat), choć i w tym wypadku okrągła liczba wydaje się mieć również symboliczne znaczenie (30 + 40). W zwrocie *šb'* (*jāmîm*) (w 1Krn 23,1; 2Krn 24,15: ta sama myśl wyrażona jest z pomocą czasowników) pierwszy rdzeń oznacza „być sytym”, „sytość” lub „syty”. Statystycznie najczęściej (97 razy) stosowany jest on jako czasownik, rzadziej występuje natomiast w pozostałych dwóch znaczeniach (16 razy: rzeczownik; 10 razy: przymiotnik). Kontekst stanowi w jego przypadku zwykle sytuacja nasycenia po odczuciu głodu. Wtedy pojawia się on też często razem z rdzeniem *'kl* – „jeść”<sup>87</sup>.

Sycenie to cecha często przypisywana JHWH jako Stwórcy (por. Ps 104,13.16.28) i wyraz Jego zbawczego działania (por. Wj 16,8.12). Brak sytości wskazuje na Jego karę (por. Oz 4,10). Częstotliwość zastosowania tego rdzenia w Księdze Przysłów, psalmach czy Księdze Powtórzonego Prawa pokazuje, że wachlarz jego odcieni znaczeniowych jest jednak o wiele bogatszy. Może się bowiem odnosić również do bogactw materialnych, np. do pieniędzy (por. Koh 5,9), jak również abstrakcyjnych ludzkich doświadczeń, np. szyderstwa (por. Ps 123,3–4) lub cierpienia (por. Ps 88,4)<sup>88</sup>. Rdzeń ten wyraża zatem szeroko rozumiany sens „być czymś nasyconym” w takim stopniu, aby już więcej tego czegoś nie pragnąć (por. Prz 25,16–17; Iz 1,11–12) lub mieć tego czegoś dość (por. Prz 27,20; Koh 1,8)<sup>89</sup>. Jak w tym szerokim jego zastosowaniu zrozumieć zatem zwrot „być sytym dni/życia”? Znaczenie przymiotnika „syty” w pierwotnym wydaniu słownika Geseniusa dzielone jest na sens „dobry” i „zły”. Rdz 25,8 przypisywane jest w nim do sensu „złego”<sup>90</sup>. Wynika to z interpretacji, w której zakłada się „zmęczenie długim życiem” ludzi w podeszłym wieku (por. Koh 12). Jednak takiemu rozumieniu przeczy analizowany już zwrot „w dobrym wieku” (Rdz 25,8; 1Krn 29,28). Pod uwagę trzeba też wziąć pozytywną treść Ps 91, w którym ten zwrot również się pojawia (Ps 91,16). Nie o zmęczeniu życiem jest tam mowa, ale o usatysfakcjonowaniu nim w poczuciu opieki ze strony JHWH (por. Ps 91,1–2.3–13). Potwierdza to potem także stylizowana na mowę Boga końcowa część psalmu<sup>91</sup>:

Będzie Mnie wzywał, a Ja go wysłucham,  
wyzwolę go i chwałą obdarzę.  
Nasycę go długimi dnami/życiem  
i ukazę mu moje zbawienie (Ps 91,15–16)<sup>92</sup>.

87 G. Warmuth, *šāba'*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 19–31; G. Gerleman, „*šāba'* sich sättigen”, [w:] *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2, Gütersloh 1976; <sup>4</sup>1993, s. 819–821.

88 G. Warmuth, *šāba'*, s. 23.26.

89 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 126.

90 W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg <sup>17</sup>1962, s. 778. Inaczej (pozytywny sens) w *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, red. F. Brown, Peabody 1906 (reprint <sup>4</sup>1999), s. 960.

91 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 127.

92 Por. komentarz F.-L. Hossfeld, E. Zenger, *Psalmen 51–100*, s. 624.

Sytość życia oznacza w tym wypadku zbawcze działanie Boga na rzecz wzywającego Jego pomocy oranta, a nie jego zmęczenie trudami codziennej egzystencji (por. Hi 42,16–17; 1Krn 29,28). Chodzi, obok wydłużenia tego życia i liczego potomstwa<sup>93</sup>, o jeden z fundamentalnych elementów Bożego błogosławieństwa<sup>94</sup>. Podobną koncepcję znajdujemy również poza tekstami biblijnymi. W inskrypcji z Nereb w Syrii czytamy następujące słowa kapłana Si'gabbar<sup>95</sup>:

Z powodu mojej sprawiedliwości przed nim, on (tj. bóg) zapewni mi dobre imię i wydłuży moje dni (...)  
W dniu mojej śmierci, usta me nie zostały zamknięte dla słów  
i moimi oczami oglądałem potomstwo z czwartego pokolenia.

Z kolei w neoasyryjskiej inskrypcji z Charanu znajdujemy słowa Adad-guppi, sędziwej matki Nabonidesa<sup>96</sup>:

Dzieci moich dzieci-dzieci-dzieci aż do pochodzących ode mnie czterech pokoleń, widziałam zdrowymi, pełnymi życia i sytych życiem (*áš-ba-a lit-tu-tu*). Šin, królu bogów, doglądałeś mnie dla zdrowia a moje dni uczyniłeś długimi (*u<sub>4</sub>-mi-iá tu-ri-ki*).

Sytość życia oznacza tu oglądanie kilka pokoleń – dzieci, wnuków i prawnuków – cieszących się dobrym zdrowiem. Prośba o długie życie i liczne potomstwo wraz z myślą o nasyceniu życiem pojawia się również w inskrypcji Asarhaddona<sup>97</sup>:

Obym osiągnął wiek siwizny (*šibu-tu*), zyskał potomstwo nasycił się bogatym życiem (*la-le-e balâti lu-uš-bi*), (...) chciałybym otrzymać liczne potomstwo (...).

W tym wypadku zwrot „bogate życie” znajduje dobrą paralelę w Księdze Hioba, gdzie wyraźnie chodzi o bogactwo materialne, które Hiob na końcu otrzymuje w podwójnej ilości (por. Hi 1,2–3; 42,12). Sytość życia oznacza tu więc wolność od trosk materialnych. Ten materialny aspekt powiązany z długością życia widoczny jest również w 1Krn 29,28. Dawid jest tu nie tylko opisany jako „syty dni”, ale też „syty bogactwa i chwały”. W ten sposób Kronikarz postrzega króla Dawida w tej samej perspektywie, jak postrzega się patriarchów: Abrahama (Rdz 25,8) i Izaaka (Rdz 35,29), a potem też Gedeona (Sdz 8,32) i Hioba (Hi 42,17). Bogactwo i chwała to elementy składowe błogosławieństwa udzielonego potem także Salomonowi (1Krl 3,13–14). Dla Kronikarza

93 W przypadku Hioba, gdy mowa jest o czterech pokoleniach potomków oglądanych przez niego, rzecz nie idzie o przedstawienie czteropokoleniowej rodziny, lecz o ilustrację długości jego życia. Por. A. Malamat, *Longevity*, s. 216–217.

94 L. Wächter, *Der Tod*, s. 65.

95 Cyt. za A. Malamat, *Longevity*, s. 216 (tłumaczenie własne).

96 Cyt. za K. Liess, *Sättigung mit langem Leben. Vergänglichkeit, Lebenszeit und Alter in den Psalmen 90–92*, [w:] *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Ps 8,5). Aspekte einer theologische Anthropologie*. FS B. Janowski, red. M. Bauks, K. Liess, P. Riede, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 329–343, zwł. 335.

97 Cyt. za U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 128.

„bogactwo i chwała” służą wskazaniu tego, czy król oceniany był jako dobry lub zły<sup>98</sup>. W przypadku Dawida stanowią dodatkowo potwierdzenie, że Dawid miał status błogosławionego<sup>99</sup>. Ten materialny aspekt sytości nie oznacza więc tylko podeszłego wieku, lecz wyraża również ideę zbawienia. To bowiem nie tylko samo długie życie czy liczne potomstwo, lecz także satysfakcja ze zdobytych bogactw decyduje o poczuciu sytości życia (por. Koh 6,3)<sup>100</sup>.

Formuła „stary i syty dni/życia” zawiera zatem w sobie pozytywne konotacje. Nie wyraża zmęczenia życiem, lecz poczucie spełnienia się w nim, osiągnięcia tego wszystkiego, co w retrospekcyjnym spojrzeniu na nie pozwala czuć się nim usatysfakcjonowanym. Resumując, chodzi o to, „że bardzo stara osoba (w *sb'* porównanie nasuwa się samo: jak po posiłku) żegna się życiem (lub jedzeniem) bez zmęczenia, ale także bez tęsknoty za życiem (lub jedzeniem; *sb'* wyraża całkowite zadowolenie, a nie zmęczenie)”<sup>101</sup>. Te aspekty odnajdujemy również w objawieniu sennym egipskiej bogini Hathor:

Ty zapewnisz mi starość, to bym bezpiecznie odpoczywał,  
dzięki temu będę syty życiem, moje oczy widzą i wszystkie me członki są całe<sup>102</sup>.

W tym wypadku „sytość życiem” oznacza odpoczynek w grobie. W tekstach biblijnych, nawet jeśli nie we wszystkie analizowane przykłady zawierają informację o pochówku (Rdz 25,9–10; 35,29; 1Krn 24,15), to tam, gdzie jest o nim mowa, informacja ta sensownie uzupełnia całość wypowiedzi.

### 3.4. Pochówek

Brak pochówku (por. Koh 6,3) to znak złego losu i powód do wstydu (por. Jr 22,19), wręcz kara boska (por. Jr 16,6)<sup>103</sup>. Informacja o pochówku w grobie ojca podkreślała zatem znaczenie danej osoby, przypisywaną jej chwałę i tym samym wyrażała też jej pozytywną ocenę ze strony potomnych (autorów biblijnych). Pochówek w grobie ojca postrzegany był często jako nagroda za wierność wobec Boga (por. 2Krl 22,20). Wspomnienie o nim (Rdz 25,9–10; 35,29; 2Krn 24,15) podkreśla zatem fakt, że zmarły miał chwalebne życie i dodatkowo akcentuje właściwą intencję zwrotu „stary i syty dni/życia”<sup>104</sup>. W Rdz 25; 35 (P) uwydatnia się ponadto fakt, że patriarchowie spoczęli we wspólnym grobie w Makpela koło Hebronu. To miejsce nabyte przez Abrahama, w którym pochowano (por. Rdz 23) wszystkich trzech praojców narodu wybranego (w przypadku Izaaka mowa jest o tym

98 S. Japhet, *1 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2002, s. 462.

99 G.N. Knoppers, *1Chronicles 10–29* (AB 12A), New York 2004, s. 958.

100 Th. Krüger, *Kohelet*, s. 236.

101 G. Warmuth, *šāba'*, s. 29.

102 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 129 (za J. Assmann).

103 R. Wenning, *Bestattung*, s. 1365; tenże, „*...und begraben ihn*”, s. 11–12.

104 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 130.

dopiero w Rdz 49,31) oraz ich żony (Sara, Rebeka, Lea; por. Rdz 35,19: Rachela spoczęła „przy drodze do Efrata, tj. Betlejem”), a pochówku dokonali ich (główni) potomkowie. W przypadku pierwszego z patriarchów szczególnego znaczenia nabiera fakt, że nad grobem ojca stanęli razem Izaak i Izmael (por. Rdz 21,20–21: Izmael po wygnaniu mieszkał na pustyni Paran), co dodatkowo podkreśla godność zmarłego<sup>105</sup>. Obecność obu pierwszych synów patriarchy to obraz swoistego pojednania braci, który w inny jeszcze sposób uwydatnia aspekt udanego i owocnego życia Abrahama.

Ilustratywny jest tu też sposób, w jaki Kronikarz opisuje później śmierć i pogrzeb kapłana Jojady:

I zestarzał się Jojada i zmarł sytym życia, mając 130 lat.

Został pogrzebany w Mieście Dawida razem z królami, gdyż dobrze czynił w Izraelu względem Boga oraz względem Jego świątyni (2Krn 24,15–16).

W tym opisie zwraca uwagę nie tylko zaawansowany wiek (niezwykły w kontekście kronikarskim), ale i różnica w ocenie dokonań Jojady w stosunku do relacji deuteronomistycznej z 2Krl 12,3.8–10<sup>106</sup>. Dodatkowa informacja o jego pochówku w Mieście Dawida, obok królów, nigdzie więcej nie pojawia się w odniesieniu do kogoś, kto nie był królem. W ocenie Kronikarza życiowa postawa i zasługi Jojady (por. w. 16) pozwalały jednak na taki wyjątkowy i ekskluzywny pogrzeb. Informacja ta pełni tu zatem podobną funkcję, jak w opisach kapłańskich – uwydatnia wyjątkowość i chwałę należną zmarłemu, który umarł „sytym dni/życia”. Podobnie, mimo zdrady wobec Dawida i samobójczej śmierci, mówi się o pochówku Achitofela (2Sm 17,23: „pochowano go w grobie jego ojca”). W tym wypadku, pomimo tragizmu tej postaci, autor biblijny wyraża tą informacją swój szacunek wobec niego<sup>107</sup>.

### 3.5. Potomstwo

Temat potomstwa ma swoje naturalne osadzenie w informacjach o śmierci ojca. W przypadku królów – jak już zauważyliśmy – to kwestia legalnej sukcesji na tronie (por. 2Krl 12,22). W kontekście interesujących nas tekstów kapłańskich (zwł. Rdz 25,8) na potomstwo patrzy się jednak przede wszystkim z punktu widzenia dokonań i życia ojca. Z jednej strony w ten sposób akcentuje się jego spełnione życie (por. Hi 42,17), a z drugiej – nie wprost – implikuje się tą informacją błogosławieństwo, które obejmuje nie tylko wybranego Izaaka, ale i niewybranego Izmaela (tak Rdz 25,11; por. 25,12–18)<sup>108</sup>. Ten aspekt błogosławieństwa widoczny jest również w informacji o sukcesji Salomona (por. 1Krn 23,1 i 29,28), gdzie śmierć Dawida ocenić można jako śmierć kogoś „sytego dni/

105 B. Jacob, *Das Buch Genesis*, s. 536.

106 Por. S. Japhet, *2 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 295–302.

107 J. Dietrich, *Der Tod*, s. 179–181.

108 Podobną funkcję pełni obecność Ezawa podczas pochówku Izaaka (Rdz 35,29 + genealogia w Rdz 36).

życia”, gdyż jego „dzieło życia” przejął i kontynuował jego potomek<sup>109</sup>. Ta myśl zostanie rozwinięta narracyjnie w 2 Krn 24, gdzie Duch Boży spocznie na Zachariaszu, synu Jojady (por. 2Krn 24,20a), który za krytykę odstępstwa króla i ludu od świątyni został zamordowany (por. 2Krn 24,20b–22). Wzmianka o potomstwie wskazuje więc na to, że życie ojca oceniać należy jako spełnione, a jego śmierć nastąpiła we właściwym czasie i nie odszedł z tego świata przedwcześnie.

## Podsumowanie

Formuła „(i umarł) sytym dni/życiem” wskazuje na śmierć, która przyszła w naturalny sposób, a zmarły pożegnał się z życiem w poczuciu spełnienia. Metaforyczne wypowiedzi o „nasyceń” pozwalają widzieć w niej pozytywny sens, końcowy owoc błogosławieństwa otrzymanego od Boga w życiu doczesnym<sup>110</sup>. Formuła ta zawiera w sobie zatem wyraźny kontrast wobec obaw przed przedwczesną śmiercią, wyraża „pełne wykorzystanie życia” i brak dalszych oczekiwań z nim związanych<sup>111</sup>. Ta „sytość dni” łączy się z „zaawansowanym wiekiem”, który oznacza osiągnięcie pełnego i naturalnie ograniczonego maksymalnego czasu życia (por. Ps 90,10), choć w przypadku patriarchów wyższa liczba przeżytych lat ma jeszcze wymiar symboliczny. Długie życie podkreśla znaczenie danej osoby i okazywaną jej przychylność ze strony Boga (por. Ps 91,16; konkretne odniesienie w 2Krn 24,15: Jojada). Bycie sytym życiem stanowi więc dar Boga, jest wyrazem Jego błogosławieństwa i opieki. W praktyce przejawia się to także w licznym potomstwie (por. Hi 42,17) i materialnym dobrobycie (Hi 42,12–13.16–17; 1Krn 29,28), a więc życiu pozbawionym zbytnich trosk, zwieńczonym śmiercią w „pokoju” oraz godnym pochówkiem.

Istotnym uzupełnieniem tego podsumowania jest informacja o potomstwie kontynuującym dzieło ojca (1Krn 23,1; 29,28 vs. 1Krl 3,13; por. Rdz 25,11) i cieszącym się dalej Bożym błogosławieństwem (wyrażają to genealogie, także tych, którzy nie należą do wybranych; por. Rdz 25,12–17; 36; 37,2). W kontekście braku nadziei na dalsze życie po śmierci (do końca II wieku przed Chr. spodziewana była jedynie egzystencja „cieni” w szeolu) śmierć w „dobrym wieku” oznaczała dar, jaki JHWH ofiarowuje tylko pobożnym i wiernym mu ludziom (Ps 91,16; por. Syr 41,3). W deklaracji, że zmarli „łączą się/spoczywają ze swoim ludem/przodkami/ojcami” zawarta była przed wygnaniem babilońskim jedynie informacja o tym, że ktoś umarł, oraz idea przejścia od jednego pokolenia do drugiego (deuteronomistyczna formuła: „spocząć ze swymi ojcami”). W tekstach kapłańskich,

---

109 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 131.

110 G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis* (ATD 2/4, Göttingen<sup>11</sup>1981, s. 210.

111 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 132.

z końcowego okresu wygnania i po nim (formuła: „złączyć się/zjednoczyć się ze swoim ludem”), motyw ten stał się prototypem wypełnienia Boskich obietnic, a długie i udane życie przodków było znakiem nadziei dla późniejszych pokoleń (niem. *Hoffnungsträger*)<sup>112</sup>. Ten sposób wypowiedzi ponad sto lat później podejmują również autorzy Księgi Kronik. Traktując stosunek do świątyni jako punkt odniesienia do oceny poszczególnych osób, wskazują oni z pomocą tych samych formuł na inne niż patriarchowie wzorcowe postaci, jak Dawid czy kapłan Jojada.

## Bibliografia

- Albertz R., *Jahwe allein. Israels Weg zum Monotheismus und dessen theologische Bedeutung*, [w:] *Geschichte und Theologie. Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels* (BZAW 236), Berlin 2003, s. 359–382.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Assmann J., *Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet* (OBO Sonderband), Fribourg, Göttingen<sup>2</sup>1999.
- Becker U., *Richterzeit und Königtum. Redaktionsgeschichtliche Studien zum Richterbuch* (BZAW 192), Berlin – New York 1990.
- Berlejung A., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Israeliten. Ein ausgewählter Aspekt zu einer Metapher im Spannungsfeld von Leben und Tod*, [w:] *Die biblische Weltbild und seine altorientalischen Kontexte*, red. B. Janowski, B. Ego (FAT 32), Tübingen: 2001, s. 465–502.
- Black J., Green A., *Słownik mitologii Mezopotamii*, tłum. Andrzej Reiche, Katowice 1998.
- Blischke M.V., *Die Eschatologie in der Sapientia Salomonis* (FAT. 2 Reihe 26), Tübingen 2007.
- Blum E., *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchen-Vluyn 1984.
- Brunner H., *Die Weisheitsbücher der Ägypter. Lehre für das Leben*, Düsseldorf–Zürich<sup>2</sup>1998.
- Brzegowy T., *Księga Izajasza rozdziały 13–39* (NKB.ST XXII/2), Częstochowa 2014.
- Cogan M., Tadmor H., *II Kings* (AB 11), New York 1988.
- Conrad J., *zāqēn*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 4, Grand Rapids 1980, s. 122–131.
- Dietrich J., *Der Tod von eigenen Hand im Alten Testament und Alten Orient. Eskapistische, aggressive und oblativ Selbsttötungen*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 177–198.
- Fabry H.-J., *šēbā<sup>h</sup>*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, Grand Rapids 2004, s. 79–85.
- Gerleman G., *šāba' sich sättigen*, [w:] *Theologische Handwörterbuch zum Alten Testament*, red. E. Jenni, C. Westermann, t. 2, Gütersloh 1976;<sup>4</sup>1993, s. 819–821.
- Gertz J.Chr., *Das Zerschneiden des Bandes zwischen den Lebenden und den Toten in der deuteronomisch-deuteronomistischen Literatur*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 547–563.
- Gese H., *Der Tod im Alten Testament*, [w:] *Zur biblische Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, Tübingen 1989, s. 31–54.
- Gesenius' Hebrew Grammar*, red. E. Kautzsch, A.E. Cowley, Oxford 1910 reprint.

---

112 U. Neumann-Gorsolke, „*Alt und lebensatt...*”, s. 133.



- Gesenius' Wilhelm, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, Berlin–Göttingen–Heidelberg<sup>17</sup>1962.
- Görg M., *Richter* (NEB), Würzburg 1993.
- Gross W., *Richter* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2009.
- Harris R., *Gender and aging in Mesopotamia. The Gilgamesh Epic and other ancient literature*, Oklahoma 2000, s. 28–31, <https://www.amazon.com/Gender-Aging-Mesopotamia-Gilgamesh-Literature/dp/0806135395?asin=0806135395&revisionId=&format=4&depth=1> (30.10.2023).
- Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia); Prace i dni; Tarcza*, oprac. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 51–100* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2000.
- Hossfeld F.-L., Zenger E., *Psalmen 101–150* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2008.
- Jacob B., *Das Buch Genesis*, Stuttgart 2000.
- Janowski B., *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, Neukirchen-Vluyn 2003, [https://www.academia.edu/38977922/Konfliktgespr\\_ache\\_mit\\_Gott\\_Eine\\_Anthropologie\\_der\\_Psalmen\\_G\\_ottingen\\_5\\_Auflage\\_2019](https://www.academia.edu/38977922/Konfliktgespr_ache_mit_Gott_Eine_Anthropologie_der_Psalmen_G_ottingen_5_Auflage_2019) (dostęp 24.10.2023).
- Japhet S., *1 Chronik* (HThKAT, Freiburg–Basel–Wien 2002).
- Japhet S., *2 Chronik* (HThKAT), Freiburg–Basel–Wien 2003.
- Johnston Ph.S., *Cienie szeolu. Śmierć i zaświaty w biblijnej tradycji żydowskiej*, tłum. P. Sajdek, Kraków 2010.
- Knoppers G.N., *1 Chronicles 10–29* (AB 12A), New York 2004.
- Koch K., *qeber*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 12, Grand Rapids – Cambridge 2003, s. 492–498.
- Krüger Th., *Kohelet (Prediger)* (BK XIX Sonderband), Neukirchen-Vluyn 2000.
- Krüger A., *Auf dem Weg „zu den Vätern”. Zur Tradition der alttestamentlichen Sterbennotizen*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 137–150.
- Lang B., *Die Jahwe-allein-Bewegung. Neue Erwägungen über die Anfänge des biblischen Monotheismus*, [w:] *Der eine Gott und die Götter. Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, red. M. Oeming, B.K. Schmid (ATHANT 82), Zürich 2003, s. 97–110.
- Lemański J., „Sprawisz, abym ożył!” (Ps 71,20b). *Źródła nadziei na zmartwychwstanie w Starym Testamencie* (RiS 532), Szczecin 2004.
- Lemański J., *Grób jako znak prawa własności ziemi? Rdz 23 i jego przesłanie teologiczne*, „Roczniki Biblijne” 1 (2009) 56, s. 127–153.
- Lemański J., *Hebrajski szeol na tle wyobrażeń eschatologicznych sąsiednich kultur*, „Scripta Biblica et Orientalia” 3 (2011), s. 67–97.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 11,27–36,43* (NKB.ST I/2), Częstochowa: 2014.
- Lemański J., *Księga Rodzaju rozdziały 37–50* (NKB.ST I/3), Częstochowa 2015.
- Lemański J., *Człowiek jako mężczyzna i kobieta. Fundamenty antropologii biblijnej, ich źródła i konsekwencje*, „Verbum Vitae” 39 (2021) 1, s. 97–118.
- Lemański J., *Stosunek do samobójstwa w wypowiedziach autorów biblijnych i ich kontekst narratywno-kulturowy*, „Collectanea Theologica” 1 (2024), s. 5–42.
- Leuenberger M., *Segen und Segentheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologischeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (ATHANT 90), Zürich 2008, [https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger\\_003.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://publikationen.unituebingen.de/xmlui/bitstream/handle/10900/93239/Leuenberger_003.pdf?sequence=1&isAllowed=y) (21.10.2023).

- Leuenberger M., *Das Problem des vorzeitigen Todes in der israelitischen Religions- und Theologiegeschichte*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 151–176.
- Janssen R.M., Janssen J.J., *Getting old in Ancient Egypt*, London 1996.
- Liess K., *Tod II: Tod und Totenreich im Alten Testament*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 8, red. H.D. Betz i in., Tübingen 2008, s. 429–431.
- Liess K., *Sättigung mit langem Leben. Vergänglichkeit, Lebenszeit und Alter in den Psalmen 90–92*, [w:] *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Ps 8,5). Aspekte einer theologische Anthropologie. FS B. Janowski*, red. M. Bauks, K. Liess, P. Riede, Neukirchen-Vluyn 2008, s. 329–343.
- Liess K., *Tod*, [w:] *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, red. M. Fieger, J. Krispenz, J. Lanckau, Darmstadt 2013, s. 397–402.
- Malamat A., *Longevity: Biblical concepts and some ancient Near Eastern parallels*, „Archiv für Orientforschung. Beihefte” 19 (1982), s. 215–224.
- Meinhold A., *Bewertung und Beginn des Greisenalters*, [w:] *Zur weisheitlichen Sicht des Menschen. Gesammelte Aufsätze (ABG 2)*, Leipzig 2002, s. 99–116.
- Neumann-Gorsolke U., „*Alt und lebensatt...*” – *der Tod zur rechten Zeit*, [w:] *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt*, red. A. Berlejung, B. Janowski (FAT 64), Tübingen 2009, s. 111–136.
- Rad G. von, *Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2/4)*, Göttingen <sup>11</sup>1981.
- Riterer F.V., *Deutung und Wertung des Todes durch Ben Sira*, [w:] *Die alttestamentliche Botschaft als Wegweisung. Festschrift für Heinz Reinelt*, red. J. Zmijewski, Stuttgart: 1990, s. 203–236.
- Ross A.P., *A Commentary on the Book of Psalms. Volume 2 (42–89) (KEL)*, Grand Rapids 2013.
- Sauer G., *Jesus Sirach/Ben Sira (ATD Apokryphen I)*, Göttingen 2000.
- Scharbert J., *Das Alter und die Alten in der Bibel*, „Saeculum” 30 (1979), s. 338–354.
- Schottroff W., *Alter als soziales Problem in der hebräische Bibel*, [w:] *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie. FS H.W. Wolff*, red. F. Crüsemann, Ch. Hardmeier, R. Kessler, München 1992, s. 61–77.
- Schwiencorsth-Schönberger L., *Kohelet (HThKAT)*, Freiburg–Basel–Wien 2004.
- Spronk K., *Judges (HCOT)*, Leuven–Paris–Bristol 2019.
- Störk L., 109, 110, 111 – *schön, schöner, am schönsten*, „Göttingen Miscellen” 157 (1997), s. 93–94.
- Streck M., *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's (VAB 7.2)*, Leipzig 1916; reprint Berlin–Boston 2021, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783112540923/html?lang=de> (27.10.2023).
- The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, red. F. Brown, Peabody 1906; reprint <sup>4</sup>1999.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G.J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry, t. 1–14, Grand Rapids–Cambridge 1978–2006.
- Toorn K. Van der, *Family religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and change in the forms of religious life (SHCANE 7)*, Leiden – New York 1996.
- Toorn K. Van der, *Ein verborgenes Erbe: Totenkult im frühen Israel*, „Theologische Quartalschrift” 177 (1997), s. 105–120.
- Wächter L., *Der Tod im Alten Testament (AzTh 11/8)*, Stuttgart 1967.
- Warmuth G., *šāba'*, [w:] *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 19–31.
- Wenning R., *Bestattung III. Altes Testament*, [w:] *Religion in Geschichte und Gegenwart*, red. H.D. Betz i in., Tübingen 1998, s.1365.
- Wenning R., „*...und begruben ihn im Grab seines Vaters*”. *Zur Bedeutung von Bestattungen im Alten Israel*, „Bibel und Kirche” 61 (2006), s. 8–15.

- Westermann C., *Genesis 12–36* (BK I/2), Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1989.
- Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, red. L. Koehler, W. Baumgartner, J.J. Stamm, t. 1–2, Warszawa 2008.
- Wildberger H., *Jesaja. Kapitel 28–39* (BK X.3), Neukirchen-Vluyn 1982.
- Wolff H.W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München <sup>5</sup>1990.
- Wray Beal L.M., *1&2 Kings* (AOTC), Nottingham 2014.
- Würthwein E., *Die Bücher der Könige. 1Kön 17–2Kön25* (ATD 11,2), Göttingen 1984.
- Zimer B., *Zahlen, Zahlensymbolik*, [w:] *Wörterbuch alttestamentlicher Motive*, red. M. Fieger, J. Krispenz, J. Lanckau, Darmstadt 2013, s. 462–471.

#### CYTOWANIE

- J. Lemański, *Starotestamentalny ideał: śmierć w „dobrym wieku”, we właściwym czasie i okolicznościach*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 165–189, DOI: 10.18276/sp.2024.34-11.



## Dariusz Mazurkiewicz

Uniwersytet Szczeciński  
dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-3779-5025

# Poszanowanie wolności religijnej w prawodawstwie kościelnym

### STRESZCZENIE

900-lecie chrztu Pomorza i zachowane relacje dotyczące misji św. Ottona z Bambergu skłaniają do wniosku, że przyjęcie chrześcijaństwa przez pogan było przede wszystkim wynikiem uwiedzenia prawdą Ewangelii, jednak nie bez znaczenia pozostał wpływ władzy świeckiej, która zabezpieczała misję biskupa. W konsekwencji rodzi się pytanie, czy ustawodawca kościelny dopuszcza przy dziele ewangelizacji stosowanie metod zawierających elementy przymusu lub choćby presji zwiększającej skuteczność głoszenia Słowa Bożego. Odpowiedź na to pytanie była różna w zależności od okresu w historii Kościoła i społeczności ludzkich. Co prawda władza kościelna starała się pamiętać o stylu Chrystusa, który jedynie zaprasza do przyjaźni ze sobą, jednak upodabniając się niejednokrotnie do władzy państwowej, dla której stosowanie przymusu bywa sposobem realizacji władzy, niekiedy wprowadzała przepisy dopuszczające przynaglanie do przyjęcia wiary. Nie wolno jednak, z dzisiejszego punktu widzenia, jednoznacznie negatywnie oceniać takiego ustawodawstwa. Było ono bowiem niejako odbiciem sposobu myślenia ówczesnych władców świeckich, dla których stosowanie form przymusu było częstym sposobem narzucania swojej woli. XX-wieczna koncepcja praw człowieka pozwoliła jednak na nowo odkryć piękno Ewangelii, która nie narzuca się inaczej, jak tylko siłą samej prawdy. Ta idea znalazła swoje miejsce najpierw w nauczaniu ojców Soboru Watykańskiego II, a następnie w Kodeksie Prawa Kanonicznego, w którym w kan. 748 § 2 prawodawca normuje: „Nigdy i nikomu nie wolno zmuszać żadnego człowieka do przyjęcia wiary katolickiej wbrew jego własnemu sumieniu”. W konsekwencji nakazuje również poszanowanie wolności religijnej przy udzielaniu sakramentów oraz zobowiązuje biskupów i misjonarzy do powstrzymywania się od wszelkich form przymusu przy głoszeniu Ewangelii. Należy zatem zauważyć, że aktualne prawodawstwo kościelne bardziej niż w poprzednich wiekach akcentuje wolność człowieka w przyjmowaniu wiary.

### SŁOWA KLUCZOWE

św. Otton z Bambergu, chrzest Pomorza, ewangelizacja, wolność religijna, prawo kanoniczne

## Respect for religious freedom in church legislation

### ABSTRACT

The 900th anniversary of the baptism of Pomerania and preserved accounts of the mission of St. Otto of Bamberg lead to the conclusion that the adoption of Christianity by the pagans was primarily the result of seduction by the truth of the Gospel, but the influence of secular power, which secured the mission of the missionary bishop, was also significant. Consequently, the question arises whether the church legislator allows the use of methods in the work of evangelization that contain elements of coercion or even pressure that increase the effectiveness of preaching the Word of God. The answer to this question varied depending on the period in the history of the Church and human societies. It is true that the church authorities tried to remember the style of Christ, who only invites people to friendship with himself, but, often resembling the state authorities, for which the use of coercion is a way of exercising power, sometimes the church legislator introduced regulations allowing for people to be forced to accept the faith. However, from today's point of view, such legislation cannot be clearly assessed negatively. It was, in a way, a reflection of the way of thinking of the secular rulers of that time, for whom the use of forms of coercion was a common way of imposing their will. The 20th century concept of human rights, however, allowed us to rediscover the beauty of the Gospel, which imposes itself only by the force of truth itself. This idea found its place first in the teaching of the fathers of the Second Vatican Council, and then in the Code of Canon Law, where in can. 748 § 2, the legislator regulates that "Never and no one may force any person to accept the Catholic faith against his or her own conscience." Consequently, it also requires respect for religious freedom when administering sacraments and obliges bishops and missionaries to refrain from all forms of coercion when preaching the Gospel. It should therefore be noted that current church legislation emphasizes human freedom in accepting faith more than in previous centuries.

### KEYWORDS

Saint Otto of Bamberg, baptism of Pomerania, evangelization, religious freedom, canon law

## Wprowadzenie

Relacja historyczna dotycząca misji św. Ottona z Bambergu może we współczesnych czytelnikach budzić nieskrywane zdziwienie. Oto bowiem głoszenie Ewangelii dokonuje się nie tylko w mocy Bożego Słowa, ale również z pomocą zbrojnego ramienia władzy świeckiej. Opis wojska towarzyszącego Ottonowi może prowadzić do wniosku, że biskup zaufał nie tylko Bogu, ale wspierał się również środkami bogatymi, przy czym trudno orzec, które wsparcie było dla niego ważniejsze. W tym kontekście rodzą się również pytania o dobrowolność przyjmowania nowej religii przez mieszkańców Pomorza. Czy zdecydowali się na chrzest dzięki doświadczeniu piękna Ewangelii i mocy znaków towarzyszących jej głoszeniu, czy też, czując na sobie wzrok uzbrojonego rycerstwa, woleli nie sprawdzać na własnej skórze siły ich działania i bojąc się kary ze strony władcy, raczej dali się ochrzcić, niż próbować buntu? Czy ich serca zostały przemienione, czy też w ich głębi pozostali poganami, a jedynie w zewnętrznym przejawie przyjęli Chrystusa i Jego naukę?



Pytania o średniowieczne metody głoszenia Ewangelii i ich skuteczność nabierają dodatkowo znaczenia, gdy misję biskupa Ottona zestawimy z wcześniejszą próbą ochrzczenia mieszkańców Pomorza, którą około 1120 roku przeprowadził biskup Bernard Hiszpan<sup>1</sup>. Prowadząc ubogie, wręcz ascetyczne życie, nie zyskał szacunku w oczach dumnych i bogatych mieszkańców Wolina, a dodatkowo z powodu ówczesnej sytuacji wojskowo-politycznej nie mógł liczyć na pomoc Bolesława Krzywoustego<sup>2</sup>.

Błędem metodologicznym byłaby jednak próba oceny sposobów ewangelizacji na początku drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa z punktu widzenia współczesnego chrześcijanina, wychowanego na dekrecie o wolności religijnej Soboru Watykańskiego II i przywiązanego do idei wolnościowych XXI wieku. Dzisiaj, gdy docierają do nas słowa, że „prawda narzuca się sumieniu tylko siłą siebie samej”<sup>3</sup>, sposoby działania średniowiecznych misjonarzy wydają się co najmniej niestosowne, jeśli nie nawet barbarzyńskie, a do tego sprzeczne z nauczaniem Jezusa Chrystusa, który jedynie zaprasza do przyjaźni z sobą, będąc jednocześnie gotowym na odrzucenie. Dla wrażliwości współczesnych św. Ottonowi, oraz być może także jego samego, większą wartość stanowiło pozyskanie ludzi i społeczeństw dla Chrystusa, nawet jeśli w niektórych sytuacjach mogło wiązać się to z naruszeniem prawa jednostki do samostanowienia w zakresie przyjęcia bądź odrzucenia głoszonej mu Ewangelii.

Szukanie dróg ewangelizacji i wskazywanie skutecznych, a zarazem właściwych środków do przekazywania prawdy Ewangelii, stanowiło treść wielu dokumentów kościelnych. Ich analiza nie jest jednak celem niniejszego artykułu. Będzie nim odpowiedź na pytanie: Czy prawodawca kościelny normuje poszanowanie prawa do wolności religijnej, a zawężając to zagadnienie, do wolnego przyjmowania wiary w Jezusa Chrystusa? Odpowiedzi na to pytanie należy szukać zarówno w ustawodawstwie kodeksowym, jak i w dawniejszych i współczesnych wypowiedziach Magisterium Kościoła, będących fundamentem dla ustawodawstwa kanonicznego<sup>4</sup>.

## Przedsoborowe ustawodawstwo kościelne

Działalność ewangelizacyjna św. Ottona z Bambergu skutkowałą nie tylko przyjęciem chrztu przez mieszkańców Pomorza i tym samym uczynieniem z nich uczniów Chrystusa, ale była także włączeniem ludów pogańskich w świat łaćński, mający fundament

- 
- 1 Zob. M. Chorzępa, *Bernard Hiszpan apostoł Pomorza Zachodniego i pierwszy bp lubuski*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1965), s. 142–145.
  - 2 R. Masalski, *Metody misyjne bp. Bernarda Hiszpana i bp. Ottona z Bambergu. Analiza porównawcza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2017), s. 60.
  - 3 Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje: tekst polski*, Poznań 2002, n. 1 (dalej: DWR).
  - 4 Do zrealizowania celu artykułu będzie służyło zastosowanie metody krytyki źródeł oraz historyczno-prawnej.

w prawie rzymskim. Przyjęcie chrześcijaństwa miało zatem nie tylko charakter religijny, było nie tylko przejściem od wielobóstwa do kultu jedyne Boga i przyjęciem moralności Ewangelii, chociaż, co należy zauważyć, akurat ten aspekt miał niejednokrotnie charakter wyłącznie powierzchowny, ale było także włączeniem tych ludów w krąg kulturowy *Christianitas*. Jednym z elementów tego kręgu było oparcie struktury państwa i Kościoła na prawie rzymskim<sup>5</sup>. Żywa była koncepcja Euzebiusza z Cezarei, zgodnie z którą dzieje Rzymu miały stanowić *praeparatio evangelica*<sup>6</sup> i w konsekwencji wnosić w przestrzeń religijną chrześcijaństwa idee właściwe dla prawa Cesarstwa Rzymskiego. Jedną z nich był monizm religijno-polityczny, którego cechą było utożsamienie władzy religijnej i politycznej. Jego wyrazem było sprawowanie w ramach *ius publicum* kultu nie tylko uznanych bogów, ale i samego cesarza, któremu przypisywano boskie atrybuty. To powiązanie miało sprzyjać integracji wielonarodowego i wielokulturowego państwa i z tej racji zostały do niego zobowiązane wszystkie państwa imperium<sup>7</sup>. Nie przeczyło to jednak możliwości wyznawania właściwej dla każdego ludu religii i zachowywania własnych tradycji. Nie była przy tym znana ówczesnym idea wolności religijnej. Można było wyznawać własnych bogów, o ile nie stanowiło to naruszenia jedności cesarstwa.

Chrześcijaństwo wniosło w świat antyczny wiarę w jedyne Boga objawiającego się w Jezusie Chrystusie, stąd spotkało się z prześladowaniami powodowanymi nie tylko przez wyznawców judaizmu, którzy nie przyjęli nauczania Mistrza z Nazaretu, ale także ze strony cesarstwa, bowiem chrześcijanie odrzucali możliwość oddawania boskiej czci cesarzowi, a ci, którzy z różnych powodów dokonali takiej czynności, naznaczani byli publicznie jako grzesznicy<sup>8</sup>. Chrześcijan uważano więc wręcz za burzycieli porządku polityczno-religijnego<sup>9</sup>.

Sytuacja zmieniła się dopiero w 313 r. wraz z edyktem mediolańskim, w którym cesarz Konstantyn Wielki zapewnił chrześcijanom wolność religijną. Niedługo potem, bo już w 326 r., zaczęły pojawiać się unormowania chroniące ortodoksję kościelną<sup>10</sup>, a nawet przyznające szczególne prawa Żydom przyjmującym chrzest<sup>11</sup>. Jednak to dopiero dekret

5 Zob. A. Dębiński, *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007, s. 45–62.

6 S. Rosik, *Orbis romanus – Christianitas – Pomerania. Pomorze w „świecie” Ottona z Bambergu: pamięć współczesnych i początki tradycji Apostoła Pomorza (rekonesans)*, [w:] *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018, s. 26.

7 K. Warchałowski, *Rozwój idei wolności religijnej od początku chrześcijaństwa do czasów współczesnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8 (2005), s. 143–144.

8 B. Kumor, *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, wyd. 2, Lublin 2003, s. 41–42.

9 J. Śrutwa, *Edykt mediolański*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 666.

10 A. Żurek, *Christianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, „Vox Patrum” 34 (2014) 61, s. 78.

11 *Codex Theodosianus* XVI 8, 5, [https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html#\(13.01.2024\)](https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html#(13.01.2024)); zob. A. Barzanò, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996, s. 185.

cesarza Teodozjusza I z 380 r. dał chrześcijaństwu miejsce religii państwowej cesarstwa<sup>12</sup> i odtąd to Kościół katolicki obdarzany był przywilejami<sup>13</sup>, a dostęp do wielu urzędów państwowych dla niechrześcijan został zamknięty.

W związku ze zmianą sytuacji polityczno-religijnej Cesarstwa Rzymskiego w kręgach prawodawców kościelnych zaczęła pojawiać się idea włączania władzy świeckiej w działalność Kościoła. Ojcowie antypelagiańskiego synodu w Milevi w 416 r. w liście do papieża Innocentego I napisali, że jeśliby powzięto jakieś postanowienia przeciwko herezykom lub poganom, to w ich wypełnieniu należy oczekiwać pomocy władzy świeckiej<sup>14</sup>. Nie była to jednak myśl, która na tym etapie historii Kościoła zajmowałaby umysły jego prawodawców. Dość jednak przyznać, że zaczęła pojawiać się w pismach Ojców Kościoła, spośród których egzemplaryczne jest nauczanie św. Augustyna, który uważał, że władza państwowa powinna angażować się we wspieranie działalności Kościoła, nie wyłączając przy tym używania środków przymusu koniecznych do zachowania ortodoksji<sup>15</sup>.

Ten brak poszanowania wolności religijnej wobec nieochrzczonych i niekatolików zagościł w myśleniu Kościoła także w kolejnych wiekach, chociaż rzadko wiązał się on z przymuszaniem do przyjęcia chrztu. Raczej przyjmował formę nietolerancji wobec złamania ortodoksji kościelnej i odbierania niechrześcijanom prawa do funkcjonowania na takich samych zasadach, jakie dotyczyły katolików.

Normy dotyczące zastosowania władzy świeckiej do przynaglania do wiary i wykorzeźniania herezji można bowiem znaleźć także w średniowiecznym ustawodawstwie soborowym. W postanowieniach Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. obecne jest stwierdzenie:

Napomina się zaś i nakłania władze świeckie, niezależnie od sprawowanego urzędu, a gdyby było konieczne, przymusza się pod groźbą kary kościelnej – jeżeli chcą być uważani za wierzących – do złożenia publicznej przysięgi, że dołożą wszelkich starań dla obrony wiary, by na ile pozwolą im własne siły wypędzać z ziem podległych ich władzy wszystkich herezyków uznanych za takich w dobrej wierze przez Kościół. Od tej pory, kiedykolwiek ktoś otrzyma władzę duchowną lub świecką, zobowiązany będzie pod przysięgą potwierdzić, że dotrzyma zaleceń tego rozdziału<sup>16</sup>.

12 „Wolą naszą jest, aby wszystkie ludy rządzone z naszej łaski wyznawały religię, którą święty Piotr Apostoł przekazał rzymianom [...]. Pozostali jednak, których uważamy za obłąkanych i niespełna rozumu, będących w niesławie herezyckich dogmatów, miejsca ich zgromadzeń nie otrzymają nazwy kościołów i zostaną oni najpierw ukarani boską zemstą, a następnie zemstą naszej wrogości”. *Codex Theodosianus* XVI 1, 2, tłum. za P. Rietbergen, *Europa. Dzieje kultury*, Warszawa 2001, s. 84.

13 Zob. A. Żurek, *Christianizacja prawa*, s. 81–83.

14 „Placuit, ut et illud adversus haereticos et Paganos vel eorum superstitiones legati missi de hoc a glorioso concilio, quidquid utile praeviderint, de gloriosissimis principibus impetrent”, Synod w Milevi, [w:] *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 230.

15 Zob. T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000, s. 174–179.

16 Sobór Laterański IV, *Konstytucja o herezykach*, 3, 5, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 231.

Stwierdzenie to jednoznacznie wyznaczało władzy świeckiej rolę strażnika czystości religii i usuwania wszystkich, którzy zostaną przez Kościół uznani za heretyków. W kolejnym punkcie konstytucji ojcowie soboru grożą wszystkim opornym władcom karą ekskomuniki i *de facto* usunięciem z urzędu.

Jeżeli zaś pan świecki, wzywany i upominany przez Kościół, zlekceważy oczyszczenie swej ziemi z kalającej ją herezji, zostanie spętany węzłem ekskomuniki przez metropolitę oraz pozostałych biskupów tejże prowincji. Jeżeli w ciągu roku nie dopełni tego, powiadomi się papieża, aby mógł ogłosić, że odtąd wasale zwolnieni są z wierności wobec niego i udostępnić jego ziemię katolikom, którzy wypędzili heretyków są jej posiadaczami bez możliwości jakiegokolwiek sprzeciwu oraz zachowują ją w czystości wiary, oczywiście z zachowaniem prawa suzerena, dopóki on sam nie sprzeciwi się temu i nie przedstawi okoliczności stanowiącej tego przeszkodę. To samo prawo winno być zachowywane wobec tych, którzy nie mają nad sobą suzerena<sup>17</sup>.

Oczywiście należy mieć na uwadze kontekst historyczny wypowiedzi ojców Soboru Laterańskiego IV. Od 1096 r., kiedy miała miejsce pierwsza wyprawa krzyżowa<sup>18</sup>, aż do 1270 r. świat chrześcijański dążył do zdobycia Jerozolimy i całej Ziemi Świętej. Przemoc wobec innych była trwałym elementem stosunków społecznych i tym samym religijnych<sup>19</sup>. Trzeba przy tym zauważyć, że ten sam sposób funkcjonowania cechował władców świata niechrześcijańskiego<sup>20</sup>. Nie wolno także pominąć celu ustawodawstwa, które z punktu widzenia człowieka XXI wieku wydaje się wręcz barbarzyńskie, a na pewno nieprzystające do nauczania Jezusa z Nazaretu. W taki sposób był bowiem realizowany nakaz misyjny Chrystusa zawarty w słowach:

Idźcie i nauczajcie wszystkie narody udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Kto uwierzy i przyjmie chrzest będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony (Mt 28, 19–20).

W ocenie ówczesnego Kościoła warto było poświęcić życie fizyczne i doczesne jednostek dla uratowania ich wieczności. Stąd przymuszanie do wiary nie było traktowane jako działanie niegodne, przeciwnie – było powodem do chluby i zasług oraz możliwości otrzymywania dóbr duchowych<sup>21</sup>. Zachętę do takiego działania ze strony

---

17 Tamże, 3, 6.

18 Zob. W. Doroszkiewicz, *Pierwsza wyprawa krzyżowa i jej następstwa*, „Elpis” 18 (2016), s. 121–126.

19 Zob. E. Christiansen, *Krucjaty północne*, Poznań 2009, s. 89–90.

20 Zob. J. Herrin, *Bizannjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, Poznań 2010, s. 282–286.

21 „Katolicy zaś, którzy po przyjęciu znaku krzyża przyczynią się do wytępienia heretyków, niech cieszą się odpustem i świętym przywilejem, których udzielono udającym się na pomoc Ziemi Świętej”, Sobór Laterański IV, *Konstytucja o heretykach*, 3, 7.

władzy kościelnej można odnaleźć także w wypowiedzi papieża Leona X podczas dziewiątej sesji Soboru Laterańskiego V (1512–1517)<sup>22</sup>.

Koniec *Christianitas* i związanego z nim wpływu na rzeczywistość polityczną nie zmienił jednak poglądu negującego prawo do wolności religijnej, chociaż ślad takiego sposobu myślenia można bardziej odnaleźć w nauczaniu kościelnym niż w prawodawstwie kanonicznym. Wśród wielu wystąpień można przytoczyć choćby nauczanie papieża Grzegorza XVI, który w encyklice *Mirari vos* z 15 sierpnia 1832 r. pisał:

Ze stęchłego źródła indyferentyzmu wypływa również owo niedorzeczne i błędne mniemanie, albo raczej omamienie, że każdemu powinno się nadać i zapewnić wolność sumienia<sup>23</sup>.

Z kolei Pius IX w encyklice *Quanta Cura* z 8 grudnia 1864 r. z wyraźną akceptacją odniósł się do słów swojego poprzednika, stwierdzając:

[...] fałszywe i przewrotne poglądy winny być tym bardziej potępiane, ponieważ to mają na względzie, by doznał umniejszenia i zgoła unicestwienia ów zbawienny wpływ, który Kościół katolicki z postanowienia i nakazu swego Boskiego Założyciela winien, bez żadnych przeszkód, wywierać aż do skończenia świata, tak na poszczególnych ludzi, jak też na narody, ludy i ich władców<sup>24</sup>.

Ten sam papież w opublikowanym w tym samym czasie *Syllabusie* sformułował tezy, które należy potępić, a mianowicie:

Każdy człowiek ma swobodę wyboru i wyznawania religii, którą przy pomocy światła rozumu uzna za prawdziwą<sup>25</sup>.

oraz:

Kościół nie ma prawa do używania siły, ani żadnej władzy doczesnej bezpośredniej lub pośredniej<sup>26</sup>.

---

22 „Właśnie to nasze ogromne pragnienie wyprawy przeciwko bezbożnym i nieprzejednanym nieprzyjaciołom Krzyża Chrystusa tak zakorzenione jest w naszym sercu, że święty Sobór Laterański zwołany i rozpoczęty przez naszego poprzednika świętej pamięci Juliusza II, a przez jego śmierć przerwany, postanowiliśmy kontynuować i przedłużyć z tego przede wszystkim powodu, jak to wszyscy jasno widzą z różnych sesji odbytych przez nas na tymże świętym soborze, aby zgromadziwszy na nim chrześcijańskich księży lub ich przedstawicieli, po przybyciu nań prałatów z różnych stron świata, po zawarciu pokoju między chrześcijańskimi księżętami, po wykorzenieniu (jak się godzi) najpierw z roli Pańskiej cierni herezycznej zarazy, dojrzałym namysłem i za zgodą wszystkich, można było podjąć decyzję co do niezbędnych spraw związanych z tą wyprawą przeciwko tymże wrogom i z tym, co służy chwale i radości prawdziwej wiary i radzeniu o innych rzeczach”, Sobór Laterański V, sesja 9, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst łaciński, polski*, t. 5 (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004, s. 69.

23 Grzegorz XVI, *Encyklika Mirari vos* (15.08.1832), n. 14, tekst polski: Warszawa 2003.

24 Pius IX, *Encyklika Quanta Cura & syllabus errorum* (8.12.1864), n. 3, tekst polski: Warszawa 2002.

25 Pius IX, *Syllabus errorum*, n. 15, tekst polski: Warszawa 2002.

26 Tamże, n. 24.

Takie rozumienie prawa wolności religijnej było przejawem przekonania, że będąc depozytariuszem jedynej Prawdy, należy ustrzegać ludzi od popadania w niewolę błędu i strzec ich przed indyferentyzmem i wyznawaniem nieprawdziwych religii. Trzeba jednak zauważyć, że chociaż Kościół potępiał inny sposób oddawania Bogu czci, to jednak nie uważał za właściwe przymuszania do wyznawania wiary w sposób katolicki. Znalazło to swoje odzwierciedlenie w prawodawstwie kościelnym.

W *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1917 r.<sup>27</sup> w kan. 1351 prawodawca stwierdzał:

Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitatus cogatur<sup>28</sup>.

Takie sformułowanie stało się wyraźną deklaracją prawodawcy kościelnego, że głoszenie Ewangelii musi być związane z szanowaniem wolności religijnej i powstrzymaniem się od stosowania przymusu w doprowadzaniu do wiary. W komentarzach dodawano jednak, że na podstawie prawa Bożego wszyscy są zobowiązani do słuchania głoszonej im Ewangelii i przyjęcia wiary katolickiej<sup>29</sup>. Niektórzy kanoniści wręcz powstrzymywali się od komentowania tego kanonu<sup>30</sup>. Było to jednak oficjalne stanowisko władzy kościelnej, która powoli odnajdywała swoją rolę w pluralistycznym świecie idei i rodzących się praw człowieka. Jednak to dopiero ojcowie Soboru Watykańskiego II przesunęli akcent z powstrzymywania się od narzucania wiary dozwolonymi środkami perswazji do poszanowania wolności religii, w tym możliwości odrzucenia przez człowieka głoszonej mu Ewangelii. Nie sposób jednak jako jego podwalin nie zauważyć inicjatora soboru, papieża Jana XXIII, który w encyklice *Pacem in terris* stwierdził, że:

Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie<sup>31</sup>.

Poszanowanie sumienia ludzkiego stało się jednocześnie poszanowaniem wolności religijnej. Taki sposób myślenia znalazł swoje odzwierciedlenie również w ustawodawstwie kościelnym.

## Aktualne prawodawstwo kanoniczne

Analizując aktualny kanoniczny stan prawny dotyczący poszanowania wolności religijnej, należy odwołać się przede wszystkim do norm kodeksowych, ponieważ to Kodeks

---

27 *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593.

28 „Nikt nie powinien być zmuszany wbrew swojej woli do przyjęcia wiary katolickiej”.

29 F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, wyd. 3, Opole 1958, s. 484.

30 Zob. P. Heriberto Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn 1954, s. 507.

31 Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris* (11.04.1963), „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963), s. 257–304, n. 14.



Prawa Kanonicznego<sup>32</sup> jest nazywany ostatnią księgą soborową, gdyż w nim nauczanie ojców Soboru zyskało formę ustawy, a przez to stało się źródłem zobowiązań dla członków Ludu Bożego.

Zagadnienie wolności religijnej znalazło swoje miejsce w dwóch dokumentach soborowych: *Deklaracji o wolności religijnej Dignitatis humanae* i *Dekrecie o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*<sup>33</sup>. Obydwa stały się fundamentem współczesnej prawnej praktyki Kościoła.

Pierwszy z przywołanych dokumentów argumentuje prawo do wolności religijnej, odwołując się zarówno do ludzkiego rozumu, jak i Objawienia. Opierając się na rozumie, wywodzi ją z godności osoby ludzkiej oraz z odczytania wiecznego, obiektywnego i uniwersalnego prawa Bożego (DWR 9). Każdy człowiek jest bowiem osobą obdarzoną rozumem i wolną wolą, co rodzi odpowiedzialność i moralne zobowiązanie poszukiwania prawdy, trwania przy poznanej prawdzie i kształtowania według niej swojego życia. Te zobowiązania mogą mieć jednak realny kształt tylko wtedy, gdy człowiek dysponuje zarówno wolnością wewnętrzną, jak i zewnętrzną, a zatem gdy nie podlega przymusowi, także temu w sferze religijnej (DWR 2). Z kolei przywołując Objawienie jako podstawę wolności religijnej, ojcowie soborowi wskazują, że ukazało ono godność osoby ludzkiej, a sam Chrystus szanował wolność każdego człowieka (DWR 9). Przywołali przy tym słowa Piusa XII, że nikogo nie wolno przymuszać do wiary wbrew jego woli<sup>34</sup>, a sam akt wiary z natury swej musi być dobrowolny. Warto przytoczyć całą wypowiedź ojców Soboru Watykańskiego II, ponieważ obrazuje ona sposób odczytania Objawienia, a tym samym wyjaśnia jedyny możliwy sposób przyjęcia przez człowieka Dobrej Nowiny:

Charakterowi wiary w pełni więc odpowiada to, by ze sfery religijnej był wykluczony jakikolwiek rodzaj przymusu pochodzącego od ludzi. I dlatego zasada wolności religijnej w znacznym stopniu przyczynia się do podtrzymywania tego stanu rzeczy, w którym ludzie bez przeszkód mogą być zapraszani do wiary chrześcijańskiej, za nią się dobrowolnie opowiadają i czynnie wyznawają ją sposobem życia (DWR 10).

Wyraźne poszanowanie wolności można odnaleźć także w dekrecie *Ad gentes*, otwierającym nowe horyzonty dla działalności misyjnej. Ta podstawowa sfera życia Kościoła wynikająca z nakazu misyjnego otrzymanego od Jezusa Chrystusa (Mt 28, 19–20)

32 *Codex Iuris Canonici, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), s. 1–317, zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14 marca 2022 r. (dalej: KPK).

33 Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje* (dalej DM).

34 Pius XII, *Przemówienie do prałatów audytorów i do innych urzędników i pracowników Trybunału Świętej Roty Rzymskiej* (6.10.1946), „Acta Apostolicae Sedis” 38 (1946), s. 394.

ma również bezpośrednie odniesienie do poszanowania wolności religijnej. Z tej racji ojcowie soborowi, podobnie jak w DWR, oświadczyli:

Kościół surowo zabrania zmuszania kogoś do przyjęcia wiary, bądź też doprowadzania lub zwabiania go do niej niegodziwymi sposobami, tak jak gorliwie broni też prawa do tego, aby nikt nie był od wiary odwodzony niesprawiedliwym prześladowaniem (DM 13).

Kontekst misyjny poszanowania wolności religijnej jest szczególnie ważny, ponieważ to, co jest naturą i treścią życia Kościoła<sup>35</sup>, czyli głoszenie Ewangelii, musi być wolne od wszelkich elementów przymusu, a być jedynie siłą pociągającą mocą samego dobra. Takie zaakcentowanie misyjnej działalności stanowiło niezwykle ważny element nowej epoki misyjnej Kościoła, która nie koncentruje się na poszerzaniu miejsca Kościoła w świecie, ale na prowadzeniu do odkrycia Bożego daru zbawienia w osobie Jezusa Chrystusa.

Nauczanie soborowe znalazło swoje odzwierciedlenie w kan. 748 § 2 KPK:

Nigdy i nikomu nie wolno zmuszać żadnego człowieka do przyjęcia wiary katolickiej wbrew jego własnemu sumieniu.

Porównując to sformułowanie z kan. 1351 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 r., należy zauważyć, że aktualnie prawodawca z dużo większą stanowczością odrzuca stosowanie przymusu w przepowiadaniu Ewangelii i bezwarunkowo szanuje prawo do wolności religijnej. O ile w pierwszym *Kodeksie* prawodawca stanowił, że nikt nie powinien być przymuszany (*nemo invitatus cogatur*), to w aktualnym przepisie użyte jest sformułowanie: „nigdy i nikomu nie wolno zmuszać żadnego człowieka” (*per coactionem adducere nemini unquam fas est*). Takie sformułowanie nie dopuszcza jakiegokolwiek wyjątku.

Podobne brzmienie ma kan. 586 w *Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*<sup>36</sup>, zgodnie z którym:

Surowo zabrania się zmuszania kogokolwiek do przystąpienia do Kościoła lub nakłaniania albo pozyskiwania do uciążliwych dzieł, wszyscy zaś chrześcijanie powinni troszczyć się o to, aby bronić prawa do wolności religijnej, by nikogo nie odwozili od Kościoła nakładaniem niesłusznym obciążeń.

Tak przyjęte sformułowania wyraźnie wskazują pełne poszanowanie wolności religijnej ze strony prawodawcy kościelnego. Stanowią tym samym zakaz stosowania wszelkich metod w głoszeniu Ewangelii, które naruszałyby wolność przyjmowania i wyznawania wiary. W KPK i KKKW znajdujemy jednak dużo więcej implikacji wynikających z uznania prawa każdego człowieka do wolności religijnej, a tym samym poszanowania decyzji rodzących się w ludzkim sumieniu.

---

35 Zob. J. Dyduch, *Prawny aspekt misyjnej działalności Ludu Bożego*, „*Analecta Cracoviensia*” 19 (1987), s. 409–425.

36 *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 82 (1990), s. 1148–1259 (dalej KKKW).

Podstawowy jest przepis kan. 125 § 1 KPK, w myśl którego:

Czynność dokonana wskutek wywartej na osobę przemocy z zewnątrz, której nie mogła się ona w żaden sposób oprzeć, należy uważać za niedokonaną<sup>37</sup>.

Dotyczy to wszystkich czynności prawnych dokonywanych przez osobę fizyczną, a więc także tych, które dotyczą przyjmowania sakramentów. W konsekwencji należy przyjąć, że każdy z sakramentów, gdyby został przyjęty przez osobę przymuszaną fizycznie do jego przyjęcia, traktowany powinien być jako niedokonany, a zatem nie podlegałby także sanacji ze strony władzy kościelnej. Zabezpieczeniem ze strony prawodawcy przed tego typu sytuacjami jest dyspozycja, że o sakramenty należy prosić, będąc należycie usposobionym (kan. 843 § 1 KPK).

Innej ocenie podlega natomiast dokonywanie czynności prawnych, w tym także tych dotyczących aktów wiary, pod wpływem bojaźni. Zgodnie z kan. 125 § 2 KPK akty dokonane pod wpływem ciężkiej i niesprawiedliwej bojaźni są ważne, chyba że prawo inaczej zastrzega<sup>38</sup>. Podobnie formułuje tę zasadę prawodawca w kan. 932 § 2 w KKKW<sup>39</sup>. Zatem ta okoliczność nie powoduje nieważności czynności prawnych, także tych, które dotyczą aktów wiary. Mogą być jednak one unieważnione wyrokiem sędziego (kan. 125 § 2 KPK i kan. 932 § 2 KKKW).

Uszczegółowienie poszanowania prawa do wolności religijnej uwidacznia się także w przepisie o katechumenach. Zgodnie z kan. 206 KPK:

Z Kościołem w szczególny sposób są złączeni katechumeni, ci mianowicie, którzy natchnieni Duchem Świętym, z własnej woli i wyraźnie proszą o włączenie do Kościoła i dlatego samym swoim pragnieniem oraz życiem, jakie prowadzą w wierze, nadziei i miłości, łączą się z Kościołem, który ich wspiera już jako swoich<sup>40</sup>.

W paragrafie pierwszym prawodawca wyraźnie wskazuje, że bycie katechumenem może opierać się jedynie o wyraźny akt woli będący prośbą o włączenie do Kościoła. Natomiast w paragrafie drugim wyraźnie kieruje do katechumenów zachętę do dobrego życia. Zatem nawet wobec tych, którzy już rozpoczęli przygotowanie do chrztu,

---

37 Odpowiednikiem tego kanonu jest kan. 932 § 1 KKKW „Akt prawny dokonany na skutek zewnętrznego przymusu wywartej na osobę, któremu nie mogła się ona w żaden sposób oprzeć, należy uważać za niedokonany”

38 Takie zastrzeżenie dotyczy zawarcia małżeństwa – kan. 1103 KPK.

39 „Akt prawny dokonany pod wpływem siły albo ciężkiej i niesprawiedliwej bojaźni [...] jest ważny, chyba że prawo inaczej zastrzega”.

40 Podobne brzmienie ma kan. 9 KKKW „Z Kościołem w specjalny sposób są złączeni katechumeni, ci mianowicie, którzy pod natchnieniem Ducha Świętego wyraźną wolą proszą o włączenie do niego i tym samym pragnieniem jak i życiem wiary, nadziei i miłości, które praktykują, łączą się z Kościołem, który ich wspiera już jako swoich”.

nie formułuje ścisłego nakazu prowadzenia życia zgodnego z Ewangelią, a jedynie wskazuje drogę doskonałości chrześcijańskiej i upodobnienia się do Chrystusa<sup>41</sup>.

Myśl ta przejawia się także w sakramentalnym prawodawstwie Kościoła. Już przed sprawowaniem sakramentu chrztu konieczne jest wyrażenie przez proszącego woli jego przyjęcia<sup>42</sup>. Dotyczy to także osoby dorosłej znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci<sup>43</sup>. Nie jest zatem możliwe ochrzcenie dorosłego wbrew jego woli, nawet jeżeli okoliczności, zdaniem szafarza sakramentu, skłaniałyby do działania w celu zbawienia człowieka<sup>44</sup>.

Poszanowanie wolności religijnej ma miejsce również w przypadku chrztu dzieci. Chociaż należy zauważyć, że o ile w okolicznościach zwyczajnych wymagana jest do udzielenia chrztu zgoda rodziców lub przynajmniej jednego z nich albo tego, kto zgodnie z prawem ich zastępuje (kan. 868 § 1 KPK, kan. 681 § 1 KKKW), to prawodawca nie wymaga już tego w przypadku, gdy dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci<sup>45</sup>. Trzeba także zauważyć, że niezastosowanie się do woli rodziców w przypadku chrztu dzieci w okolicznościach zwyczajnych nie będzie skutkowało nieważnością, a jedynie niegodziwością udzielanego sakramentu. Wynika to z przekonania prawodawcy, że dziecko jest chrzczone w wierze Kościoła i nawet jeżeli rodzice nie mają woli ochrzcenia dziecka, to doprowadza je do źródła zbawienia wiara Ludu Bożego. Tym bardziej ten sposób myślenia zauważalny jest, gdy dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci. Stąd przepis w kan. 868 § 2 KPK stanowi:

Dziecko rodziców katolickich, a nawet i niekatolickich, w niebezpieczeństwie śmierci jest chrzczone godziwie nawet wbrew woli rodziców<sup>46</sup>.

41 Brzmienie § 2 kan. 9 KKKW jest identyczne.

42 Kan. 865 § 1 KPK: „Aby dorosły mógł być ochrzczony, konieczne jest, by wyraził wolę przyjęcia chrztu, został wystarczająco pouczony o prawdach wiary i obowiązkach chrześcijańskich oraz przeszedł próbę życia chrześcijańskiego w katechumenacie; ma być również pouczony o konieczności żalu za grzechy”. Podobne stwierdzenie zawarł prawodawca w kan. 682 § 1 KKKW: „Po wyjściu z wieku dziecięcego może być ochrzczony ten, kto wyrazi swoją wolę przyjęcia chrztu, został dostatecznie pouczony o prawdach wiary i wypróbowany w życiu chrześcijańskim. Ma być również pouczony o konieczności żalu za grzechy”.

43 Kan. 865 § 2: „Dorosły znajdujący się w niebezpieczeństwie śmierci może być ochrzczony, jeżeli znając przynajmniej trochę główne prawdy wiary, wyrazi w jakikolwiek sposób swoją intencję przyjęcia chrztu i przyrzeknie, że będzie zachowywał nakazy religii chrześcijańskiej”.

44 Zob. A. Maćkowski, *Specyfika przygotowania do chrztu dorosłych w świetle unormowań prawnych Kościoła łacińskiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2012), s. 123.

45 Zob. T. Galkowski, *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2009), s. 51–70.

46 Podobnie, choć szerzej, myśl tę formułuje prawodawca w kan. 681 § 4 KKKW: „Godziwie jest chrzczone dziecko rodziców tak katolickich, jak i akatolickich, które znajduje się w tak krytycznym momencie życia, że realnie przewiduje się niebezpieczeństwo śmierci przed osiągnięciem używania rozumu”.

Poszanowanie przez prawodawcę wolności religijnej przy sprawowaniu sakramentów zauważalne jest również przy sakramencie namaszczenia chorych. Zgodnie z kan. 1006 KPK:

Sakramentu należy udzielać chorym, którzy – będąc jeszcze w stanie świadomości – przynajmniej pośrednio o niego prosili<sup>47</sup>.

Sformułowanie to wynika z faktu, że przez długi czas sakrament ten był traktowany jako ostatni i udzielano go w niebezpieczeństwie śmierci. W tego typu okolicznościach przyjmujący sakrament niejednokrotnie był w stanie nieświadomości, a mimo to udzielano mu namaszczenia, nawet jeżeli nie było wiadomo o jego dyspozycji, a nawet o tym, czy jest katolikiem. Zdradzało to magiczne myślenie o skutkach namaszczenia chorych i zaprzeczało wolnej decyzji o jego przyjęciu. Soborowa odnowa sakramentu chorych<sup>48</sup> pozwoliła na przywrócenie właściwego charakteru sakramentu uzdrowienia, a jednocześnie podkreśliła, że jego udzielenie powinno być poprzedzone prośbą o sakrament, choćby wyrażoną poprzez wcześniejsze przyznawanie się do wiary w Jezusa Chrystusa.

Poszanowania wolności religijnej prawodawca domaga się także od osób pełniących szczególnie odpowiedzialne zadania w Kościele. Przede wszystkim zalecenie to dotyczy osoby biskupa. Zgodnie z kan. 383 § 4 KPK biskup powinien uważać za powierzonych pasterskiej trosce także nieochrzczonych i dawać im świadectwo o miłości Chrystusa<sup>49</sup>. Nie ma co prawda w przywołanym kanonie bezpośredniego odniesienia do uszanowania wolności religijnej, jednak pośrednio prawodawca zobowiązuje biskupa do przekazywania Ewangelii za pomocą osobistego świadectwa, co implikuje z kolei powstrzymanie się od stosowania jakichkolwiek form przymusu i tym samym poszanowania wolności tych, którzy nie są chrześcijanami.

Dużo wyraźniej natomiast formuluje prawodawca nakaz poszanowania wolności religijnej misjonarzom. Zgodnie z kan. 787 KPK:

§ 1 Misjonarze przez świadectwo życia i słowa powinni nawiązać szczery dialog z niewierzącymi w Chrystusa, aby w sposób przystosowany do ich mentalności i kultury otworzyć im drogi, którymi mogliby zostać doprowadzeni do poznania ewangelicznego orędzia.

§ 2. Mają także zatroszczyć się o to, by ci, których uznają za przygotowanych do przyjęcia orędzia ewangelicznego, zostali pouczeni o prawdach wiary, tak aby, gdy o to poproszą w sposób wolny, zostali dopuszczeni do przyjęcia chrztu<sup>50</sup>.

---

47 Podobne sformułowanie znajduje się w kan. 740 KKKW: „Chrześcijanom ciężko chorym, którzy są nieprzytomni lub pozbawieni używania rozumu, należy udzielić tego sakramentu w niebezpieczeństwie śmierci lub także, według osądu kapłana, w innym czasie”.

48 Zob. I. Różycki, *Teologiczne następstwa soborowej konstytucji liturgicznej: zmiany w pojęciu sakramentu namaszczenia chorych*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 3 (1965) 1, s. 19–40.

49 Brak wskazania podobnego obowiązku w odniesieniu do nieochrzczonych w zadaniach biskupa eparchialnego w KKKW, zob. jednak kan. 192 § 3 KKKW.

50 Kanon ten nie ma odpowiednika w KKKW, zob. kan. 584 § 2.

W myśl przywołanego przepisu misjonarze mają jako metodę ewangelizacji stosować dialog przystosowany do mentalności i kultury interlokutorów. Z istoty dialog jest formą słuchania i przedstawiania swojego zdania, a zatem jest wolny od przymuszania do przyjęcia poglądów rozmówcy. Dlatego również głoszenie Słowa Bożego ma doprowadzać do wiary, a nie narzucać jej. Z tej samej racji dopuszczanie do chrztu tych, którzy uwierzyli, ma dokonywać się po wyrażeniu przez nich w wolny sposób prośby. Ten misyjny wymiar Kościoła musi, zdaniem prawodawcy, zakładać wolny wybór wiary chrześcijańskiej, ponieważ tylko taka decyzja może powodować przemianę myślenia i trwałe życie według ewangelicznego orędzia.

Poza unormowaniami kodeksowymi należy jeszcze zwrócić uwagę na dwa dokumenty, które chociaż nie mają charakteru ustawowego, jednak oddają aktualny sposób myślenia prawodawcy kościelnego i mogą stać się źródłem nowych przepisów. Pierwszym jest nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary z 3 grudnia 2007 r. na temat pewnych aspektów ewangelizacji, która została zatwierdzona przez papieża Benedykta XVI<sup>51</sup>. Zawiera ona wyraźne poszanowanie wolności religijnej adresatów głoszenia Ewangelii. Kongregacja, nawiązując do nauczania Soboru Watykańskiego II i prawodawstwa kościelnego, przypomina o tym, że ewangelizacja zakłada szczery dialog, który zmierza do zrozumienia racji i uczuć innych, bowiem do ludzkiego serca można dotrzeć tylko w postawie bezinteresowności i miłości. Ponadto przestrzega, by temu dialogowi nie towarzyszyło uwłaczanie godności i wolności religijnej rozmówców (n. 8). Jeszcze mocniej wyraża to, gdy stwierdza, odwołując się do deklaracji *Dignitatis humanae*:

[...] należy oczywiście wystrzegać się wszelkich nieuprawnionych nacisków: „W szerszeniu zaś wiary religijnej i we wprowadzaniu zwyczajów należy zawsze powstrzymać się od wszelkich poczynań, które miałyby posmak przymusu lub nalegań nieuczciwych czy mniej stosownych, zwłaszcza w odniesieniu do ludzi prostszych lub potrzebujących”. Dawanie świadectwa prawdzie nie ma na celu narzucania niczego siłą – ani przez stosowanie przymusu, ani przez dwuznaczne metody sprzeczne z Ewangelią (n. 12).

Kongregacja, nakazując poszanowanie wolności religijnej, przestrzega jednak przed obojętnością i wynikającą z fałszywego szacunku wobec nieznanego Chrystusa ideą nienarzucania się ze swoją wiarą, bowiem uczniowie Chrystusa nie mogą nie głosić wszystkim ludziom zbawiennej prawdy (n. 10).

Drugim dokumentem, choć o jeszcze niższej randze prawnej, dotyczącym poszanowania wolności religijnej, jest *Karta Ekumeniczna* z 22 stycznia 2001 r., sygnowana

---

51 Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji* (3.12.2007 r.), [atican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_pl.html](http://atican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html) (20.01.2024).



ze strony Kościoła katolickiego przez przewodniczącego Rady Konferencji Kościołów Europejskich kard. Miloslava Vlka<sup>52</sup>. Sygnatariusze tego dokumentu stwierdzili w nim:

Zobowiązujemy się [...] uznać, że każdy człowiek – na mocy wolnej decyzji sumienia – ma prawo wyboru swojej przynależności religijnej i kościelnej. Nikogo nie można nakłaniać do konwersji za pomocą presji moralnej lub bodźców materialnych; tak samo nikomu nie wolno utrudniać konwersji, gdy jest ona wynikiem wolnego wyboru. (n. 2);

[...] uznawać wolność religii i sumienia jednostek oraz wspólnot i bronić ich praw – w ramach obowiązujących przepisów prawnych – do wyznawania swojej wiary lub światopoglądu indywidualnie lub zbiorowo, prywatnie lub publicznie (n. 12).

Zobowiązanie to zostało w duchu ekumenicznym skierowane do wszystkich chrześcijan i przypomina, że poszanowanie wolności religijnej przekracza granice konfesyjne i jest przejawem szacunku wobec każdego człowieka, także tego, który nie podziela wiary i światopoglądu głosiciela Ewangelii. Wyraźnie przy tym odróżnia przepowiadanie Jezusa Chrystusa jako zbawiciela od szerzenia ideologii, co niejednokrotnie w historii Kościoła było mylone i stawało się zarzewiem sporów i nieposzanowania nie tylko wolności religijnej, ale przede wszystkim wynikającej z natury godności każdego człowieka<sup>53</sup>.

## Podsumowanie

Sposób prowadzenia średniowiecznych misji wśród pogan, w tym działalność Ottona z Bambergu, w świetle współczesnego nauczania i ustawodawstwa kościelnego może budzić zdziwienie, a nawet sprzeciw. Błędem metodologicznym byłoby jednak ocenianie ówczesnej działalności ewangelizacyjnej przez pryzmat współczesnej wrażliwości i sposobu funkcjonowania Kościoła. Ludzie z biegiem czasu uświadamiali sobie coraz powszechniej godność osoby ludzkiej i nabierali coraz większego przekonania, że wybory religijne należy strzec przed jakimkolwiek przymusem ze strony zarówno poszczególnych osób, jak i instytucji, w tym Kościołów i państw.

Takie rozumienie wolności religijnej wynikało z coraz lepszego rozumienia natury ludzkiej i pokorniejszego odczytywania Objawienia. I nawet jeśli w historii Kościoła pojawiały się mniej ewangeliczne sposoby, a nawet mu przeciwne, to jednak nie ustępowała całkowicie nauka Kościoła, że do wiary nie wolno przymuszać (DWR 12).

---

52 Konferencja Kościołów Europejskich, Rada Konferencji Episkopatów Europy, *Karta Ekumeniczna. Wytuczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie* (22.01.2001), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/karta\\_ekumeniczna\\_22042001](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/karta_ekumeniczna_22042001) (20.01.2024).

53 Zob. W. Hanc, *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, „Paedagogia Christiana” 26 (2010) 2, s. 100–103.

Czy chrzest Pomorza był tym mniej ewangelicznym sposobem? Wydaje się, że w najmniejszym stopniu nie można przyjąć takiej interpretacji. Pamiętać należy przede wszystkim o misyjnym zapale św. Ottona, jego tytanicznej wręcz pracy i niezwykłym zmyśle ewangelizacyjnym. Korzystał on ze środków właściwych dla swojego czasu i miał na uwadze przede wszystkim skuteczność swojej misyjnej posługi. To, że dzisiaj Kościół korzysta z innych środków, nie oznacza całkowitego deprecjonowania metod apostołów średniowiecza. We współczesnym sposobie dotarcia z Ewangelią zawsze korzysta się bowiem z tego, co do człowieka przemawia najwyraźniej. W epoce akcentowania praw człowieka, a może i apoteozy wolności, bardziej należy akcentować wynikającą z natury człowieka i z odczytania Objawienia wolność religijną i poszanowanie możliwości wyboru, a w konsekwencji także możliwość odrzucenia daru wiary. Taką optykę przyjmuje również prawodawca kościelny, który nakazuje poszanowanie wolności religijnej poprzez wykluczenie wszelkich form przymusu przy wykonywaniu głoszenia Słowa Bożego, sprawowania sakramentów i wykonywaniu władzy rządzenia. Ta konstatacja jest odpowiedzią na postawione we wstępie pytanie i prowadzi do stwierdzenia, że prawodawca kościelny normuje poszanowanie wolności religijnej. Co prawda wprost odnosi się do niej jedynie w kan. 748 § 2 KPK i kan. 586 KKKW, ale również w innych księgach kodeksowych szanuje wolność religijną, zwłaszcza przy udzielaniu sakramentów i głoszeniu Słowa Bożego. Nie będzie więc truizmem stwierdzenie, że jakakolwiek forma przymusu jest obca duchowi prawa kanonicznego.

## Bibliografia

### Źródła

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 82 (1990), s. 1148–1259.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), pars II, s. 1–593.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), s. 1–317 [zaktualizowany przekład na język polski zatwierdzony podczas 391. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14 marca 2022 r.].
- Codex Theodosianus*, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html#> (13.01.2024).
- Grzegorz XVI, *Encyklika Mirari vos* (15.08.1832), tekst polski: Warszawa 2003.
- Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris* (11.04.1963), „Acta Apostolicae Sedis” 55 (1963), s. 257–304.
- Konferencja Kościołów Europejskich, Rada Konferencji Episkopatów Europy, *Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie* (22.01.2001), [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/karta\\_ekumeniczna\\_22042001](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/karta_ekumeniczna_22042001), (20.01.2024).

- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji* (3.12.2007 r.), [atican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_notae-angelizzazione\\_pl.html](http://atican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_notae-angelizzazione_pl.html), (20.01.2024).
- Pius IX, *Encyklika Quanta Cura & syllabus errorum* (8.12.1864), tekst polski: Warszawa 2002.
- Pius IX, *Syllabus errorum*, tekst polski: Warszawa 2002.
- Pius XII, *Przemówienie do prałatów audytorów i do innych urzędników i pracowników Trybunału Świętej Roty Rzymskiej* (6.10.1946), „Acta Apostolicae Sedis” 38 (1946).
- Sobór Laterański IV, *Konstytucja o heretykach*, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2 (869–1312), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.
- Sobór Laterański V, [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych, tekst łaciński, polski*, t. 5 (1511–1870), red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2004.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002.
- Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002.
- Synod w Milevi, [w:] *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010.

## Opracowania

- Barzanò A., *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale*, Milano 1996.
- Bączkiewicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, wyd. 3, Opole 1958.
- Chorzępa M., *Bernard Hiszpan apostoł Pomorza Zachodniego i pierwszy bp lubuski*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 9 (1965) 6, s. 142–145.
- Christiansen E., *Krucjaty północne*, Poznań 2009.
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007.
- Doroszkiewicz W., *Pierwsza wyprawa krzyżowa i jej następstwa*, „Elpis” 18 (2016), s. 121–126.
- Dyduch J., *Prawny aspekt misyjnej działalności Ludu Bożego*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 409–425.
- Gałkowski T., *Postulaty de lege ferenda w odniesieniu do chrztu dzieci*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 19 (2009), s. 51–70.
- Hanc W., *Dialog ekumeniczny – znaki nadziei dla chrześcijaństwa*, „Paedagogia Christiana” 26 (2010) 2, s. 81–105.
- Heriberto Jone P., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn 1954.
- Herrin J., *Bizannjum. Niezwykłe dziedzictwo średniowiecznego imperium*, Poznań 2010.
- Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego. Ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce rzymskiej*, Piła 2000.
- Kumor B., *Historia Kościoła. Starożytność chrześcijańska*, t. 1, wyd. 2, Lublin 2003.
- Maćkowski A., *Specyfika przygotowania do chrztu dorosłych w świetle unormowań prawnych Kościoła łacińskiego*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 2 (2012), s. 119–146.
- Masalski R., *Metody misyjne bp. Bernarda Hiszpana i bp. Ottona z Bambergu. Analiza porównawcza*, „Colloquia Theologica Ottoniana” 1 (2017), s. 59–72.
- Rietbergen P., *Europa. Dzieje kultury*, Warszawa 2001.
- Rosik S., *Orbis romanus – Christianitas – Pomerania. Pomorze w „świecie” Ottona z Bambergu: pamięć współczesnych i początki tradycji Apostoła Pomorzan (rekonesans)*, [w:] *Biskup Otton z Bambergu i jego świat*, red. M. Rębkowski, S. Rosik, Wrocław 2018, s. 13–51.

- Różycki I., *Teologiczne następstwa soborowej konstytucji liturgicznej: zmiany w pojęciu sakramentu namaszczenia chorych*, „Studia Theologica Varsaviensia” 3 (1965) 1, s. 19–40.
- Śrutwa J., *Edykt mediolański*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 666.
- Warchałowski K., *Rozwój idei wolności religijnej od początku chrześcijaństwa do czasów współczesnych*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 8 (2005), s. 143–161.
- Żurek A., *Christianizacja prawa po „edykcie mediolańskim”*, „Vox Patrum” 34 (2014) 61, s. 73–88.

#### CYTOWANIE

D. Mazurkiewicz, *Poszanowanie wolności religijnej w prawodawstwie kościelnym*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 191–208, DOI: 10.18276/sp.2024.34-12.

## Wiktoria Noskiewicz

Uniwersytet Szczeciński  
232028@stud.usz.edu.pl  
ORCID: 0009-0005-2568-7157

# Fenomen Matki Teresy z Kalkuty – uznanie misjonarki na arenie międzynarodowej

### STRESZCZENIE

Analiza fenomenu Agnes Gonxha Bojaxhiu, znanej jako Matka Teresa z Kalkuty, oraz jej globalnego uznania skupia się na czynnikach wpływających na jej rozpoznawalność na arenie międzynarodowej. Autorytet Matki Teresy rozwijał się poprzez liczne spotkania z przywódcami światowymi i prestiżowe wyróżnienia, w tym Nagrodę Nobla. Podstawą artykułu jest rozdział z pracy licencjackiej „Światowa opinia publiczna wobec działalności Matki Teresy z Kalkuty”, co umożliwi pełniejsze zrozumienie wpływu jej działań charytatywnych na skalę światową. Ocena tych wydarzeń odnosi się do kształtowania opinii publicznej na temat Matki Teresy. Jednym z głównych wniosków jest podkreślenie globalnego znaczenia działań Matki Teresy oraz jej wpływ na społeczność międzynarodową. Misjonarka nie tylko jest symbolem dobroczynności, ale także inspiracją dla wielu ludzi na całym świecie. Jej praca stała się bodźcem dla inicjatyw społecznych, inspirując do działania na rzecz innych i otoczenia. To dziedzictwo kształtuje naszą percepcję altruizmu i zaangażowania społecznego. Analiza życiowych aspektów Matki Teresy skłania do refleksji nad uniwersalnymi wartościami, które nią kierowały, oraz nad ich znaczeniem w obecnym świecie. Artykuł ten pozwala na ocenę jej dziedzictwa i dorobku działalności na świecie. Postać wywodząca się z Kościoła katolickiego może być poddana refleksji pod względem istotnych zmian, jakie wprowadziła na arenie międzynarodowej oraz sposobu, w jaki była postrzegana.

### SŁOWA KLUCZOWE

arena międzynarodowa, Matka Teresa z Kalkuty, Pokojowa Nagroda Nobla, Zgromadzenie Misjonarek Miłości

## The phenomenon of Mother Teresa of Calcutta – recognition of the missionary on the international stage

### ABSTRACT

The analysis of the phenomenon of Agnes Gonxha Bojaxhiu, known as Mother Teresa of Calcutta, and her global recognition focuses on the factors influencing her recognition on the international stage. Mother Teresa's authority developed through numerous meetings with world leaders and prestigious

awards, including the Nobel Peace Prize. The basis of the article is a chapter from the bachelor's thesis, «Global Public Opinion on the Activities of Mother Teresa of Calcutta,» which allows for a deeper understanding of the impact of her charitable actions on a global scale. The evaluation of these events relates to shaping public opinion about Mother Teresa. One of the main conclusions emphasizes the global significance of Mother Teresa's actions and her influence on the international community. The missionary is not only a symbol of benevolence but also an inspiration to many people worldwide. Her work has become a stimulus for social initiatives, inspiring action for the benefit of others and the environment. This legacy shapes our perception of altruism and social engagement. An analysis of the life aspects of Mother Teresa prompts reflection on the universal values that guided her and their significance in today's world. This article allows for an evaluation of her legacy and accomplishments worldwide. A figure originating from the Catholic Church can be subject to reflection regarding the significant changes she brought about on the international stage and how she was perceived.

#### KEYWORDS

international arena, Mother Teresa of Calcutta, Nobel Peace Prize, Missionaries of Charity

## Wprowadzenie

Matka Teresa z Kalkuty, jako jedna z najbardziej znanych i wpływowych postaci XX wieku, budzi ogromne zainteresowanie zarówno wśród osób wierzących, jaki i tych, którzy nie są związani z żadną religią. Jej życie i działalność na rzecz najbiedniejszych i chorych zdobyły uznanie wśród społeczności międzynarodowej. Dzięki swojemu wpływowi na opinię publiczną oddziaływała na kształtowanie polityki poszczególnych państw oraz stosunków międzynarodowych. Wielu polityków i przywódców publicznie wspierało działania Misjonarki Miłości.

W opracowaniu niniejszego artykułu wykorzystano szeroki zakres literatury, w tym głównie prace bazujące na biografjach Matki Teresy. Większość tych źródeł koncentruje się na wymiarze jej poświęcenia oraz spojrzeniu na nią przez pryzmat działalności Kościoła katolickiego. Należy jednocześnie zauważyć, że w literaturze aspekt jej politycznego zaangażowania nie został dokładnie przeanalizowany, co może dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę jego znaczący wpływ.

Baza literaturowa artykułu dotyczy funkcjonowania Matki Teresy w różnych aspektach jej życia, przy czym głównie skupia się na źródłach prasowych i publikacjach internetowych, które ukazują stanowisko opinii publicznej. Autorka koncentruje się na uzyskaniu przez Matkę Teresę międzynarodowego uznania oraz bada jej drogę do stania się światową ikoną i przedstawicielką ubogich. Przeanalizowano, jak jej praca przyczyniła się do zdobycia sławy na świecie, a także jak wyróżnienia, nagrody i spotkania z przywódcami wpłynęły na jej globalne oddziaływanie. Szczególną uwagę poświęcimy otrzymaniu przez nią Pokojowej Nagrody Nobla i jej znaczeniu na scenie międzynarodowej.



## 1. Arena międzynarodowa jako jeden z czynników, który rozwinął rozpoznawalność Matki Teresy

Agnes Gonxha Bojaxhiu na początku lat siedemdziesiątych XX wieku stała się jedną z czołowych światowych postaci i jej popularność wykraczała daleko poza Kościół katolicki. Należy zauważyć, że jednym z najważniejszych dzieł Matki Teresy było zainicjowanie budowy pierwszego domu dla umierających, „Kalighat – Dom Czystego Serca”. Także otworzenie domu dla chorych na trąd „Shanti Nagar, czyli Miasto Pokoju” oraz schroniska dla bezdomnych dzieci „Nirmala Shsishu Bhavan – Dom Dzieci Nieskazitelnego Serca”<sup>1</sup>. Po uzyskaniu zgody Watykanu na założenie zakonu w 1950 roku przez Matkę Teresę, Zgromadzenie Misjonarek Miłości poszerzało swoją działalność i powstało wiele domów dla najbardziej potrzebujących w różnych częściach świata. Za sprawą tych szerokich działań świat zwrócił uwagę na misjonarkę, co spowodowało, że stała się osobą rozpoznawalną.

### 1.1. Pierwsze kroki poza granice Indii

Zakonnica po raz pierwszy od rozpoczęcia swojego postulatu opuściła Indie w 1960 r. Została zaproszona na konwencję w Las Vegas przez organizację z Nowego Jorku – Catholic Relief Services<sup>2</sup>. To jedna z głównych międzynarodowych agencji humanitarnych społeczności katolickiej w Stanach Zjednoczonych, zarządzana przez radę dyrektorów składającą się z duchownych wybranych przez United States Conference of Catholic Bishops, a także zakonników i katolików świeckich<sup>3</sup>. Matka Teresa nie chciała jechać do Stanów Zjednoczonych, był to jej pierwszy wyjazd, nie miała doświadczenia i bardzo obawiała się publicznego odbioru. Do zmiany decyzji nakłonił ją były arcybiskup Kalkuty Ferdinand Perier. Matka Teresa złożyła śluby zakonne na jego ręce w 1937 r. Ojciec duchowny był jej mentorem i duchownym przewodnikiem. Emerytowany arcybiskup archidiecezji był świadomy, że Matka Teresa będzie reprezentowała Watykan.

Zaproszenie na konwencję było wyróżnieniem dla Matki Teresy i jej podopiecznych, a także Kościoła katolickiego. Dla zakonnicy przemawianie przed zamożnymi kobietami było ogromnym wyzwaniem, gdyż dotąd najczęściej miała do czynienia z osobami o niższym statusie materialnym. W Las Vegas została przywitana przez organizatorów konwencji, m.in. kardynała Richarda Jamesa Cushinga – arcybiskupa Bostonu<sup>4</sup>.

---

1 S. Cader, *Matki Teresy droga do świętości*, [w:] Św. Matka Teresa z Kalkuty – współczesne opracowanie zagadnień wybranych, red. A. Sapiński, M. Kolenda, Kraków 2016, s. 18.

2 B. Kolodiejchuk MC, *Matka Teresa „Pójdź, bądź moim światłem”*. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”, Kraków 2015, s. 286.

3 Catholic Relief Services, *About catholic relief services*, <https://www.crs.org/about> (13.12.2023).

4 G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, Kielce 2009, s. 57.

Wystąpiła na konwencji w imieniu *National Council of Catholic Women* (Narodowa Rada Kobiet Katolickich)<sup>5</sup>. Po przemówieniu odpowiadała na pytania kobiet dotyczące jej poświęcenia w Kalkucie. W czasie pobytu w Stanach Zjednoczonych była w Illinois, gdzie przemawiała do grupy katolickich kobiet, następnie w Chicago i Nowym Jorku<sup>6</sup>. Odwiedziła również Wielką Brytanię, gdzie spotkała się z przedstawicielami międzynarodowej organizacji humanitarnej – Oxfam, by porozmawiać o dostarczeniu przez nich leków dla chorych na trąd<sup>7</sup>. Dla populacji trędowatych misjonarka stworzyła osobne miasto w Kalkucie w latach siedemdziesiątych. Po Londynie złożyła wizytę w biurze katolickiej organizacji pomocowej Misereor, która wspierała budowę domu dla umierających w Delhi, a także zatrzymała się w niemieckim obozie koncentracyjnym w Dachau<sup>8</sup>. W latach sześćdziesiątych Matka Teresa uczestniczyła w wielu spotkaniach, na których opowiadała o swojej działalności w Kalkucie, m.in. w Szwajcarii.

## 1.2. Początek medialnej sławy przedstawicielki ubogich

Światową sławę zyskała dzięki pierwszemu wywiadowi telewizyjnemu wyemitowanemu w 1968 r. w British Broadcasting Corporation – BBC<sup>9</sup>. Rozmowę przeprowadził angielski dziennikarz Malcolm Muggeridge. Według Muggeridge'a jego pierwsze wrażenie o Matce Teresie było zupełnie inne niż zakładał. W trakcie 30-minutowego spotkania sama kontynuowała rozmowę, a dziennikarzowi niepotrzebny był konspekt<sup>10</sup>. Z łatwością i entuzjazmem opowiadała o swojej pracy humanitarnej. Po emisji wywiadu do studia BBC zaczęły napływać listy z wyrazami zachwytu oraz darowizny pieniężne dla ubogich. Przewodnicząca Zakonu Misjonek Miłości otrzymywała środki finansowe już wcześniej od katolickich oraz międzynarodowych organizacji humanitarnych, ale także od osób fizycznych, które chciały wesprzeć misjonarkę. Warto zauważyć, że po emisji programu skala pomocy finansowej znacznie się powiększyła. Można stwierdzić, że ten wywiad wzbudził zafascynowanie opinii publicznej postacią zakonnicy i rozpropagował na świecie jej czyny. Wcześniej była znana jedynie w środowisku lokalnym, a także w społecznościach katolickich. To zauważenie Matki Teresy przez dziennikarzy spowodowało jej rozpoznawalność na całym świecie.

Z inicjatywy Malcoma Muggeridge'a w 1969 r. powstał nakręcony w Kalkucie program telewizyjny *Something Beautiful for God* [Coś pięknego dla Boga]<sup>11</sup>. Dokument ukazywał

5 Tamże.

6 M. Greene, *Mother Teresa. A biography*, London 2004, s. 93.

7 Tamże, s. 94.

8 G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 59.

9 K. Schmude, *Malcolm Muggeridge, the journalist who met his match in Mother Teresa*, <https://www.catholicweekly.com.au/malcolm-muggeridge-the-journalist-who-met-his-match-in-mother-teresa/> (13.12.2023).

10 C. Feldmann, *Miłość pozostaje. Życie Matki Teresy z Kalkuty*, Warszawa 1998, s. 59.

11 K. Schmude, *Malcolm Muggeridge*.

działalność Matki Teresy oraz Misjonarek Miłości. Na jego podstawie brytyjski dziennikarz w 1971 r. wydał książkę zatytułowaną tak samo jak film<sup>12</sup>. Wskutek tego misjonarka stała się rozpoznawalna na arenie międzynarodowej. Łączyło się to z zainteresowaniem mediów. Podczas pobytu w USA wraz z Malcomem Mugeridgem udzielała wywiadów promujących książkę. Przyjmowała także ochoczo zaproszenia od telewizji, takich jak Irish Television, The Late Show, Breakfast Show czy BBC<sup>13</sup>.

Wywiad w BBC, film dokumentalny i książka sprawiły, że misja zakonnicy przyciągała coraz większą uwagę światowej opinii publicznej i mediów, w związku z tym głowy państw, organizacje międzynarodowe z chęcią ją gościły. Częściej opuszczała Indie, odwiedziła m.in. Australię, Wenezuelę, Nową Gwineę, Meksyk oraz Kanadę. Matka Teresa miała obawy, gdy opuszczała swoją Kalkutę. Wiedziała jednak, że jej poczynania w ramach życia publicznego będą owocowały pomocą dla najbiedniejszych ludzi. Każde spotkania, odwiedziny prezydentów, przemawianie w telewizji – dawały większy rozgłos i zapewniały większą liczbę osób chętnych do pomocy finansowej przy Zgromadzeniu. Zakonnica nie była przekonana, czy powinna z taką intensywnością udzielać się w środowisku międzynarodowym, ale rozmowy z ojcem duchownym Van Exemem oraz arcybiskupem Ferdinandem Perierem utwierdzały ją w tym, że postępuje słusznie. Van Exem jako ojciec duchowny Matki Teresy doskonale rozumiał komunikat od Boga, który zakonnica dostała w 1946 r. w podróży do Dajerlingu. Od tamtej pory wspierał ją w jej działaniach, a jego opinia miała dla niej ogromne znaczenie.

Matka Teresa podejmowała szerszą aktywność na polu politycznym. W 1975 r. została wybrana do ośmioosobowej delegacji Stolicy Apostolskiej na światową konferencję pod auspicjami Narodów Zjednoczonych – ONZ – z okazji Międzynarodowego Roku Kobiet<sup>14</sup>. Głównym celem konferencji odbywającej się w Meksyku było przypomnienie społeczności międzynarodowej, że w wielu krajach nadal panuje dyskryminacja kobiet<sup>15</sup>. Matka Teresa jako delegatka Watykanu zgodnie ze stanowiskiem Kościoła katolickiego postulowała, że kobieta ma istotną rolę w małżeństwie, polegającą na stworzeniu szczęśliwego domu dla dzieci i męża. Przedstawiła swoje doświadczenia z Indii i losy kobiet, które poznała. Dla większości słuchaczek były to niezrozumiałe poglądy, jednak wypowiedź zakonnicy na konferencji przyczyniła się do znaczącego podwyższenia jej popularności. Od tego wystąpienia z większą częstotliwością była zapraszana na międzynarodowe

12 J. Burger, *Meet the journalist who introduced Mother Teresa to the World*, <https://aleteia.org/2020/09/04/meet-the-journalist-who-introduced-mother-teresa-to-the-world/> (13.12.2023).

13 Sky Documentaries, *Mother Teresa: For The Love of God*, <https://www.youtube.com/watch?v=w125p5LS56A> (13.12.2023).

14 K. Spink, *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*, Katowice 2001, s. 197.

15 *World Conference of the International Women's Year 19 June – 2 July 1975, Mexico City, Mexico*, <https://www.un.org/en/conferences/women/mexico-city1975> (13.12.2023).

kongresy. Brała udział m.in. w 1964 r. w Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Bombaju oraz w 1976 r. w Kongresie Eucharystycznym w Filadelfii<sup>16</sup>.

Organizacja Narodów Zjednoczonych wprowadziła zwyczaj zapraszania na swoje coroczne sympozja międzynarodowych specjalistów. Konferencje są poświęcone zagadnieniom z różnych dziedzin, takich jak kultura czy prawa człowieka. ONZ działa od 1945 r., a Stolica Apostolska jest stałym obserwatorem, pomimo tego, że Watykan nie jest członkiem organizacji<sup>17</sup>. Wiele znanych osobistości było zapraszanych na sesje ONZ. Byli to m.in. amerykański lider ruchu na rzecz praw obywatelskich – Martin Luther King Jr., afrykański działacz na rzecz równości rasowej – Nelson Mandela, a także była premier Indii – Indira Gandhi. W tamtym okresie było niewiele kobiet przywódców państwowych wypowiadających się na forum międzynarodowym.

Dzięki inicjatywie sekretarza generalnego Javiera Péreza de Cuéllara Matka Teresa gościła na specjalnej uroczystości ONZ w 1985 r.<sup>18</sup>. Na czterdziestej rocznicy powstania organizacji wyświetlono film zatytułowany *Świat Matki Teresy* o jej pracy humanitarnej, by podkreślić uznanie dla niej. Sekretarz generalny, przedstawiając Matkę Teresę, powiedział, że jest ona „najbardziej wpływową kobietą na ziemi”<sup>19</sup>.

Matka Teresa, przemawiając na jubileuszowej rocznicy, zwróciła się do przewodniczących państw, że boją się wojny nuklearnej i postępującej choroby AIDS, a tak naprawdę jedynym z najważniejszych zagrożeń jest aborcja<sup>20</sup>. Reakcje opinii publicznej były różne. Krytykowano Matkę, że uważając aborcję za zagrożenie, nie bierze pod uwagę, że w wielu krajach, w których szerzy swoją pomoc, jest problem z postępującym przeludnieniem. Swoje poglądy zakonnica przedstawiła także, będąc gościem honorowym w USA, 20 lipca 1985 r., na spotkaniu w czasie trwania National Prayer Breakfast<sup>21</sup>. Wiele osób, które nie pochwały jej postrzegania świata, było zaskoczonych takim wypowiedziami. Według źródeł, które opisują Matkę Teresę, można dostrzec zgodność z tym, że ze świadomością wypowiadała się w kwestii aborcji. Punkt widzenia, który przedstawiała nie zdobywał aprobaty opinii publicznej, prasy, telewizji, większości rządów, a także wielu stowarzyszeń katolickich. Krytyka mimo to nie stawała jej na przeszkodzie i swoje kontrowersyjne poglądy ukazywała z jeszcze większą determinacją.

16 C. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, Częstochowa, 2003, s. 155.

17 A. Klafkowski, *Stolica Apostolska a ONZ*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1997), s. 93.

18 J.L. Gonzalez-Balado, *Matka Teresa z Kalkuty – życie, dzieło i przesłanie*, Kraków 2009, s. 81.

19 Tamże, s. 82.

20 C. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, s. 158.

21 Tamże.

## 2. Wyróżnienia, spotkania z przywódcami i globalne oddziaływania misjonarki

Matka Teresa została uznana i doceniona na całym świecie, potwierdzeniem tego są liczne przyznane jej wyróżnienia i nagrody. Zakonnica była laureatką filipińskiej Nagrody Magsaysaya<sup>22</sup>, ponadto uzyskała Miecz Honorowy od prezydenta Jemenu. Uhonorowano ją kilkoma tytułami doktora honoris causa, m.in. książę Edynburga Filip w uniwersytecie Cambridge nadał jej tytuł honorowego doktora nauk teologicznych<sup>23</sup>. Przyznano jej doktorat w dziedzinie nauk medycznych Uniwersytetu Katolickiego w Rzymie, w zakresie prawa w Nowej Szkocji oraz m.in. w Harvardzie i San Diego. Z rąk premier Indii Indiry Gandhi uzyskała na uniwersytecie Vishva Bharati w Benegalu Zachodnim tytuł doktora literatury za wkład w sprawę cierpiącej ludzkości<sup>24</sup>. W 1993 r. Matka Teresa otrzymała tytuł doktora honoris causa od rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>25</sup>.

Ważnym wydarzeniem w życiu Matki Teresy było uzyskanie obywatelstwa Indii w 1948 r.<sup>26</sup>. Mimo że pochodziła z Albanii, przeszło dwadzieścia lat mieszkała w Indiach i był to dla niej zaszczyt otrzymać obywatelstwo indyjskie. W następnych latach była w posiadaniu włoskiego oraz watykańskiego paszportu, wydanego z woli Papieża Pawła VI<sup>27</sup>. Dzięki tym dokumentom jej praca była sprawniejsza, bo mogła swobodniej podróżować i poszerzać działalność Zgromadzenia Misjonek Miłości w różnych rejonach świata. W Indiach przez wielu ludzi była uważana za bohaterkę narodową. Rząd Indii przyznał jej różnego rodzaju przywileje, by ułatwić jej pracę, m.in. uzyskała bezpłatny bilet indyjskich kolei oraz prawo do bezpłatnych przelotów indyjskimi liniami lotniczymi.

Jednym z istotnych wyróżnień, które odebrała w 1962 r., było indyjskie odznaczenie cywilne od federalnego rządu indyjskiego – Order Padma Shri, za jej zasługi dla ludności Indii. Nagrodę otrzymała od prezydenta Rajendry Prasada<sup>28</sup>. Po raz pierwszy dostała ją osoba nie pochodząca z Indii. Na przestrzeni lat Indie doceniły jej wkład w porozumienie międzynarodowe, wyróżniając ją nagrodą Jawaharlala Nehru w 1969 r. Misjonarka utrzymywała kontakty z różnymi ważnymi osobistościami w Indiach, takimi jak premier Indira Gandhi i jej syn Radżiw<sup>29</sup>. W 1980 r. z rąk prezydenta Indii dostała najwyższe odznaczenie cywilne – Order Bharat Ratna.

---

22 K. Spink, *Matka Teresa*, s. 207.

23 C. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, s. 177.

24 K. Spink, *Matka Teresa*, s. 211.

25 Fundacja Templariuszy, *Bł. Matka Teresa z Kalkuty*, [https://polscy.templariusze.org.pl/?page\\_id=297](https://polscy.templariusze.org.pl/?page_id=297) (14.12.2023).

26 K. Sunita, *Matka Teresa z Kalkuty*, Radom 2010, s. 78.

27 J.L. Gonzalez-Balado, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 195.

28 K. Spink, *Matka Teresa*, s. 207.

29 N. Chawla, *Matka Teresa*, Warszawa 1998, s. 161.



Podejście prezydentów Stanów Zjednoczonych do Matki Teresy odzwierciedlało ich starania w kreowaniu pozytywnego wizerunku kraju na arenie międzynarodowej. USA, będąc jednym z supermocarstw w czasie Zimnej Wojny, miały znaczący wpływ na kształtowanie opinii publicznej. Formą uhonorowania oraz prestiżu dla zakonnicy była możliwość przebywania w gronie najważniejszych Amerykanów. Misjonarka gościnnie przebywała w Białym Domu u pary prezydenckiej Stanów Zjednoczonych, państwa Reaganów, w 1981 r. Po czterech latach prezydent Stanów Zjednoczonych Ronald Wilson Reagan odznaczył Matkę Pokoju prezydenckim Medalem Wolności, nazwał ją „bohaterką naszych czasów”<sup>30</sup>.

Matka Teresa była uznawana na kontynentach przez przedstawicieli różnych kultur i systemów politycznych. O znaczeniu i specyfice jej wpływów dowodzi relacja z cesarzem etiopskim Hajle Sellasje. Zakonnica złożyła wizytę na dworze etiopskim dzięki pomocy córki cesarza. Niedługo później dało to zakonnicom możliwość rozpoczęcia w 1973 r. misji w Etiopii<sup>31</sup>. Matce Teresie udało się zyskać aprobatę Hajle Sellasje, co było wyjątkowe, ponieważ wiele organizacji nie angażowało się w pomoc humanitarną w tamtej części świata. W wyniku wojskowego zamachu stanu cesarz z rodziną został obalony i uwięziony, a odwiedzać ich mogła tylko misjonarka<sup>32</sup>.

Działając w Etiopii, musiała mierzyć się z panującym głodem i wojną domową, w których najbardziej istotna pomoc misjonek potrzebna była w latach 1983–1985. Państwo było zagrożone także suszą. Było to ogromne wyzwanie dla Zakonu Misjonek, które potrzebowały coraz większego wsparcia z zewnątrz. Matka Teresa, wykorzystując dobre kontakty z prezydentem Ronaldem Reaganem, sprawiła, że amerykański rząd wysłał pomoc do głodujących Etiopczyków. Zdarzenia te spowodowały, że misjonarka stała się jedną z najbardziej wpływowych kobiet świata.

W Bostonie odebrała nagrodę „Dobrego Samarytanina”. Za pomoc humanitarną Fundacja Josepha P. Kennedy’ego juniora przyznała Matce Teresie nagrodę w postaci szklanego pucharu z wrytą postacią archanioła i czek na 12 tysięcy dolarów. Na ceremonii wręczenia wyświetlono klip z filmu nakręconego przez Malcolma Muggeridge’a – „Coś pięknego dla Boga”<sup>33</sup>. Społeczność amerykańska uhonorowała ją nagrodą Głosu Ameryki za jej pracę humanitarną w Indiach. Otrzymała także Międzynarodową Nagrodę im. Alberta Schweitzera<sup>34</sup>. Istotnym wydarzeniem dla Matki Teresy w ramach relacji ze Stanami Zjednoczonym było przyznanie przez prezydenta Billa Clintona w 1996 r. obywatelstwa amerykańskiego. Była piątą osobą, która uzyskała

30 *President Reagan Presenting the Presidential Medal of Freedom to Mother Teresa on June 20, 1985*, <https://www.youtube.com/watch?v=r2KiKKS56w4> (14.12.2023).

31 G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 93.

32 N. Chawla, *Matka Teresa*, s. 163.

33 G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 70.

34 Tamże, s. 79.



honorowe obywatelstwo USA (wcześniej otrzymali je: brytyjski premier Winston Churchill, szwedzki dyplomata Rauol Wallenberg oraz założyciel Pensylwanii William Penn wraz ze swoją żoną Hannah)<sup>35</sup>. Odebrała również Złoty Medal Kongresu przyznany jej za pomoc humanitarną i dobroczyzną.

Matka Teresa utrzymywała relacje z członkami rodziny królewskiej Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii i Irlandii Północnej. Katolicka zakonnica była pierwszą laureatką Nagrody Templetona w 1973 r. Przekazując nagrodę, książe Filip powiedział: „Matko Tereso, wiem dobrze, że jest Matka ostatnią osobą na tym świecie, która szukałaby nagród i uznania, ale wiem także, że jest Matka pierwszą, która na nie zasługuje”<sup>36</sup>. Książe Edynburga wręczył Matce Teresie srebrny medal i nagrodę w wysokości 85 000 dolarów na uroczystości w Londynie<sup>37</sup>. Sponsorowana przez brytyjską Fundację Johna Templetona nagroda miała na celu uhonorowanie postępu w religii. Od 2001 r. jest przyznawana osobie, która „wniosła wyjątkowy wkład w potwierdzenie duchowego wymiaru życia, czy to poprzez wgląd, odkrycie, czy prace praktyczne”<sup>38</sup>. Templeton nazywany jest teologicznym Noblem, przewyższającym nawet tę nagrodę pod względem puli.

W pałacu prezydenckim w Delhi w 1983 r. Elżbieta II spotkała się z Matką Teresą i wręczyła jej insygnia Honorowego Orderu Zasługi<sup>39</sup>. Brytyjska monarchini była zaskoczona bezpośredniością i życzliwym podejściem Matki Teresy. Głęboka relacja zrodziła się też między księżną Dianą a Matką Teresą. Na początku 1992 r. odbyło się ich pierwsze spotkanie. Warto dodać, że te obie znaczące kobiety darzyły się sympatią i zmarły w tym samym roku. Ostatnie wystąpienie publiczne Matki Teresy dotyczyło śmierci księżnej Diany. Misjonarka, stojąc przed kamerami, mówiła o miłości księżnej do ubogich i że kocha ją jak własną córkę<sup>40</sup>.

Matka Teresa, jeśli tylko chciała nawiązać kontakt z prezydentem, premierem, burmistrzem czy z kimś na wyższym szczeblu, zazwyczaj była przyjmowana. Przykładami takich relacji są: prezydent Stanów Zjednoczonych Ronald Reagan, później George Bush, a także burmistrz Waszyngtonu – Marion Barry. Uczestniczyła w spotkaniach z prezydentem Francji – Mitterandem, premierem Wielkiej Brytanii – Johnem Majorem i księciem Edynburga Filipem. Nawet mimo różnic w poglądach, pierwsza dama Hillary Clinton gościła Matkę Teresę na obiedzie w Białym Domu. Paradoksem w politycznych przedsięwzięciach Hillary Clinton było to, że przez całą swoją karierę domagała się

---

35 D.W. Brown, 8 *Honorowych Obywatel Stanów Zjednoczonych*, <https://www.mentalfloss.com/article/62058/8-honorary-citizens-united-states> (14.12.2023).

36 L. Gjergji, *Matka Teresa*, Gorle 1994, s. 91.

37 *Mother Teresa is given \$85,000 prize in London*, „The New York Times” 26.04.1973, s. 51, <https://www.nytimes.com/1973/04/26/archives/mother-teresa-is-given-85000-prize-in-london.html> (14.12.2023).

38 J.M.Cunningham, *Templeton Prize*, <https://www.britannica.com/topic/Templeton-Prize> (14.12.2023).

39 K. Spink, *Matka Teresa*, s. 232.

40 L. Slavicek, *Mother Teresa – caring for the world's poor*, New York 2007, s. 85.

legalizacji aborcji, a z wystąpień publicznych było wiadomo, że Matka Teresa ma anty-aborcyjne poglądy. Jednakże to nie stanowiło problemu i obie kobiety utrzymywały kontakt. Pierwsza dama odwiedziła również stolicę Indii, New Delhi, gdzie misjonarka prowadziła swoją misję humanitarną.

Matka Teresa spotykała się z osobami, które nie były doceniane przez opinię publiczną czy też Watykan. Wiele osób, z którymi zakonnica utrzymywała relacje, nie wspierało działań jej pomocy humanitarnej oraz nie zgadzało się z poglądami, które były zgodne z doktryną Kościoła katolickiego. W 1980 r. zadziwiająca dla świata była podróż misjonarki na Haiti, by odebrać medal od Jeana-Claude'a Duvaliera i jego żony Michele. Para dyktatorska trzymała swoich obywateli w biedzie, a sama żyła w luksusie<sup>41</sup>. To spotkanie było kuriozalne, zważywszy, że misjonarka zajmowała się biednymi. W zdumienie wprawiła także jej wizyta w 1986 r. na Kubie, gdzie spotkała się z prezydentem Fidelem Castro<sup>42</sup>. Dyktator po objęciu władzy w 1959 r. ograniczył wpływy Kościoła katolickiego, m.in. zamknął katolickie szkoły, usunął z kalendarza kościelne święta, a kubańscy duchowni byli aresztowani, a nawet mordowani za kolaborację z dyktatorem Fulgencio Batistą. Na wyspie osoby wierzące były dyskryminowane, a biskupi byli prześladowani. Hierarcha kościelny ksiądz Dino Staffa jako pierwszy wypowiedział się w 1962 r. o ekskomunice Fidela Castro w ramach prawa kanonicznego za przemoc stosowaną wobec biskupów<sup>43</sup>. Jednakże Papież Jan XXIII nie ekskomunikował komunisty. Chłodne relacje kubańskiego dyktatora z Watykanem zaczęły się polepszać dopiero w połowie lat 80.

Wielu szefów rządów i państw utrzymywało relację z misjonarką, by poprawić swój wizerunek polityczny w swoim państwie i na arenie międzynarodowej. Zakonnica służyła z pomocy biednym, podtrzymywanie z nią kontaktu poprawiało prestiż i poparcie społeczeństwa w wyborach. Matka Teresa była przyjaciółką i znacząca postacią dla osób, które miały w rękach władzę i chciały wzbudzić sympatię swoich obywateli. Spotkanie z Matką Teresa z Kalkuty stanowiło żelazny punkt programu podróży każdej sławy odwiedzającej Indie. Wykorzystywano wizerunek zakonnicy dla własnych celów kariery i kampanii wyborczych. Także organizacje międzynarodowe, prywatne korporacje czy zwykli ludzie wspierali działalność Misjonarek Miłości dla dobra społeczeństwa.

Matka Teresa jako Misjonarka Miłości angażowała się w sprawy polityczne. Jednak nie zawsze jej listy oraz rozmowy przynosiły zamierzonych efekt. Jednym z przykładów jest zaangażowanie się w konflikt między Stanami Zjednoczonymi a Irakiem. W połowie 1990 r. wybuchła pierwsza wojna w Zatoce Perskiej. Matka Teresa wystosowała

---

41 G. Watts, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 85.

42 Tamże, s. 86.

43 Stowarzyszenie im. K Piotra Skargi, *Czy Jan XXIII naprawdę ekskomunikował komunistę Fidela Castro?*, <https://www.piotrskarga.pl/czy-jan-xxiii-naprawde-ekskomunikowal-komuniste-fidela-castro-,9336,i.html> (14.12.2023).

identyczne listy do prezydentów obu krajów: Georga Busha oraz Saddama Husajna, w których prosiła o zaprzestanie konfliktu i o wybranie drogi pokoju zgodnie z wolą Bożą<sup>44</sup>. Nie otrzymała żadnej odpowiedzi.

Matka Teresa otrzymała kilkadziesiąt honorów i odznaczeń indyjskich oraz międzynarodowych. Honory przyznawano jej za życia, a także pośmiertnie. Warto dodać, że było też mnóstwo pośrednich wyróżnień, w tym doktoratów honoris causa prestiżowych uczelni na całym świecie. Katolicki Uniwersytet Waszyngtoński specjalnie dla niej stworzył tytuł „doktor ludzkości”<sup>45</sup>. Przedstawiciele licznych aglomeracji w Stanach Zjednoczonych obdarowali ją kluczami do miast, m.in. Miami, Nowy Jork, Waszyngton i San Francisco<sup>46</sup>. Otrzymane kwoty pieniężne przeznaczała dla osób potrzebujących. Wraz z Misjonarkami Miłości tworzyła domy, jadłodajnie dla ubogich w różnych częściach świata. Dorobek jej pracy humanitarnej w postaci placówek nadal się rozrasta a pamięć o niej budzi zarówno pozytywne, jak i kontrowersyjne emocje związane z jej działalnością.

Miała dobre relacje z szefami rządów państw i premierów. Utrzymywanie tych relacji z Matką było w jakimś stopniu honorem dla tych osób, że mogą przyczynić się do pomocy humanitarnej i pokazać, że także angażują się, nie tylko politycznie. Sama misjonarka traktowała to jako alternatywę dla tego, by wspomóc i rozszerzyć działanie swojego dzieła. Nie wszyscy wyżsi tego świata traktowali ją z sympatią i pozwalali na ingerencję socjalną w swoim państwie. Wielu z nich podchodziło do jej działalności z dystansem. Przykładem nieudanej próby realizacji swoich celów jest Związek Radziecki. Zakonnica zwracała się z prośbą do prezydenta Gorbaczowa o umożliwienie jej utworzenia placówki w ZSRR, ale bez pozytywnego odzewu.

Matka Teresa cieszyła się ogromnym zainteresowaniem mediów oraz opinii publicznej. Często pisano o niej w gazetach, przeprowadzano wywiady i odwiedzano ośrodki stworzone przez Zakon Misjonek Miłości. Przyznanie Matce Teresie tytułu „Kobieta Roku” było wyrazem docenienia jej prostoty i pomocy. To było niezwykle ważne, że zwracano uwagę na osobę, która nosi sari i jest na czołowych okładkach znanych gazet, jak np. „The New York Timesa” w 1977 r.<sup>47</sup>. Dla ludzi był to przykład i inspiracja, że nie warto podążać za luksusowymi rzeczami, lecz zwracać uwagę na tych najuboższych, potrzebujących wsparcia ludzi. W ramach uznania w 1992 r. Organizacja Narodów Zjednoczonych do spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) uhonorowała misjonarkę nagrodą w postaci czeku na 50 tysięcy dolarów za wychowanie dla pokoju.

---

44 N. Chawla, *Matka Teresa*, s. 192.

45 C. Feldmann, *Miłość pozostaje*, s. 70.

46 N. Chawla, *Matka Teresa*, s. 166.

47 Sky Documentaries, *Mother Teresa: For The Love of God*.

### 3. Przyznanie Pokojowej Nagrody Nobla

Zwieńczeniem wszystkich dotychczasowych wyróżnień, jakie otrzymała Matka Teresa z Kalkuty, było przyznanie 10 grudnia 1979 r. Pokojowej Nagrody Nobla „za jej pracę na rzecz niesienia pomocy cierpiącej ludzkości”<sup>48</sup>. Stolica Norwegii przywitała zakonnicę z ogromnym entuzjazmem, zorganizowano z okazji jej przyjazdu kilkutysięcznych podchód. Specjalnie na to wydarzenie z całego świata przyjechały setki ekip telewizyjnych, dziennikarzy i fotografów. Według słów Matki nie była ona godna Medalu Noblowskiego, ale przyjęła go dla ubogich jako ich przedstawicielka. Komitet Noblowski oficjalnie nadał jej miano Matki Pokoju. Odbierając nagrodę w auli Uniwersytetu w Oslo wezwała zgromadzonych do wspólnej modlitwy<sup>49</sup>. Organizatorzy zgodzili się na to, by wszyscy goście, nawet ci, którzy nie wierzyli w Boga, mieli przy fotelach tekst modlitwy św. Franciszka o pokój. W prostych słowach w swoim przemówieniu misjonarka przypomniała o tym, że ludzie są stworzeni, by żyć w pokoju. Podkreśliła jednak, że największym zagrożeniem dla pokoju nie jest wojna, tylko aborcja. Zauważyła, że ludzie martwią się o losy dzieci umierających w wyniku niedożywienia w Indiach i Afryce, a są dzieci, które umierają z woli własnych matek<sup>50</sup>. Z zawziętością i odwagą mówiła o tym właśnie w Norwegii, która w 1978 r. ułatwiła dokonywanie aborcji finansowanej przez państwo<sup>51</sup>. W dalszej części przemówienia Matka Teresa mówiła o ubóstwie Zachodu oraz o zażywaniu narkotyków przez młodych ludzi. Posiłkowała się przykładami z życia osób żyjących w biedzie na obszarach, na których działały Misjonarki Miłości. Opowiadała, że nie wystarczy tylko karmić ludzi z ulicy. Uważała, że społeczeństwo w krajach zachodnich powinno zwrócić większą uwagę na tych najbardziej zapomnianych.

Na prośbę Matki Pokoju coroczny bankiet noblowski został odwołany. Pieniądze z odwołanego bankietu i ze składki, wynoszące prawie połowę kwoty od Fundacji Noblowskiej, Matka Teresa chciała przekazać dla ludzi, którzy nie mają co jeść<sup>52</sup>. Kwota, którą odebrała w ramach Nagrody Nobla, wynosiła 192 000 dolarów<sup>53</sup>. Wykorzystała te pieniądze w celu organizacji kolacji w dniu Bożego Narodzenia dla dwóch tysięcy biednych<sup>54</sup>.

48 The Nobel Prize, *The Nobel Peace Prize 1979*, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1979> (14.12.2023).

49 Matka Teresa – Mowa Akceptacyjna. NobelPrize.org. Nagroda Nobla Outreach AB 2023, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1979/teresa/acceptance-speech/> (14.12.2023).

50 C. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, s. 156.

51 *Aborcja w Norwegii*, <https://pol-nor.com/aborcja-w-norwegii/> (15.12.2023).

52 C. Ryszka, *Święta z Kalkuty*, s. 172.

53 *Prize for Mother Teresa*, „The Hindustan Times”, <https://www.hindustantimes.com/india-news/htthisday-october-18-1979-nobel-peace-prize-for-mother-teresa-101634490443201.html> (15.12.2023).

54 N. Chawla, *Matka Teresa*, s. 186.

Matka Teresa z Kalkuty po uroczystości wręczenia Nagrody Nobla była główną osobą, o której mówiono w telewizji i pisano na pierwszych stronach prasy opiniotwórczej. Jeszcze długo po pobycie w Norwegii była w centrum uwagi środków masowego przekazu. Artykuły pojawiły się w indyjskim dzienniku „Hindustan Times”, w amerykańskim „The New York Times” oraz brytyjskim „The Times”<sup>55</sup>. W największym i najstarszym dzienniku w Stanach Zjednoczonych, „The Washington Post”, uroczystość wręczenia Nobla opisano jako przypomnienie Amerykanom i Europejczykom, że istnieje bieda wśród społeczeństwa i nie można być na to obojętnym<sup>56</sup>. W gazecie pisano, że komitet noblowski wykorzystuje tę nagrodę by pokazać, że nie ma tylko jednej formy pokoju i że polityka nie jest jedynym środkiem, by go osiągnąć<sup>57</sup>.

Także pierwsze strony norweskich gazet, na których znajdowała się Matka Teresa, wyrażały zachwyt nad decyzją o przyznaniu nagrody oraz dowodziły, że laureatka spożytkuje ją w najlepszy możliwy sposób, czyli pomoże najuboższym z ubogich. Wedle norweskiego dziennikarza, który wydarzenie opisał w „Aftenposten”, to cudownie widzieć, że światowa prasa zwróciła chociaż raz uwagę na osobę bez dodatkowych upiększeń i przemawiającą do ludzi w prostych zdaniach<sup>58</sup>.

Matka Teresa była trzecią laureatką uhonorowaną Nagrodą Nobla z subkontynentu indyjskiego. Pierwszą nagrodę otrzymał pisarz Rabindranath Thakur w 1913 r., a siedemnaście lat później w dziedzinie fizyki Chandrasekhara Venkata Raman<sup>59</sup>. Jej macierzysta Kalkuta po powrocie z uroczystości powitała ją z entuzjazmem, w kalkuckich gazetach wyrażano zadowolenie i uszanowanie jej dotychczasowych osiągnięć i działalności. W innych gazetach przedstawiano strażniczkę pokoju jako proroka tamtych czasów, który wskazuje, jak działać i pomagać<sup>60</sup>.

Zaczynała jako siostra zakonna, która pragnęła pomagać potrzebującym, a stała się czołową kobietą na arenie międzynarodowej. Matka Teresa powtarzała, że nie ma oraz nie chce mieć wpływu na politykę i stosunki międzynarodowe. Jednakże uczestniczyła w sesjach Organizacji Narodów Zjednoczonych, międzynarodowych konferencjach i kongresowych śniadaniach modlitewnych. Sama w żartobliwy sposób często powtarzała, że jej aktywność jest jedynym biznesem, którego rząd nie upaństwowi<sup>61</sup>. Matka Teresa była uznawana przez niektórych za katolicką zakonnicę z charyzmatyczną osobowością

55 *Mother Teresa of Calcutta wins Peace Prize*, „The New York Times”, <https://www.nytime.com/1979/10/18/archives/mother-teresa-of-calcutta-wins-peace-prize-message-sent-by.html> (13.12.2023).

56 C. Feldmann, *Miłość pozostaje*, s. 73.

57 Tamże.

58 K. Spink, *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*, s. 220.

59 A. Kuczkiewicz-Fraś, *Nobliści z subkontynentu indyjskiego*, <https://www.polityka.pl/pomocnikhistoryczny/1709496,1,noblisci-z-subkontynentu-indyjskiego.read> (15.12.2023).

60 P. Chetcuti SJ, *La Madre Teresa: optar por del mas desposeido*, t. 28, 1979, s. 701.

61 K. Sunita, *Matka Teresa z Kalkuty*, s. 15.



i z dużym poczuciem humoru<sup>62</sup>. Współpracowała z dziennikarzami, pisarzami – wedle jej opinii robiła to, by im pomóc tworzyć dla Boga. Swoje poczynania wśród społeczności międzynarodowej uzasadniała swoją służbą dla Boga.

## Podsumowanie

Matka Teresa zyskała sławę i uznanie nie tylko wśród osób wierzących, ale także tych, którzy nie wyznają żadnej religii. Jej postawa jako ikony dobroczynności i pokoju oddziaływała na całe społeczności, poszczególne państwa i ich przywódców. Jej wystąpienia na konferencjach, sesjach Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz liczne wyróżnienia, takie jak Pokojowa Nagroda Nobla, przyczyniły się do kształtowania polityki państw oraz stosunków międzynarodowych.

Ważne jest jednak spojrzenie na postać Matki Teresy w szerszym kontekście zmieniającego się świata. Analiza dorobku Matki Teresy i jej wpływu na społeczność międzynarodową pozwoliła lepiej zrozumieć, że jej praca miała ogromne znaczenie. Nie tylko jako oddanie dla ubogich, ale również jako oddziaływanie na przywódców państw i poszczególnych polityków.

Misjonarka stała się symbolem humanitaryzmu, inspirując wiele osób do poświęcenia się pomocy innym. Jej działalność humanitarna w Indiach i na całym świecie przyczyniła się do zmiany perspektywy i postaw wielu jednostek oraz społeczności. Warto jednak zauważyć, że Matka Teresa nie jest pozbawiona kontrowersji i krytyki. Krytyka dotyczy różnych aspektów, takich jak zarządzanie zakonem czy przyjmowanie darowizn oraz ich efektywne wykorzystywanie.

W kontekście kwestii Kościoła i postrzegania Matki Pokoju jako wychowanki Kościoła, można odnieść się do wpływu tego wątku na światową opinię publiczną, która wobec jej działań miała różne odczucia. Dla osób wierzących jej oddanie dla ubogich było inspirujące i potwierdzało jej zaangażowanie w realizację chrześcijańskich wartości. Dla osób spoza Kościoła katolickiego jej związek z religią wywoływał pewne kontrowersje. Krytykowano, że jej działalność humanitarna była często skoncentrowana na aspektach religijnych i ewangelizacji zamiast na rozwiązywaniu strukturalnych problemów ubóstwa. Wskazywano również na jej stanowisko w kwestiach takich jak antykoncepcja i aborcja, które nie zawsze były zgodne z postawą liberalnej społeczności międzynarodowej. W światowej opinii publicznej działalność Matki Teresy była zarówno wspierana, jak i krytykowana. Jej postrzeganie jako wychowanki Kościoła katolickiego miało znaczący wpływ na sposób, w jaki była odbierana i interpretowana przez różne grupy społeczne.

---

62 Tamże.



## Bibliografia

- Aborcja w Norwegii, <https://pol-nor.com/aborcja-w-norwegii/> (15.12.2023).
- Brown D., *8 Honorowych Obywatel Stanów Zjednoczonych*, <https://www.mentalfloss.com/article/62058/8-honorary-citizens-united-states> (14.12.2023).
- Burger J., *Meet the journalist who introduced Mother Teresa to the World*, <https://aleteia.org/2020/09/04/meet-the-journalist-who-introduced-mother-teresa-to-the-world/> (13.12.2023).
- Cader S., *Matki Teresy droga do świętości*, [w:] *Św. Matka Teresa z Kalkuty – współczesne opracowanie zagadnień wybranych*, red. A. Sapiński, M. Kolenda, Kraków 2016, s. 9–24.
- Catholic Relief Services, *About catholic relief services*, <https://www.crs.org/about> (13.12.2023).
- Chawla N., *Matka Teresa*, Warszawa 1998.
- Chetcuti P. SJ, *La Madre Teresa : optar por del mas desposeido*, t. 28, 1979.
- Cunningham J.M., *Templeton Prize*, <https://www.britannica.com/topic/Templeton-Prize> (14.12.2023).
- Feldmann C., *Miłość pozostaje. Życie Matki Teresy z Kalkuty*, Warszawa 1998.
- Fundacja Templariuszy, *Bł. Matka Teresa z Kalkuty*, [https://polscy.templariusze.org.pl/?page\\_id=297](https://polscy.templariusze.org.pl/?page_id=297) (14.12.2023).
- Gjergji L., *Matka Teresa*, Gorle 1994.
- Gonzalez-Balado J.L., *Matka Teresa z Kalkuty – życie, dzieło i przesłanie*, Kraków 2009.
- Greene M., *Mother Teresa. A biography*, London 2004.
- Klafkowski A., *Stolica Apostolska a ONZ*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1997), s. 87–99.
- Kolodiejchuk B. MC, *Matka Teresa „Pójdź, bądź moim światłem”. Prywatne pisma „Świętej z Kalkuty”*, Kraków 2015.
- Kuczkiwicz-Fraś A., *Nobliści z subkontynentu indyjskiego*, <https://www.polityka.pl/pomocnikhistoryczny/1709496,1,noblicisci-z-subkontynentuindyjskiego.read> (15.12.2023).
- Matka Teresa – Mowa Akceptacyjna. NobelPrize.org. Nagroda Nobla Outreach AB 2023, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1979/teresa/acceptance-speech/> (14.12.2023).
- Mother Teresa is given \$85,000 prize in London*, „The New York Times” 26.04.1973, <https://www.nytimes.com/1973/04/26/archives/mother-teresa-is-given-85000-prize-in-london.html> (14.12.2023).
- Mother Teresa of Calcutta wins Peace Prize*, „The New York Times”, <https://www.nytime.com/1979/10/18/archives/mother-teresa-of-calcutta-wins-peaceprize-message-sent-by.html> (13.12.2023).
- President Reagan Presenting the Presidential Medal of Freedom to Mother Teresa on June 20. 1985*, <https://www.youtube.com/watch?v=r2KiKKs56w4> (14.12.2023).
- Prize for Mother Teresa*, „The Hindustan Times”, <https://www.hindustantimes.com/indianews/hththisday-october-18-1979-nobel-peace-prize-for-mother-teresa101634490443201.html> (15.12.2023).
- Ryszka C., *Święta z Kalkuty*, Częstochowa 2003.
- Schmude K., *Malcolm Muggeridge, the journalist who met his match in Mother Teresa*, <https://www.catholicweekly.com.au/malcolm-muggeridge-the-journalist-who-met-his-match-in-mother-teresa/> (13.12.2023).
- Sky Documentaries, *Mother Teresa: For The Love of God*, <https://www.youtube.com/watch?v=w-125p5LS56A> (13.12.2023).
- Slavicek L., *Mother Teresa – caring for the world's poor*, New York 2007.
- Spink K., *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*, Katowice 2001.

Stowarzyszenie im. Ks. Piotra Skargi, *Czy Jan XXIII naprawdę ekskomunikował komunistę Fidela Castro?*, <https://www.piotrskarga.pl/czy-jan-xxiii-naprawdeekskomunikowal-komuniste-fidela-castro-9336,i.html> (14.12.2023).

Sunita K., *Matka Teresa z Kalkuty*, Radom 2010.

The Nobel Prize. The Nobel Peace Prize 1979, <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1979> (14.12.2023).

Watts G., *Matka Teresa z Kalkuty*, Kielce 2009.

World Conference of the International Women's Year 19 June – 2 July 1975, Mexico City, Mexico, <https://www.un.org/en/conferences/women/mexico-city1975> (13.12.2023).

#### CYTOWANIE

W. Noskiewicz, *Fenomen Matki Teresy z Kalkuty – uznanie misjonarki na arenie międzynarodowej*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 209–224, DOI: 10.18276/sp.2024.34-13.

## Wojciech Oleśków

Wyższe Seminarium Duchowne w Paradyżu

wojciech.oleskow@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8079-6621

# Odkrywanie misji Kościoła w dziełach Thomasa Mertona

## STRESZCZENIE

Według Mertona misją Kościoła jest głoszenie Ewangelii. Chrześcijanin odkrywa ten dynamizm misyjny poprzez więź z Bogiem. Dostrzega nowość życia, która przejawia się w przemianie siebie i osób, za które jest odpowiedzialny. Bóg obdarza człowieka mądrością w zrozumieniu słowa Bożego i przekazaniu go innym. Przekaz Ewangelii dokonuje się na gruncie poznania drugiego człowieka i w bliskości z nim. Misją jest otwartość na innych, chęć zrozumienia ich problemów i radości. Chrześcijanin rozpoznaje misję przez odpowiedź na wezwanie Jezusa. Jest powołany do głoszenia Ewangelii. Różni się, jak może ją przekazać i w jaki sposób. Misja opiera się na Bogu. Można dostrzec jedność między głoszeniem a kontemplacją. Modlitwa jest źródłem głoszenia Ewangelii i wszelkiego zaangażowania. W milczeniu chrześcijanin odkrywa Boga, który jest miłością. Uczy się on przekazywać ją bliźnim. Stara się obdarowywać miłością potrzebujących, biednych i utrudzonych. Przykładem misji, którą odkrył Merton, jest apostołat przyjaźni, który jest wsparciem pisarzy i poetów walczących o wolność i prawdę. Korespondencja Mertona z Miłoszem ukazuje, jak można przekazywać Ewangelię, troszcząc się o zrozumienie i poznanie drugiej osoby.

## SŁOWA KLUCZOWE

Merton, misja, głoszenie, słowo Boże, modlitwa, miłość, apostołat przyjaźni, zrozumienie

## Discovering the Church's mission in the work of Thomas Merton

## ABSTRACT

According to Merton, the mission of the Church is to spread the Gospel. Christians discover this mission dynamism through their bond with God. They perceive life's novelty, which manifests itself in transforming the Christians and people under their charge. What God endows them with is the wisdom to understand His word and to pass it further. Spreading the Gospel happens along with encountering other people and staying close to them. The mission means being open to others, willingness to understand their problems and sources of joy. Christians perceive it as answering Jesus' call. They are devoted to spread the Gospel.

They recognize how and in what way to convey it. The mission is based on God. One can see unity between preaching and contemplating. Prayer is the source of preaching and any commitment. In silence Christians discover God, Who is love. They learn to convey it to others. They strive to share love with others that are in need, poverty and difficulty. An example of the mission discovered by Merton is the apostolate of friendship, which becomes supportive for writers and poets fighting for freedom and truth. The correspondence between Merton and Miłosz shows how one can spread the Gospel, at the same time caring about understanding and getting to know another person.

#### KEYWORDS

Merton, mission, preaching, the Gospel, prayer, love, apostolate of friendship, understanding

## Wprowadzenie

Wielu teologów zastanawiało się nad tym, czym jest misja Kościoła, jak powinna ona wyglądać. Jak czytamy w dekrecie o misyjnej działalności Kościoła II Soboru Watykańskiego „Ad gentes divinitus”, Kościół jest misyjny, ponieważ swój początek bierze według planu Ojca z posłania Syna i Ducha Świętego. Misyjna natura Kościoła jest oparta na Bogu. Kryzys wiary powstaje wtedy, gdy ta misja nie opiera się na Nim.

Jezus posyła wspólnotę Kościoła, aby kontynuowała Jego misję. Jest to posłanie do głoszenia Ewangelii. Całe Jego życie było wypełnieniem tej misji. Przez to, że Kościół jest wspólnotą misyjną, ewangelizacja staje się jej znakiem i tożsamością. Przepowiadanie jest pierwszym zadaniem misji. Ma ono na celu nawrócenie serca, pełne przyłgnięcie do Jezusa i Ewangelii. Jest to poznanie Boga, który jest miłością, i dzielenie się tym z innymi. Wzrost strukturalny wspólnot jest potrzebny, ale jeszcze większe znaczenie ma życie duchowe każdego wierzącego. Jest ono związane z poznaniem siebie i troską o drugą osobę.

Thomas Merton, który w zakonie trapistów przyjął imię Ludwik, przeżył swoje nawrócenie. Rozpoznał, czym jest wspólnota Kościoła. Była to długa droga, którą przeszedł. Później rozpoznał swoje miejsce w Kościele poprzez zakon trapistów. Całe życie dążył do samotności i ciszy, do założenia pustelni i oddaniu się Bogu. Jednak na tym nie poprzestał. Odkrył, że jego misją w Kościele jest głoszenie Ewangelii i pomoc osobom, które doświadczają różnych trudności. Nieustannie zadawał sobie pytanie, jak wygląda misja Kościoła. Co ją powinno charakteryzować? W jaki sposób może głosić Chrystusa innym osobom?

## Głoszenie słowa Bożego misją Kościoła

Człowiek wiary, jak stwierdza Merton, uczestniczy w misji Kościoła, niosąc ludziom Dobrą Nowinę<sup>1</sup>. Jest to wyraz jego odpowiedzi na słowo Boże<sup>2</sup>. Profetyczność polega na zjednoczeniu z Duchem Świętym<sup>3</sup>. Pójście za Jego głosem jest sednem powołania prorockiego<sup>4</sup>. Jeśli osoba zaufa Jezusowi i uwierzy w Jego obecność, zostanie włączona w tę misję<sup>5</sup>.

Merton twierdzi, że Mistyczne Ciało Chrystusa nie może być statyczne w świecie. Kościół ma dynamiczną moc Boga, która sprawia, że społeczeństwo zaczyna się wewnętrznie przemieniać<sup>6</sup>. Chrześcijanie zastanawiają się nad misją ukazywania obecności Pana w codziennym życiu. Ma to znaczenie w porządku sprawiedliwości i uczciwości, ale również we wprowadzaniu zasad moralnych w życie społeczne<sup>7</sup>. Chrześcijanin staje się przekazicielem światła. Jest w stanie zrozumieć świat, ale również przez swoją wolność daje mu duchowe znaczenie<sup>8</sup>.

Steven Millies zauważa w twórczości Mertona wezwanie chrześcijanina do zachowania trwałej nowości życia religijnego i społecznego, które wypływa z Ewangelii. Rozwiązaniem problemów społecznych może być życie wewnętrzne, które sprawia, że osoba zaczyna kierować się sprawiedliwością i zauważać dobro wspólne. Chrześcijaństwo daje nowe spojrzenie na te wszystkie problemy. Człowiek w życiu wewnętrznym szuka swojej wolności i siły. Jeśli znajdzie on Boga, to nie może tego zostawić jedynie dla siebie. Dzięki temu odkryciu wprowadza odmieniony sposób życia, który opiera się na wartościach. Przez to spotkanie zmienia siebie i świat, w którym żyje. Jest przekonany, że życie może być oparte na wierze, otwartości, szacunku i zaufaniu. Thomas ukazuje, że skupienie się na świetle Jezusa sprawia, że chrześcijanin swoim życiem podkreśla głębsze znaczenie duchowości i łaski<sup>9</sup>.

---

1 T. Merton, *Życie i świętość*, Kraków 1994, s. 10.

2 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998, s. 38.

3 Tamże, s. 46.

4 Tamże, s. 110.

5 Tamże, s. 63.

6 Jednym z najbardziej dostrzegalnych kryteriów autentycznej duchowości chrześcijańskiej jest nastawienie misyjne. W życiu Kościoła widać zależność pomiędzy wiarą a misją. Tam, gdzie wiara jest silna, tam wspólnota chrześcijańska skutecznie oddziałuje na zewnątrz (L. Bustinca, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 376).

7 T. Merton, *Christian worship and social reform*, „The Merton Seasonal” 34 (2009) 4, s. 10.

8 Tamże, s. 5.

9 S. Millies, *Contemplative citizenship: Thomas Merton and responsible political freedom*, „The Merton Seasonal” 32 (2007) 4, s. 14–16.

Głoszenie słowa Bożego, zdaniem Mertona, nie polega na wygłaszaniu tryumfalnym tonem niejasnych ogólników. Nie chodzi również o to, by być drobiazgowo poprawnym<sup>10</sup>. Chrześcijanin głosi tajemnicę zbawienia<sup>11</sup>. Bóg jest obecny w jego przepowiadaniu Ewangelii. To On mu podpowiada, co ma mówić. Człowiek ma być narzędziem oddanym do dyspozycji Boga<sup>12</sup>. Merton dodaje, że chrześcijańska prawda może znaleźć odzwierciedlenie w życiu osoby wierzącej. Bez względu na to, jak jasne, przekonywające, logiczne i głębokie są to słowa, to nie odniosą one skutku, jeśli nie poprze się ich swoimi czynami<sup>13</sup>. Członkowie wspólnoty Kościoła są wezwani do słuchania słowa Bożego, a później do głoszenia go<sup>14</sup>. Odpowiedzią na głoszenie Ewangelii jest przemiana serca<sup>15</sup>.

Marilyn King przywołuje słowa Mertona, który twierdzi, że prawdziwy chrześcijanin jest otwarty na innych ludzi i potrafi ich wysłuchać. Jest ugruntowany w wyznawaniu wiary i dzięki temu chętnie i radośnie głosi Ewangelię. Przepowiadanie słowa Bożego jest związane z modlitwą, poświęceniem i milczeniem. Wywodzi się ono z trwania przed Jezusem w ciszy serca, w nadziei, że to On przynosi zrozumienie i pojednanie. Dzięki temu człowiek poddaje się Mu w większym stopniu i jest w stanie zrozumieć drugą osobę. Rozmowa z Panem jest źródłem owocnego dialogu<sup>16</sup>.

Misją Kościoła jest doprowadzenie wszystkich ludzi do życia skoncentrowanego na Bogu. Kościół zachęca swoich członków do wewnętrznej przemiany w Chrystusie. Nie chodzi tylko o zaakceptowanie dogmatów wiary, ale o ukierunkowanie całego życia na Jezusa i zjednoczenia z Nim poprzez liturgię i modlitwę prywatną<sup>17</sup>. Nass Cannon zauważa w nauczaniu Mertona to, że dzięki odkryciu obecności Boga chrześcijanin otrzymuje dar mądrości. Staje się on wypełniony światłem Pana i przez to ukazuje Jego działanie w świecie<sup>18</sup>. Zdaniem ojca Ludwika każdy katolik ma powołanie do bycia apostołem. Jest to wpisane w jego tożsamość i jest związane ze świętością życia. Każda osoba otrzymuje od Chrystusa misję dostosowaną do swoich możliwości. Działanie jest uzależnione od otwartości na Jego moc.

---

10 T. Merton, *Siedem esejów o Albercie Camus*, Bydgoszcz 1996, s. 160.

11 T. Merton, *Eseje literackie*, Bydgoszcz 1998, s. 224.

12 T. Merton, *W stronę jedności*, Kraków 2009, s. 198.

13 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 227.

14 T. Merton, *W stronę jedności*, s. 197.

15 T. Merton, *Seasons of celebration*, New York 2010, s. 200.

16 M. King, *A soft voice awakens me: Merton's spirituality of human communication*, „The Merton Annual” 2 (1989), s. 218.

17 T. Merton, *The balanced life of prayer*, „The Merton Annual” 8 (1995), s. 13.

18 N. Cannon, *No mirror, no light – just this! Merton's discovery of global wisdom*, „The Merton Annual” 23 (2010), s. 196.



Osoba wierząca, w opinii Mertona, jest inspirowana przez Jezusa do konkretnego działania, aby ukazać swoim życiem nieskończone wartości. Chrześcijanin nie opuszcza świata. Uczestniczy on w trudnościach i zmartwieniach wszystkich ludzi. Jeśli chce prowadzić życie religijne, to może poświęcić swój czas wolny. Może on również prowadzić życie kontemplacyjne, tak, aby nie zaniedbywać swoich obowiązków. Może on głosić Ewangelię ludziom, do których kapłan mógłby nie dotrzeć. Jego świadectwo polega przede wszystkim na daniu przykładu życia z Bogiem<sup>19</sup>. Chrześcijanin powinien głęboko i szczerze przejąć się losem ludzi, których Pan powierzył jego opiece. Szczególnie są to członkowie rodziny, ludzie, z którymi się spotyka w codzienności<sup>20</sup>.

Ojciec Ludwik uważa, że rozgłos prawd wiary poprzez radio i prasę jest potrzebny, jednak dodaje, że przekaz Dobrej Nowiny nie może się stać jedynie reklamą czy sloganem<sup>21</sup>. Misja głoszenia Ewangelii chroni człowieka przed półprawdami materialistycznego społeczeństwa. Przekaz słowa Bożego prowadzi osobę do jej integralności i wolności<sup>22</sup>.

Kościół żyje i działa w sposób ludzki i Boski. Niedoskonałość chrześcijanina, w ocenie ojca Ludwika, jest złączona z doskonałością Boga. Człowiek jest podtrzymywany przez Bożą moc i oczyszczany przez świętość Pana. Dzieje się tak, kiedy pozostaje on w zjednoczeniu z Nim<sup>23</sup>. Życie chrześcijanina ma być nieustannie powtarzaniem aktem rozpoznania od nowa<sup>24</sup>. Wzrastanie duchowe osoby wierzącej nie jest tylko jej indywidualną sprawą. Jest to pogłębianie związku z Bogiem we wspólnocie Kościoła. Przejawia się to w ściślejszej więzi z braćmi w Chrystusie oraz w głoszeniu im Dobrej Nowiny<sup>25</sup>.

Ojciec Ludwik stwierdza, że życie chrześcijanina ma charakter profetyczny<sup>26</sup>. Wierny daje świadectwo o Jezusie w każdej chwili swojego życia, w pracy, w relacjach międzyludzkich. Sprawiedliwość staje się dla niego czymś podstawowym<sup>27</sup>. Profetyczna misja polega nie tylko na unikaniu grzechu i spełnianiu praktyk religijnych. Misja ta bazuje na poznaniu Pana i Jego miłości<sup>28</sup>.

Zadaniem chrześcijanina jest budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Jest to misja duchowa i eschatologiczna<sup>29</sup>. Jej celem jest budowanie lepszego świata. Żyjąc z Chrystusem, chrześcijanin dba o to, aby świat był oparty na sprawiedliwości, godnym życiu,

19 T. Merton, *Vocations to the lay apostolate*, „The Merton Annual” 7 (1994), s. 6–8.

20 T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972, s. 96.

21 T. Merton, *Disputed questions*, New York 2011, s. 250.

22 Tamże, s. 258.

23 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 66.

24 T. Merton, *Disputed questions*, s. 246.

25 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 66.

26 T. Merton, *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym*, Kraków 2009, s. 160.

27 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, s. 228.

28 T. Merton, *Nowy człowiek*, Kraków 1996, s. 129.

29 T. Merton, *Disputed questions*, s. 224.

uczciwej pracy, pokoju i prawdzie<sup>30</sup>. Patrick Mahon przywołuje słowa Mertona, że chrześcijanin nie tylko ma mówić o Chrystusie, ale ma pozwolić Mu żyć w sobie, aby ludzie mogli Go w nim znaleźć<sup>31</sup>.

Chrześcijanin nie może oddzielić swojego życia wiary od realnych problemów<sup>32</sup>. Niekiedy w świecie zauważa się ignorowanie trudności i brak chęci ich rozwiązania. Prawdziwa religijność wyraża się w zatroskaniu o człowieka<sup>33</sup>. Osoba, która prowadzi życie duchowe, jest włączona w zagrożenia nękające społeczeństwo. Uczestniczy we wspólnocie Kościoła nie tylko przez modlitwę i świętość, ale również przez zrozumienie innych i troskę<sup>34</sup>. Henri Nouwen widzi w koncepcji Mertona jedność między kontemplacją a działaniem. Chrześcijanin walczy z ubóstwem i głodem na ziemi. Działanie jest odpowiedzią, która wypływa ze świadomości obecności Boga w świecie. Chrześcijanin włącza się w misję Chrystusa<sup>35</sup>.

### Odkrywanie misji Kościoła poprzez modlitwę i miłość

Ojciec Ludwik podkreśla, że im bardziej człowiek w swojej samotności odkrywa Boga, tym bardziej jest z innymi ludźmi. W sobie i w drugim bracie rozpoznaje Chrystusa<sup>36</sup>. W samotności zaczyna rozumieć potrzeby świata<sup>37</sup>. Wewnętrzna kontemplacja i zewnętrzna aktywność nie są przeciwieństwem. Działanie wypływa z życia duchowego<sup>38</sup>. Wszystko, co chrześcijanin czyni, powinno być rezultatem pokoju, który w nim jest. W posłudze powinien on dążyć do łączności i zjednoczenia z Jezusem<sup>39</sup>.

Kościół, w ocenie Mertona, posiada wymiar kontemplacyjny w całym swoim nauczaniu i działaniu. Nie ma w nim przeciwstawienia czynu i duchowości. Apostolska działalność chrześcijanina wznosi się do poziomu miłości. Na tym poziomie stapiają się one w jedną rzeczywistość. Bez duchowości liturgia nie ożywi chrześcijańskiej misji.

30 Tamże, s. 226.

31 P. Mahon, *Thomas Merton and current issues in Church renewal*, „The Merton Seasonal” 36 (2011) 4, s. 23.

32 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 108.

33 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, s. 229.

34 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 10.

35 H. Nouwen, *Thomas Merton's call to contemplation and action*, „The Merton Seasonal” 23 (1998) 1, s. 16.

36 T. Merton, *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982, s. 48–49.

37 T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, s. 27.

38 Duchowość misyjna przejawia się w tym, że nie może istnieć apostołstwo czy kontemplacja bez nastawienia misyjnego. W tradycyjnych ujęciach duchowości wydawało się niemożliwe pogodzenie działalności apostołskiej z kontemplacją. Dzisiaj istnieje świadomość, że nie ma autentycznej kontemplacji bez wymiaru apostołskiego i nie ma wymiaru apostołskiego bez kontemplacji, czyli głębokiej relacji z Chrystusem. Prowadzi to do przekonania, że motywację chrześcijańskiego działania weryfikuje autentyczność wiary (L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości*, s. 381–382).

39 T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 124.

Zasada się ona na miłości Chrystusa i jest wypełniona mocą Ducha. Zadaniem osoby wierzącej jest zachęcenie ludzi do oddawania czci Bogu, dziękowania Mu za wszystko, co od Niego otrzymują<sup>40</sup>. Kontemplacyjne dążenia są samą istotą modlitwy. Jeżeli człowiek je pominie, to może szukać jedynie swojej chwały. Kościół bez Ducha Świętego nie może wypełniać swojej misji przemiany i zbawienia ludzkości<sup>41</sup>.

Życie duchowe, w opinii ojca Ludwika, nie dochodzi do najwyższej doskonałości, jeśli się go nie dzieli z innymi. Im częściej chrześcijanin jest sam na sam z Jezusem, tym bardziej jednoczy się z drugą osobą<sup>42</sup>. Kontemplacja ma wymiar społeczny. Jest ona udziałem w objawieniu się Pana światu<sup>43</sup>. Kościół przez nastawienie misyjne wyraża to, że życie kontemplacyjne jest podstawą świadectwa chrześcijańskiego<sup>44</sup>.

Apostolstwo, według Mertona, polega również na milczącym świadectwie<sup>45</sup>. Warto się odseparować od innych, aby być darem dla drugiej osoby<sup>46</sup>. Modlitwa przenika każdą chwilę egzystencji człowieka. Nie będzie się on rozwijał, jeśli przez aktywizm uchyli się od konfrontacji z Bogiem<sup>47</sup>. Jeśli odkrywa on Pana w samotności, to staje się Jego znakiem w świecie. Odrzucenie jego świadectwa przez świat jest również odcięciem się od Jezusa<sup>48</sup>.

Wielu ludzi służy Bogu w życiu czynnym z całkowitym oddaniem. Taki człowiek żyje i pracuje zjednoczony z Panem. Nie wchodzi głęboko w życie kontemplacyjne, ale łaski z niej nie pozostają mu obce. Zachowuje czystość serca i miłość braterską. Może on, zdaniem Thomasa, osiągnąć wysoki poziom świętości<sup>49</sup>. Czynna kontemplacja polega na ciągłym i zamierzonym wysiłku, który jest związany z ascezą i ogołoceniem. Opiera się ona na fundamencie liturgicznej, historycznej i kulturowej tradycji<sup>50</sup>.

David Odorisio dostrzega w nauczaniu Mertona etapy odkrycia prawdziwego „ja”. Jest to poznanie siebie, doświadczenie Boga poprzez kontemplację i zrozumienie drugiego człowieka<sup>51</sup>. Życie duchowe prowadzi chrześcijanina do działań społecznych.

40 Skoro Kościół jest z natury misyjny, to duchowość chrześcijańska jest również misyjna. Oznacza to, że duchowość ta zawsze szuka chwały Bożej i dąży do zbawienia drugiego człowieka (L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości*, s. 380).

41 T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986, s. 107.

42 T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 48.

43 T. Merton, *Wspinaczka ku prawdzie*, Kraków 2008, s. 157.

44 W. Shannon, *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002, s. 286.

45 T. Merton, *Posiew kontemplacji*, s. 125.

46 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 61.

47 T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, s. 102.

48 T. Merton, *Disputed questions*, s. 323.

49 T. Merton, *O kontemplacji dla wszystkich*, [w:] tegoż, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 299–300.

50 T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005, s. 112–113.

51 D. Odorisio, *Rediscovering the true self through the life and writings of Thomas Merton*, „The Merton Seasonal” 28 (2003) 2, s. 13.

Nie jest ono ucieczką od czasu, materii i odpowiedzialności społecznej, ale podróżą na pustynię własnej duszy, aby odkryć w niej sens i tajemnicę życia. To pozwala mu żyć w jedności z innymi ludźmi. Wchodzi on w samotność, aby znaleźć drugą osobę<sup>52</sup>.

Misja jest miłością wychodzącą do ludzi. Thomas nazywa ją strumieniem. Jeśli chrześcijanin będzie utrzymywał kontakt z Bogiem, to ten zatroszczy się o jego działalność i nada temu strumieniowi odpowiedni kierunek<sup>53</sup>. Stara się on odnowić i oczyścić swoje serce. Wszelkie ożywienie aktywności religijnej zmierza do przywrócenia wewnętrznej orientacji religijnej<sup>54</sup>. Zarówno kontemplacja, jak i działanie są konieczne w życiu chrześcijańskim, wzajemnie się uzupełniają<sup>55</sup>.

W opinii ojca Ludwika człowiek nie jest godny imienia chrześcijanina, jeśli nie poświęca swojego majątku, troski czy czasu tym, którzy są w gorszej od niego sytuacji. Miłość i sprawiedliwość zobowiązują go do podjęcia aktywnych działań zmierzających do poprawy warunków życia na ziemi. Jeśli nie odnajdzie on właściwego rozumienia miłosierdzia, to nie będzie zdolny pojąć głębi chrześcijaństwa<sup>56</sup>. Przez miłość wchodzi on w kontakt ze swoim najgłębszym „ja”, ze swoim bratem oraz z Bogiem. Miłość czyni człowieka w pełni ludzkim, a następnie sprawia, że staje się on sługą Pana<sup>57</sup>. Jeśli kocha on drugą osobę, to tym samym przeciwstawia się przedmiotowemu podejściu do niej<sup>58</sup>.

Miłość, według Mertona, jest kluczem do wszystkich zobowiązań w Kościele<sup>59</sup>. Chrześcijanin jest powołany do szukania sposobu, aby obdarować innych miłosierdziem Pana<sup>60</sup>. Prowadzi to do troski o biednych i głodnych. Wymaga to heroicznego świadectwa<sup>61</sup>. Profetyczność jest bezinteresownym kochaniem osoby. W formacji duchowej ważne jest, aby nie osądzać innych. Jeżeli chrześcijanin pozbędzie się oceniania bliźniego, wtedy objawi mu się to, że każdy człowiek jest cenny w oczach Pana<sup>62</sup>.

Rzeczywistość ciszy i samotności powinny współgrać z miłością i pomocą niesioną bliźnim. Troska o innych powinna przejawiać się we współczuciu, które jest zakorzenione w głębokim zrozumieniu cierpienia. Dzięki modlitwie dostrzega się Pana w każdym ubogim<sup>63</sup>. Merton przywołuje słowa z listu św. Jakuba o czystej religijności, która wyraża się w opiece nad sierotami i wdowami w ich utrapieniach (1,27). Człowiek osiąga

52 Tamże, s. 21–22.

53 T. Merton, *Nikt nie jest samotną wyspą*, Poznań 2008, s. 65.

54 T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne*, s. 65.

55 T. Merton, *Modlitwa kontemplacyjna*, s. 61.

56 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 103–105.

57 T. Merton, *Disputed questions*, s. 182.

58 Tamże, s. 184.

59 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 52.

60 T. Merton, *Love and living*, New York 2011, s. 384.

61 Tamże, s. 386.

62 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 79.

63 T. Merton, *O odnowie życia zakonnego*, s. 512.

prawdziwy związek ze swoim bliźnim przez realistyczną pomoc okazaną im w codziennym życiu<sup>64</sup>. Im silniejsza jest miłość osoby do Jezusa, tym większa jest odpowiedzialność za innych<sup>65</sup>. Według ojca Ludwika jedną z fundamentalnych idei chrześcijaństwa jest wolna decyzja ludzi o wzajemnym miłowaniu, co ukazuje obecność Boga. To przykazanie leży u podstaw nowego przymierza. Wierni są sługami Pana i braćmi jedni dla drugich. Są zjednoczeni we wspólnocie, w której kierują się Duchem Bożym<sup>66</sup>.

Dennis O'Hara podkreśla, że Merton zwraca uwagę na potrzebę odnalezienia Boga w stworzeniu. Pomaga to bardziej zrozumieć problemy grożące ludziom oraz dostrzegać dobro i świętość w świecie<sup>67</sup>. Merton zaznaczał, że Bóg jest stwórcą wszystkich istot. Cała rzeczywistość ma wspólne źródło w niewidzialnym i transcendentnym Panu. Całe stworzenie pochodzi od Niego i ukazuje Go. Świat w takim rozumieniu jest widzialną manifestacją Jego miłości. Zadaniem każdego chrześcijanina jest doświadczenie Bożej obecności w stworzeniu i ukazanie jej człowiekowi, który przestał dostrzegać Pana w przyrodzie<sup>68</sup>. Stworzenie zostało przemienione przez obecność Chrystusa, aby wszystko, co żyje, ukazywało Go w świecie<sup>69</sup>.

Merton rozważa fragment Ewangelii, w którym uczony w Prawie zadaje pytanie Jezusowi „Co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?”. Kiedy sam na nie odpowiedział i Pan go pochwalił, zadał on drugie pytanie „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10, 25–29). Ojciec Ludwik, komentując ten fragment, zauważa, że uczony w Prawie nie miał problemu z kochaniem Boga, ale nie potrafił kochać wszystkich ludzi. Jezus mu pokazuje, że nie powinien klasyfikować ludzi i oceniać ich. Pan podaje przykład Samarytanina, który zaopiekował się pobitym człowiekiem oraz obdarzył go miłością i wsparciem (Łk 10, 30–37). Jezus podaje przykład tego, kto nie mieści się dla Żydów w kategorii bliźniego, ponieważ uważali oni Samarytan za wrogów, a jednak to on obdarza miłością osobę raną. Pan wskazuje, że człowiek nie potrafi kochać, oceniając i klasyfikując ludzi. Nie kocha wtedy w pełnym znaczeniu tego słowa. Jeśli wymaga on jakiegoś dobra przed okazaniem pomocy, to nie kieruje się prawdziwą miłością<sup>70</sup>. Pomagając innym, otwiera się na działanie Ducha Świętego. W opinii Mertona to Chrystus leży na tej drodze. To Pan przychodzi w osobie Samarytanina. Pokazuje to posłannictwo Kościoła, który składa się z żywych kamieni, połączonych ze sobą w miłosierdziu. W litości okazywanej drugiej osobie objawia się obecność Boga<sup>71</sup>.

64 T. Merton, *Love and living*, s. 253.

65 T. Merton, *Pokój monastyczny*, [w:] tegoż, *Szukanie Boga*, s. 282.

66 T. Merton, *Love and living*, s. 254.

67 D. O'Hara, *The whole world... has appeared as a transparent manifestation of the love of God: Portents of God as eco-theologian*, „The Merton Annual” 9 (1996), s. 90.

68 Tamże, s. 94–97.

69 Tamże, s. 106.

70 T. Merton, *Seasons of celebration*, s. 261–263.

71 Tamże, s. 274–275.

## Sprawiedliwość społeczna misją Kościoła

Według Mertona Kościół potrzebuje chrześcijan z niezależnym i oryginalnym myśleniem, z nowymi rozwiązaniami i ze zdolnością podejmowania ryzyka<sup>72</sup>. Ta autentyczna świętość jest pełnią życia, obfitością miłości i promieniowaniem Ducha Świętego<sup>73</sup> w człowieku<sup>74</sup>. Nie można mówić o prawdziwej świętości bez wymiaru ludzkiej i społecznej troski o innych. Chrześcijanin, w myśli zakonnika, jest zobowiązany do wzięcia odpowiedzialności za rozwiązanie palących problemów dotyczących społeczeństwa, w którym żyje<sup>75</sup>. Dzięki temu powinien on dostrzec problem nędzy<sup>76</sup>. Nie może on pozostać obojętny na cierpienie i niesprawiedliwość, która jest w świecie<sup>77</sup>. Prorockie życie, do którego jest powołany, wymaga głębokiej świadomości trawiących społeczeństwo sprzeczności<sup>78</sup>.

Nass Cannon przywołuje słowa Mertona o tym, że odkrycie Boga prowadzi człowieka do dawania świadectwa. Walczy on o prawa promujące sprawiedliwość i pokój. Staje po stronie ubogich i pozbawionych praw obywatelskich. Wspiera uchodźców i ofiary przemocy. Buduje społeczność, która promieniuje światłem prawdy pochodzącej od Jezusa. Poznanie Pana sprawia, że zaczyna on współczuć tym, którzy doświadczają jakichkolwiek trudności<sup>79</sup>.

Zdaniem ojca Ludwika chrześcijańska akcja społeczna powinna uwolnić osobę od wszelkiej formy niewoli ekonomicznej czy psychologicznej<sup>80</sup>. Wiara religijna jest również zasadą wolności. Bronić własnej wiary oznacza ochraniać wolność swoją i innych. Każdy człowiek ma prawo do wolności poszukiwania najwyższej prawdy. Taka wolność jest nieodłączną częścią autentycznej religii i najbardziej podstawową jego potrzebą<sup>81</sup>.

Merton dodaje, że Kościół jest zobowiązany do obrony człowieka przed naruszeniem jego ludzkiej godności. Chrześcijanie swoim świadectwem pokazują to, że pieniądze i władza nie są najważniejsze w życiu. Obowiązkiem chrześcijanina jest troska o strukturę społeczną, kulturowe dziedzictwo i odbudowę podstawowych wartości<sup>82</sup>.

72 T. Merton, *Życie w listach*, Poznań 2011, s. 355.

73 W centrum duchowości chrześcijańskiej jest ta świadomość, że Duch Święty tchnie tam, gdzie chce. Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki i kultury (L. Bustince, M. Chmielewski, *Misyjny wymiar duchowości*, s. 387).

74 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 53.

75 Tamże, s. 117.

76 Tamże, s. 122.

77 T. Merton, *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, s. 230.

78 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 115.

79 N. Cannon, *No mirror, no light*, s. 189.

80 T. Merton, *Domyśły współwinnego widza*, s. 84.

81 Tamże, s. 88–89.

82 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 119.



Merton zwraca uwagę na traktowanie ludzi starszych. Twierdzi, że we współczesnym społeczeństwie obsesyjnie wielbi się młodość, a starość pozostaje niezrozumiana. Ludzie starsi ze względu na swój wiek powinni być obdarzani szacunkiem. Chrześcijanin powinien widzieć w nich światło, radość i tajemnicę Chrystusa. Może on dostrzec w nich świątynię Boga, osoby o niewysłowionej godności. Pan daje im siłę pomimo słabości ciała<sup>83</sup>. Są oni wielkim darem dla Kościoła. Boże piękno widać w tych osobach, które są wspomagane przez wspólnotę i można się o nie troszczyć<sup>84</sup>.

William Reiser dostrzega to, że Merton kładzie nacisk na potrzebę solidarności z ludźmi, którzy doświadczają różnych trudności. Człowiek niekiedy ucieka przed tym moralnym wyzwaniem i doprowadza się do alienacji i ślepoty. Chrześcijanin ma utrzymywać jedność z ludźmi, którzy potrzebują pomocy. Trapista tę pomoc nazywa opcją na rzecz ubogich. Podkreśla, że musi ona być prowadzona nie tylko na poziomie religijnym, ale również społecznym, gospodarczym i politycznym<sup>85</sup>. Reiser zwraca uwagę, że dzięki modlitwie solidarność z ubogimi i potrzebującymi nabiera głębszego sensu<sup>86</sup>. Jego zdaniem koncepcja duchowości Mertona prowadzi do pomocy innym ludziom<sup>87</sup>.

Sprawiedliwość społeczna jest dla ojca Ludwika również walką z dyskryminacją<sup>88</sup>. Wiedział on, że problemu rasowego nie da się rozwiązać bez przemiany, która dokonuje się w sercu człowieka<sup>89</sup>. Uważał, że Kościół powinien być otwarty na wszystkich, bez względu na rasę i kolor skóry. Wspólnota powinna tworzyć jedność i trwać w Chrystusie<sup>90</sup>. Pełne człowieczeństwo polega na akceptacji afrykańskiego, azjatyckiego czy indonezyjskiego brata. Człowiek nie może traktować drugiej osoby jak przedmiotu<sup>91</sup>. Wiele zła rodzi się w świecie z powodu braku miłości<sup>92</sup>.

Albert Raboteau ukazuje w twórczości Mertona drogę do pojednania rasowego. Chrześcijanin może skoncentrować się na konkretnej osobie i jej wartości. Walka o sprawiedliwość rasową i gospodarczą jest ożywiona poczuciem obecności i pomocy Boga. To działanie wypływa z doświadczenia Pana. Człowiek wierzący dostrzega trud drugiej osoby. Zrozumienie jej sprawia, że wrasta w nim poczucie działania<sup>93</sup>.

83 T. Merton, *O odnowie życia zakonnego*, s. 196–197.

84 T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, s. 145.

85 W. Reiser, *Solidarity and reshaping spirituality*, „The Merton Annual” 11 (1998), s. 101–102.

86 Tamże, s. 104.

87 Tamże, s. 108.

88 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 106.

89 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008, s. 248.

90 T. Merton, *O odnowie życia zakonnego*, s. 303.

91 T. Merton, *Życie w listach*, s. 268.

92 T. Merton, *Życie i świętość*, s. 102.

93 A. Raboteau, *Thomas Merton and racial reconciliation*, „The Merton Annual” 21 (2008), s. 22–23.

Henri Nouwen przywołuje słowa Mertona, który pisał, że jako chrześcijanie mamy pamiętać, że w Chrystusie nie ma miejsca na podziały rasowe<sup>94</sup>. Według niego człowiek powinien demaskować iluzje, które są obecne w świecie<sup>95</sup>. Obowiązkiem chrześcijanina jest nadawanie wewnętrznego znaczenia, które wypływa z łaski Boga<sup>96</sup>. Nie może on patrzeć na swojego brata jak na wroga czy przedmiot pogardy. Jeśli tak się dzieje, może on zniszczyć swoje życie przez nienawiść do innych<sup>97</sup>.

Merton twierdzi, że czasy współczesne domagają się odwagi i wiary. Miłość otrzymywana od Boga ma być również dawana innym. Nie można jej przyjąć, jeśli się jej nie daje<sup>98</sup>. Kościół potrzebuje rzeczywistego pogłębienia życia w każdym obszarze, szczególnie duchowym. Nie można bazować jedynie na pasywnej religijności bez konkretnego działania i świadectwa<sup>99</sup>.

William Apel jest zdania, że ojciec Ludwik ukazywał potrzebę życia kontemplacyjnego w łączności z prorockim wezwaniem do sprawiedliwości społecznej<sup>100</sup>. Według zakonnika osoba może odkryć prawdziwe „ja” w wolności. Prowadzi ją to do rozpoznania Jezusa wewnątrz siebie i na zewnątrz, w świecie<sup>101</sup>. Chrześcijanin, który naśladuje Chrystusa, jest wezwany do solidarności z ludźmi dyskryminowanymi<sup>102</sup>. Jeśli kieruje się on Ewangelią, to dostrzega potrzebę działania i przez to staje się mistykiem i prorokiem. Źródłem i celem jego podróży jest Bóg, który przynosi trwałą wolność<sup>103</sup>.

### Apostolat przyjaźni misją Kościoła

Merton w swoich dziełach dzieli się doświadczeniem poszukiwania tego dynamizmu ewangelicznego. Opisuje przemianę, która się w nim dokonała. Z jednej strony uwielbiał samotność, z drugiej strony czuł potrzebę kontaktów z ludźmi i angażowania się w życie poza klasztorem. Doszedł do wniosku, że w prawdziwej samotności musi być miejsce na nieobecność, jak i obecność, nieuczestniczenie, jak i zaangażowanie, skrytość i otwartość. Twierdził, że jedno potrzebuje drugiego. Wcześniej uważał, że świętość

94 H. Nouwen, *Spotkania z Mertonem*, Kraków 2005, s. 100.

95 Tamże, s. 86.

96 Tamże, s. 89.

97 Tamże, s. 94.

98 T. Merton, *Życie w listach*, s. 377.

99 Tamże, s. 374.

100 W. Apel, *Mystic as prophet: The deep freedom of Thomas Merton and Howard Thurman*, „The Merton Annual” 16 (2003), s. 172.

101 Tamże, s. 177.

102 Tamże, s. 179.

103 Tamże, s. 185.

wymaga radykalnego oderwania. Nie chodziło o porzucenie powołania zakonnego czy zrezygnowanie z życia pustelniczego, lecz o rozeznanie swojej misji<sup>104</sup>. W marcu 1958 r. doświadczył pewnej przemiany. Podczas wizyty w Louisville zdał sobie sprawę, że kocha wszystkich ludzi i że nikt nie jest mu całkowicie obcy<sup>105</sup>. W tym czasie zaczął myśleć o jedności z ludźmi. Było to dla niego przebudzenie ze snu odrębności i fałszywej izolacji w świecie, w którym żył<sup>106</sup>. Zdał sobie sprawę, że jest jednym z ludzi i jako mnich jest powołany do nich, aby mogli dostrzec Pana<sup>107</sup>.

To przekonanie dotyczące jego misji wobec świata sprawiło, że w listopadzie 1958 r. napisał list do papieża Jana XXIII, w którym przekazał swoje spostrzeżenia dotyczące możliwości apostołskich, które wypływają z życia kontemplacyjnego. Zrozumiał potrzebę zaangażowania się w świecie<sup>108</sup>. Shannon podaje, że Merton pisał do papieża o tym, że kontemplatyk nie może zamykać się w samotności i tracić kontaktu ze światem, że apostołstwo ma być oparte na życiu duchowym. W jego przypadku działania te miały obejmować publikacje, wymianę listów, spotkania oraz konferencje organizowane w klasztorze<sup>109</sup>. Apostolat przyjaźni stał się dla niego sposobem zaangażowania w aktualne problemy jego czasów<sup>110</sup>. W samotności i kontemplacji odnalazł potrzebę zaangażowania się w pomoc drugiemu człowiekowi. Zrodzone w samotności współczucie sprawiło, że spojrzął na świat z miłością. Życie w klasztorze pomogło mu zrozumieć odpowiedzialność za drugą osobę. Proces tego powrotu był stopniowy. W swojej podróży duchowej zobaczył nową perspektywę<sup>111</sup>. Uważał, że sens owej misji może ochronić go przed pokusą samotności skierowanej wyłącznie do własnego wnętrza. Uznał, że jego misja ma być związana z humanizacją społeczeństwa. Apostolat ten był wsparciem intelektualistów, którzy mierzyli się z różnymi społecznymi problemami. Shannon komentuje, że program, który ojciec Ludwik przedstawił papieżowi, był ważną deklaracją tego, czym zajmował się on przez resztę swojego życia<sup>112</sup>. Shaw dodaje, że głównym celem jego życia stało się promowanie pokoju na świecie, bycie apostołem, pomaganie ludziom w zrozumieniu prawdy i uczynienie całego swojego życia świadectwem Bożej prawdy<sup>113</sup>. Podjął refleksję nad tym, co znaczy być prawdziwym chrześcijaninem<sup>114</sup>.

---

104 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością*, s. 193.

105 M. Shaw, *Beneath the mask of holiness*, New York 2009, s. 138.

106 T. Merton, *Domysły współwinnego widza*, s. 150.

107 Tamże, s. 152.

108 T. Merton, *Życie w listach*, s. 137.

109 W. Shannon, *Milcząca lampa*, s. 277.

110 T. Merton, *Życie w listach*, s. 24.

111 W. Shannon, *Milcząca lampa*, s. 272.

112 Tamże, s. 276–278.

113 M. Shaw, *Beneath the mask of holiness*, s. 137.

114 Tamże, s. 139.

Merton zauważa potrzebę zrozumienia artystów i pisarzy. Poprzez korespondencję i wsparcie tych osób odkrywał Kościół, który jest wspólnotą wzajemnego zrozumienia i wsparcia.

Dzięki takiemu przeświadczeniu Merton odczuwał głęboką łączność z innymi pisarzami i poetami. W jego listach widać słowa podziwu, zachęty i wsparcia skierowane do nich. Jego listy wyrażały solidarność z tymi, którzy mieli odwagę przeciwstawić się represyjnym i totalitarnym reżimom. Wyrażał solidarność z ludźmi, którzy ryzykowali życiem za mówienie prawdy<sup>115</sup>.

Przykładem takiej solidarności jest korespondencja z Czesławem Miłoszem. Thomas napisał do niego list po lekturze *Zniewolonego umysłu*, w którym autor ten zgłębiał los polskich intelektualistów pod rządami reżimu komunistycznego. Spotkali się dwa razy. Po raz pierwszy we wrześniu 1964 roku w Gethsemani oraz w październiku 1968 roku w Kalifornii<sup>116</sup>. Elżbieta Kiślak zaznacza, że ojciec Ludwik zainteresował się wspomnianą książką Miłosa, ponieważ ukazywała sytuację pisarza i intelektualisty w państwie komunistycznym, co wywołało w nim współczucie<sup>117</sup>. Książka ta mogła ilustrować przekonanie trapisty o tym, że niezależna indywidualność zawsze cierpi w nieuchronnej pułapce różnych tyranii. Uważał on, że każda postawa intelektualisty w obronie własnej niezależności jest potrzebna.

Merton widział totalitarne mechanizmy również w społeczeństwie demokratycznym. Uważał, że nie wystarczy jedynie przeciwstawiać się komunizmowi, aby zachować wolność. Dzięki temu, że miał szerokie rozumienie totalitaryzmu, jego lektura *Zniewolonego umysłu* była bardzo głęboka i odsłaniała duchowy wymiar historycznej sytuacji<sup>118</sup>. Książka Miłosa stała się dla niego natchnieniem do wielu przemyśleń, medytacji i modlitw. Ojciec Ludwik doszedł do wniosku, że przyszłość ludzkości zależy od ludzi, którzy zaryzykują swoim życiem w trudnym zadaniu znalezienia nowej postawy w świecie. Jeśli osoba interesuje się Bogiem, jest w stanie rozbić skorupy postaw zniewolonych, które są ucieczką od wolności<sup>119</sup>.

Mariusz Rucki zauważa, że w korespondencji z Miłoszem Merton dzieli się swoimi osobistymi przemyśleniami<sup>120</sup>. Jak zaznacza Jonanna Gromek we wstępie do książki *Listy*, w korespondencji Mertona z Miłoszem widać, że Thomas z dużym szacunkiem odnosi się do religijnych rozterek Czesława. Autorzy poznają siebie również przez swoje dzieła. Mertonowi podobają się książki Miłosa, *Dolina Issy*, zachwyca się jego wierszami.

115 T. Merton, *Życie w listach*, s. 137–128.

116 Tamże, s. 155.

117 E. Kiślak, *Merton i Miłosz w obliczu totalitaryzmów*, „Studia Mertoniana” 2 (2003), s. 179.

118 Tamże, s. 181–182.

119 T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, Kraków 1991, s. 9–10.

120 M. Rucki, *Mertona dramat tożsamości*, Kraków 2000, s. 75.

Miłosz jest uważnym czytelnikiem książek Mertona, tłumaczy na język polski jego artykuły i wiersze. Jest szczerzy przed Mertonem w krytyce jego książki *Znak Jonasza*. Merton jest zainteresowany literaturą polską, ceni sobie tłumaczoną przez Miłosza poezję Zbigniewa Herberta<sup>121</sup>.

Miłosz, pisząc do Merotna w 1959 r., objawia się jako osoba kryptoreligijna. Zaznacza, że w Polsce jest żywe zainteresowanie problemami teologicznymi i filozoficznymi. To wszystko jest przepojone religijną atmosferą, a wpływ filozofii marksistowskiej okazał się zbyt słaby. Dodaje, że doświadczenie komunistyczne w Polsce sprawiło, że wielu Polaków troszczy się o życie duchowe<sup>122</sup>.

Miłosz odnosi się do swojej sytuacji. Zauważa, że w pewnym momencie zaczął chętnie czytać książki katolickie, bo czuł, że tego potrzebuje. Prosi Mertona, aby ten pomógł mu pokierować sobą. Widać w nim dużo skromności<sup>123</sup>. Dodaje, że Merton stał się dla niego ważny i traktuje go jak przyjaciela, z którym może być zupełnie szczerzy. Píše o swoich wątpliwościach. Czuje się zagubiony, ale ma nadzieję na zmianę i większą otwartość<sup>124</sup>. Zastanawia się nad znaczeniem wiary, pyta o jej treść, pojęcia czy obrazy. Według niego literatura jest zbyt subiektywna, a traktaty teologiczne są zbyt abstrakcyjne. Docenia to, że Merton opisuje wewnętrzną krainę wiary w jej owocach. Istnieje ona dla każdego, kto przychodzi z zewnątrz. Jest ona jednak tajemnicza, jak dżungla dla ludzi, którzy nigdy jej nie widzieli. Uważa, że przyroda w *Znaku Jonasza* jest mocno uduchowiona. Czekał na moment, kiedy Thomas opíše ją nie tylko w pięknie i spokoju, ale również w niezmienności. Uwagi te świadczą o pewnej szczerości autorów, którzy mogą pisać o swoich przemyśleniach, dzielą się swoimi refleksjami<sup>125</sup>.

Miłosz twierdzi, że jego poezja zawsze była religijna w głębszym znaczeniu. Zna chwile wielkiej radości i harmonii w modlitwie. Jego wiara jest jedną częścią, tam, gdzie rezyduje jego poezja i rozmyślanie nad przypadkowością czasoprzestrzeni. Wierzy we Wcielenie, Zmartwychwstanie i zmartwychwstanie ciał, jednak nie potrafi uwierzyć w nieśmiertelność duszy. Te pytania coraz bardziej go zatrzymują. Czuje się jak poszukujący w rozpacz.

Miłosz píše również o swojej praktyce wiary. Ma problem z korzystaniem z sakramentu spowiedzi i uczęszczania na Mszę Świętą. Wiąże się to u niego z pewnym zmaganiem i trudem. Czuje, że wszystko tworzy całość jego natury, z której nie wyodrębniają się poszczególne grzechy, nie zauważa ich<sup>126</sup>.

121 T. Merton, C. Miłosz, *Listy*, s. 6–7.

122 Tamże, s. 15–16.

123 Tamże, s. 82.

124 Tamże, s. 44.

125 Tamże, s. 57–58.

126 Tamże, s. 104–105.

Miłosz dotyka również tematu kontemplacji. Jest przekonany, że sam może dojść do kontemplacji aktywnej. Aspekt praktyczny jest dla niego ważny. Zachęca Mertona do tego, aby miał wpływ na katolików żyjących w świecie i mających dużo wątpliwości. Przyznaje przy tym, że sam jest słabej wiary, ale koresponduje z Thomasem, ponieważ chce coś zmienić. Buntuje się przeciwko temu, co obserwuje w sztuce i literaturze. Ma pragnienie, aby odnaleźć Boga<sup>127</sup>.

Merton zachęca, aby Miłosz dał sobie czas na przemyślenia i medytacje. Uważa, że jest przed nim ważny etap rozwoju<sup>128</sup>. Zauważa problem przeżywania samotności i ciężar odosobnienia. Píše, że wobec sytuacji, w której znalazł się poeta, mieszkając poza Polską i odczuwając pewną tęsknotę za ojczyzną, ważne jest, aby odzyskać poczucie bycia, wiarę w rzeczywistość. Zaleca mu dźwiganie swojej samotności, w czym tkwi wielka siła, jeśli potrafi się ją znaleźć i zaakceptować. Udręka zwątpienia i samooskarżenia jest nieunikniona, ale nie można się jej poddać<sup>129</sup>.

Merton pisze, że sam nie uporał się z podstawowymi problemami teologicznymi. Ma dużo pytań, które sobie zadaje. Zwraca uwagę na noc ciemną. W tej nicości, w tych ciemnościach jest nieskończona wartość, obecność Boga, który nie da pełnej odpowiedzi. Jest to Bóg Hioba. Jest coś szczególnego w tym, że Bóg jest znany osobie, która ma z Nim kontakt, lecz trudno tę relację przekazać innym ludziom. Merton bardzo ceni szczerłość Miłosza i pytania, które ten zadaje. Twierdzi, że nie jest dobrze, gdy ktoś wie wszystko i zna wszystkie odpowiedzi na postawione pytania<sup>130</sup>. Niektóre gotowe odpowiedzi mogą ignorować pytania, które człowiek sobie zadaje. Lepiej zacząć od akceptacji ciemności, która zawiera w sobie wiele odpowiedzi, których kształt nie został jeszcze wypracowany<sup>131</sup>. Przykładem jest pytanie o nieśmiertelność duszy, o co pytał Miłosz. Merton zauważa, że to cała osoba ludzka jest nieśmiertelna, to jest tajemnica osoby. To, co przetrwa, to głód miłosierdzia i sprawiedliwości. Nie może być on zapełniony zbyt łatwymi odpowiedziami.

Merton daje Polakowi radę do poszukiwania piękna liturgii i spowiedzi. Mają one inny wymiar. Zwraca uwagę na emocje zawarte w psalmach i liturgii słowa. Nie są one gotową odpowiedzią, ale udzielają głosu nicości w człowieku<sup>132</sup>. W sprawie spowiedzi ojciec Ludwik pisze, że warto spojrzeć na duchowy wymiar tego sakramentu. Zawiera się w nim głębsze znaczenie jedności z ludźmi, która została zerwana przez grzech. Jeśli wyznajemy swoje grzechy, zdajemy sobie sprawę, że ranimy jakąś osobę

---

127 Tamże, s. 60.

128 Tamże, s. 86.

129 Tamże, s. 101–102.

130 Tamże, s. 108.

131 Tamże, s. 115.

132 Tamże, s. 109–110.



i sprawiamy pewien podział. Grzechy ranią wspólnotę zgromadzoną w imię Jezusa. Mogą one niszczyć Jego podobieństwo w nas.

Wobec wątpliwości, które ma Miłosz, Merton pisze, że o wiele istotniejsze jest to, co tkwi głębiej, a czego nie widać. Kościół jest tajemnicą, która leży poza zasięgiem biurokracji, choć niekiedy ma się pokusę, by w to zwątpić<sup>133</sup>. Dodaje, że jeśli sam pozostaje w Kościele, to dlatego, że nie mógłby być szczęśliwym poza nim. Jego szczęście nie zależy od instytucji. Miłosz stanowi dla Mertona częśćkę jego Kościoła przyjaciół<sup>134</sup>. Zaznacza potrzebę budowania duchowej wspólnoty ludzi. Jest to bezinteresowna otwartość na drugiego człowieka i radość z prostej rozmowy z nim<sup>135</sup>.

## Podsumowanie

Thomas Merton w swoim życiu odkrywał to, że Kościół jest z natury misyjny. W jego dziełach i korespondencji można wyróżnić misję jako głoszenie słowa Bożego. Każdy chrześcijanin jest do tego powołany, wezwany do odkrycia nowości życia, które wypływa z Ewangelii. Jest to związane z pewną dynamiką głoszenia Słowa, również przez świadectwo życia, bycie sprawiedliwym i uczciwym. Chrześcijanin zaczyna rozumieć, że jest to jego zadanie. Jego życie opiera się na wartościach płynących z Ewangelii. Może przez to zmieniać siebie, ale również świat, w którym żyje. To jest celem głoszenia Dobrej Nowiny. Życie Ewangelią sprawia, że jej przekaz jest czymś naturalnym dla chrześcijanina.

Głoszenie Słowa może być zrozumiałe dla innych, jednak dzieje się to wtedy, gdy jest ono powiązane z życiem. Potrzebne jest przekonanie, że jestem narzędziem w rękach Boga i On może mnie obdarzyć mądrością do zrozumienia Słowa i przekazania go. On będzie mnie uczył, jak dobrze trafić do innych. Głoszenie Słowa jest skuteczne, jeśli jest odzwierciedlone w życiu, a słowa są poparte czynami.

W głoszeniu Ewangelii liczy się również otwartość na drugiego człowieka. Życie Słowem pomaga zrozumieć drugiego człowieka i być blisko niego w jego problemach i radościach. Ten drugi człowiek staje się ważny dla chrześcijanina. Liczy się zrozumienie jego sytuacji i chęć pomocy. Głoszenie Słowa jest powiązane z miłością bliźniego. Wyraża się to w otwartej rozmowie i poznaniu drugiej osoby. Na takim gruncie można przekazywać Słowo.

Chrześcijanin został powołany przez Chrystusa do głoszenia Ewangelii. Jest to powołanie, które w sobie odkrywamy. To Chrystus powołuje go do tego przekazu. Osobisty kontakt z Panem i świadomość tego, że to On go wzywa do tej misji, jest kluczowy.

---

133 Tamże, s. 139–140.

134 Tamże, s. 157.

135 Tamże, s. 40.

Pomysł głoszenia Ewangelii nie wychodzi tylko od człowieka, ale jego podstawą jest posłanie przez Jezusa. Chrześcijanin odkrywa to wezwanie i na nie odpowiada. Chce głosić Ewangelię w różnorodny sposób, posługując się również przekazem medialnym. Szuka różnych przestrzeni, jak zachęcić ludzi do zatrzymania się nad Słowem.

Głoszenie Ewangelii jest wymiarem wzrostu, który się dokonuje we wspólnocie Kościoła. Nie jest to jedynie indywidualny wzrost. Dokonuje się on w całej wspólnocie. Tej wspólnoty możemy doświadczać w różny sposób. Może to być wspólnota Kościoła powszechnego, ale również wspólnota Kościoła parafialnego czy wspólnoty działające przy parafii. Taka grupa osób może wzmocnić wiernego do przekazu Ewangelii. Druga osoba ze wspólnoty może być inspiracją do rozwoju duchowego, dużym wsparciem i pomocą. Ten wzrost duchowy dokonuje się nie tylko indywidualnie, ale również może być wyrazem rozwoju konkretnej grupy. Dzieje się tak przede wszystkim w dzieleniu się Słowem. Przekazywaniu tego, jak Słowo mnie czyta, jak mnie zmienia.

Merton zauważa, że człowiek odkrywa ten dynamizm misyjny w modlitwie. W ciszy serca i samotności zauważa potrzebę głoszenia Ewangelii. Wszelkie działanie wypływa z życia duchowego. Kontemplacja, bycie z Chrystusem przejawia się w zrozumieniu swojej misji. Przez modlitwę człowiek dochodzi do odkrycia tego, kim jest. Może poznawać siebie, ale również i drugiego człowieka.

Podstawą misji Kościoła jest miłość do Boga i drugiego człowieka. Miłość jest kluczem do wszystkich zobowiązań w Kościele. Człowiek może obdarowywać innych miłosierdziem. Może pomagać biednym i potrzebującym. Bycie w ciszy przed Bogiem współgra z miłością i pomocą niesioną innym. W tej miłości można rozpoznać znaki obecności Boga. Można zauważyć człowieka, który jest w potrzebie.

Głoszenie Ewangelii jest konkretną pomocą okazywaną osobom ubogim. Jest to bycie świadomym problemów związanych z nędzą. Chrześcijanin wspiera uchodźców i ofiary przemocy. Swoją postawą pokazuje solidarność z ludźmi, którzy przeżywają różne trudności. Może być z nimi, szukać jedności i pomocy. Wspiera osoby, które spotykają się z dyskryminacją. Wymaga to od niego odwagi i wiary. Może on rozpoznać Chrystusa wewnątrz siebie, ale i na zewnątrz, w drugim człowieku. Tym, który doświadcza problemów i trudności.

Przykładem działania Mertona jest apostołat przyjaźni. On sam doszedł do przekonania, że potrzebne są działania apostołskie, które wypływają z kontemplacji. W samotności i ciszy zauważył potrzebę angażowania się na zewnątrz w różne sprawy trapiące człowieka. Doświadczenie, które miał w Louisville dotyczące miłości do każdego człowieka, było dla niego jak przebudzenie ze snu. Doznał pewnej przemiany wewnętrznej. Od tego momentu chciał promować pokój na świecie.

Merton szczególnie wspierał pisarzy i poetów, którzy doświadczali represji. Jednym z nich był Czesław Miłosz. Korespondencja między nimi jest bardzo osobista i głęboka. Zauważa się duchową wspólnotę i otwartość w tej relacji. Ich wymiana listów

jest przykładem apostołstwa przyjaźni. Merton w taki sposób rozumiał swoją misję. Ważne było dla niego zrozumienie drugiego człowieka i otwartość na jego doświadczenie życiowe. Miłosz widzi w Mertonie przyjaciela, prosi go o pomoc i towarzyszenie duchowe. Ma różne pytania i wątpliwości. Thomas w swoich odpowiedziach jest pokorny i szczery. Docenia zadawane przez poetę pytania i jego poszukiwanie Boga. Dzieli się swoim świadectwem wiary. Zachęca Miłosza do odkrywania tajemnicy Kościoła i sakramentów. Widać w tej wymianie listów wzajemne wsparcie i ludzką życzliwość autorów.

Misja Kościoła, którą przedstawia Merton, jest to głoszenie Ewangelii. Jest ono oparte na modlitwie i wyciszeniu, ale również na miłości do Boga i bliźniego. Misja ta przejawia się w pomocy osobom potrzebującym, wsparciu tych, którzy walczą o prawdę i dobro, w byciu z ludźmi, którzy doświadczają trudności.

## Bibliografia

- Apel W., *Mystic as prophet: The deep freedom of Thomas Merton and Howard Thurman*, „The Merton Annual” 16 (2003), s. 172–187.
- Bustince L., Chmielewski M., *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka, Lublin 1993, s. 376–388.
- Cannon N., *No mirror, no light – just this! Merton’s discovery of global wisdom*, „The Merton Annual” 23 (2010), s. 184–196.
- Forest J., *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008.
- King M., *A soft voice awakens me: Merton’s spirituality of human communication*, „The Merton Annual” 2 (1989), s. 193–220.
- Kiślak E., *Merton i Miłosz w obliczu totalitaryzmów*, „Studia Mertoniana” 2 (2003), s. 175–186.
- Mahon P., *Thomas Merton and current issues in Church renewal*, „The Merton Seasonal” 36 (2011) 4, s. 23–29.
- Merton T., *Christian worship and social reform*, „The Merton Seasonal” 34 (2009) 4, s. 3–11.
- Merton T., C. Miłosz, *Listy*, Kraków 1991.
- Merton T., *Disputed questions*, New York 2011.
- Merton T., *Domysły współwinnego widza*, Warszawa 1972.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005.
- Merton T., *Eseje literackie*, Bydgoszcz 1998.
- Merton T., *Love and living*, New York 2011.
- Merton T., *Modlitwa kontemplacyjna*, Poznań 1986.
- Merton T., *Nikt nie jest samotną wyspą*, Poznań 2008.
- Merton T., *Nowy człowiek*, Kraków 1996.
- Merton T., *O kontemplacji dla wszystkich*, [w:] tegoż, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 291–310.
- Merton T., *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym*, Kraków 2009.
- Merton T., *Pokój monastyczny*, [w:] tegoż, *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 237–289.
- Merton T., *Pokój w erze postchrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- Merton T., *Posiew kontemplacji*, Kraków 1982.
- Merton T., *Seasons of celebration*, New York 2010.

- Merton T., *Siedem esejów o Albercie Camus*, Bydgoszcz 1996.
- Merton T., *The balanced life of prayer*, „The Merton Annual” 8 (1995), s. 1-21.
- Merton T., *Vocations to the lay apostolate*, „The Merton Annual” 7 (1994), s. 6–13.
- Merton T., *W stronę jedności*, Kraków 2009.
- Merton T., *Wspinaczka ku prawdzie*, Kraków 2008.
- Merton T., *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998.
- Merton T., *Życie i świętość*, Kraków 1994.
- Merton T., *Życie w listach*, Poznań 2011.
- Millies S., *Contemplative citizenship: Thomas Merton and responsible political freedom*, „The Merton Seasonal” 32 (2007) 4, s. 13–17.
- Nouwen H., *Spotkania z Mertonem*, Kraków 2005.
- Nouwen H., *Thomas Merton’s call to contemplation and action*, „The Merton Seasonal” 23 (1998) 1, s. 14–17.
- O’Hara D., *The whole world... has appeared as a transparent manifestation of the love of God: Portents of God as eco-theologian*, „The Merton Annual” 9 (1996), s. 90–117.
- Odorisio D., *Rediscovering the true self through the life and writings of Thomas Merton*, „The Merton Seasonal” 28 (2003) 2, s. 13–23.
- Raboteau A., *Thomas Merton and racial reconciliation*, „The Merton Annual” 21 (2008), s. 13–24.
- Reiser W., *Solidarity and reshaping spirituality*, „The Merton Annual” 11 (1998), s. 97–109.
- Rucki M., *Mertona dramat tożsamości*, Kraków 2000.
- Shannon W., *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002.
- Shaw M., *Beneath the mask of holiness*, New York 2009.

#### CYTOWANIE

W. Oleśków, *Odkrywanie misji Kościoła w dziełach Thomasa Mertona*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 225–244, DOI: 10.18276/sp.2024.34-14.

## Gianni Antonio Palumbo

Università degli Studi di Foggia

Gianni.palumbo@unifg.it

ORCID: 0000-0002-7766-8741

# L'umana immanità: fonti e fortuna del fero Argante

## Ludzkie okrucieństwo: źródła i losy dzikiego Arganta

### STRESZCZENIE

Esej ma na celu zbadanie źródeł postaci Arganta, czerkieskiego wojownika, który jest głównym obrońcą Jerozolimy w poemacie Tasso. Proces naśladownictwa można uznać za znaczący przykład literackiej melifikacji. Furie, giganci (zwłaszcza Nimrod), Achilles, Turnus, Mezentius, Numan, Capaneus, Pompejusz z Farsalii odradzają się w tym mistrzu immanencji, który okazuje pogardę Bogu i prezentuje niektóre cechy Plutona/Szatana. Przeanalizowano tę postać i jej relacje z Kloryndą i Tankredem, zwracając szczególną uwagę na dobór słów i metaforyczne obrazy Tassa. W ostatniej części opracowania krótko rozważono historię i fortunę Argante, z krótkim odniesieniem do jego obecności w melodramacie (Rinaldo Händel) i jego możliwego wpływu na wzorce Leopardiego.

### SŁOWA KLUCZOWE

Torquato Tasso, *Jerozolima wyzwolona*, Argant, badania źródłowe, fortuna

## Human brutality: Sources and legacy of the fierce Argante

### ABSTRACT

Palumbo's essay aims to investigate the sources of Argante, Circassian warrior who is the principal defender of Jerusalem in Tasso's poem. The imitative process can be considered as a significant example of literary mellification. The Furies, the Giants (especially Nimrod), Achilles, Turnus, Mezentius, Numan, Capaneus, Pharsalia's Pompeius relives in this champion of immanity, who shows contempt for God and presents some of the features of Pluto/Satan. Palumbo analyzes this character and his relationships with Clorinda and Tancredi with particular attention on Tasso's choices of words and metaphoric imagery. The last section quickly considers Argante's story and fortune, with brief reference to his presence in melodrama (Händel's *Rinaldo*) and to his possible influence on Leopardi's patterns.

### KEYWORDS

Torquato Tasso, *Jerusalem Delivered*, Argante, sources, fortune

Nel trattato *De immanitate* Giovanni Gioviano Pontano, dopo aver premesso che la *religio* “sit homini a natura insita nullaeque tam ferae sint aut barbarae nationes, quae deum non confiteantur suisque illum venerentur honoribus ac placare studeant sacrificiis”, asseriva come gli sembrassero “in primo ac maximo immanitatis genere versari [...] illi quidem deum esse qui negant aut, si esse confiteantur, cultum tamen illi suum, ut nullam habenti rerum humanarum curam, minimetribuendum censent”<sup>1</sup>.

Alla luce di tali parole, si dovrebbe ascrivere alla categoria dell'*immanitas* un personaggio della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso come il circasso Argante, virile e implacabile guerriero. Getto lo definiva “una realtà di natura, un’inaccessibile vetta tempestosa, una forza tellurica incontrollabile”<sup>2</sup>. Donadoni ne sottolineava il carattere “eslège”<sup>3</sup>; per Fredi Chiappelli egli incarnava la metà oscura di Tancredi d’Altavilla, che le fonti presentavano anche quale incontinente e “vago degli abbracciamenti delle saracine”<sup>4</sup>. Franco Fortini dedicava al circasso osservazioni di straordinaria finezza, sottolineando che “la densità psicologica” di Argante risiede “nella sua solitudine selvaggia” ed è enfatizzata “dal segno di sconfitta che lo accompagna (e nell’ultimo duello lo nobilita) e da quel che è implicito nella sua devozione a Clorinda”<sup>5</sup>. Francesco Ferretti l’ha definito “pura energia negativa”<sup>6</sup>.

A noi pare che Argante sia forse la più compiuta incarnazione della “mellificazione” cara al Tasso così come lo era stata al Petrarca. Nel circasso, sin dall’origine caucasica, nella tradizione sinonimo di *feritas*, si voleva delineare l’icona stessa del nemico, in questo caso identificata, in un clima di timore cui non era estranea la discesa dei Turchi nel 1558, con il difensore principe dell’occupazione musulmana di Gerusalemme.

Non è tuttavia la fede a muovere il gigantesco Argante: sin dalle prime battute, emerge come sia vivo in lui quel medesimo disprezzo degli dei ch’era stato di Mezenzio e Capanè, qualità cui si congiunge l’empio titanismo dei Giganti. Nell’epopea del Tasso, infatti, la disputa tra la fede di Macone e i vessilli crociati diviene scontro tra forze celesti e concilio infernale ed è a quest’ultimo che Argante appare strettamente legato.

Sin dalle prime battute, Argante appare figlio di un’operazione musiva. È figura presente già nel *Gierusalemme*, in cui era narrata l’ambasceria di Argante e Alete; la genesi del personaggio risale pertanto già al periodo tra il 1559 e il 1561. S’è parlato del

1 G.G. Pontano, *Ioannis Ioviani Pontani De immanitate liber*, a c. di L. Monti Sabia, Napoli 1970, p. 9.

2 G. Getto, *Nella selva della Gerusalemme*, Firenze 1968, p. 91.

3 “Certo, meglio che in Rinaldo, il poeta ha ritratto la impulsività eslege, la natura violenta ed istintiva, da lui accarezzata e vagheggiata nel profondo, nella persona di Argante”, E. Donadoni, *Torquato Tasso. Saggio critico*, terza edizione, Firenze 1946, p. 270.

4 “La scomposizione delle fonti accentrerebbe tutte le qualità buone sul personaggio del *miles Christi*, e arricchirebbe tutte le qualità di truculenza, indisciplinabilità, e violento individualismo sul contro-personaggio di Argante”, F. Chiappelli, *Il conoscitore del caos. Una “vis abdita” nel linguaggio tassesco*, Roma 1981, p. 71.

5 F. Fortini, *Dialoghi col Tasso*, con una premessa di P.V. Mengaldo, Torino 1999, p. 58.

6 F. Ferretti, *Narratore notturno. Aspetti del racconto nella Gerusalemme liberata*, Pisa 2010, p. 116.



possibile influsso dell'Argante del Danese Cattaneo nella scelta onomastica, con riverberi anche dei due Arganti del Boiardo (non sembra estranea al processo creativo neppure la memoria di Argalia, sfortunato fratello della bella Angelica). In realtà, come ha evidenziato la Foltran, le analogie sono deboli, se non insussistenti<sup>7</sup>: l'Argante di Rossia del Boiardo ha in comune con la creatura del Tasso solo il gigantismo, l'iracondia, la feroce alterigia, ma è poco più che una comparsa nella sezione dell'assedio di Albracà, nella quale combatterà invece un'altra memorabile figura di circasso, Sacripante. Ancor più evanescente l'altro Argante boiardesco, africano, "bel come un giglio"<sup>8</sup>, discendente di Alessandro Magno e antenato di Agramante. L'Argante di Danese Cattaneo nell'*Amor di Marfisa*, invece, è descritto quale massiccio e rosso nelle chiome, elemento in linea con la "ferocia". Il duello tra Germando e Argante si rivelava agguerrito; l'immagine delle spade spezzate ammiccava alla vicenda di Turno<sup>9</sup>. Ulteriore elemento di contatto con il personaggio del Tasso era la sospensione della tenzone, affinché fossero prestate adeguate cure ai due contendenti. La risoluzione della sfida era però pacifica. A parte alcune tangenze interessanti, difficilmente l'episodio può aver esercitato effettive suggestioni nel processo creativo del Tasso.

Martellotti ha finemente individuato, nel saggio su *La toga di Argante*, la memoria liviana (XXI, 18) che percorre l'episodio dell'ambasceria con Alete, in cui il circasso giganteggia per la ferezza statuaria, la teatralità insita nella sua gestualità e l'indole tendente al sarcasmo e allo scherno<sup>10</sup>. A nostro avviso, deve aver agito anche la memoria del celebre passo dell'opera virgiliana in cui Giunone e Aletto eccitano alla guerra i Rutuli. La Furia appariva in sogno al bel Turno nelle vesti di Calibe, sacerdotessa della dea Saturnia, e tentava di suscitare nel giovane il furore bellico. La reazione del guerriero dimostra quanto, sebbene Turno rappresenti una delle figure che fungono da modello al circasso, Argante e l'antagonista di Enea siano differenti. Il Rutulo rispondeva in modo beffardo alla Furia, canzonando la vecchiaia rugginosa di Calibe<sup>11</sup>; basterebbe questo

7 Cfr. D. Foltran, *Dalla "Liberata" alla "Conquistata". Intertestualità virgiliana e omerica nel personaggio di Argante*, „Studi tassiani” 60–61 (1992–1993), p. 89–134.

8 M.M. Boiardo, *Orlando innamorato*, con introduzione, note e commenti di G. Anceschi, vol. II, quinta edizione, Milano 2003, libro II, c. 1, ott. 10, vv. 7–8, p. 546.

9 L'episodio ha luogo nel canto secondo dell'opera; sebbene il poema sia stato stampato nel 1562, l'inizio della composizione dell'opera risalirebbe già al 1555. Tasso era stato ospite del Cattaneo e quindi influssi del suo poema già nel *Gierusalemme* sono tutt'altro che improbabili. Per l'abbozzo giovanile, si veda l'edizione T. Tasso, *Il Gierusalemme*, introduzione, commento e testo critico a c. di G. Baldassarri, Roma 2013.

10 G. Martellotti, *La toga di Argante*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, s. III, 5 (1975), p. 1067–1074.

11 Verg., *Aen.*, in Bibliotheca Teubneriana, Publius Vergilius Maro, *Aeneis*, recensuit G.B. Conte, Berolini et Novi Eboraci 2012, VII, vv. 435–445, pp. 213–214: “Hic iuuenis uatem inridens sic orsa uicissim / ore refert: ‘classis inuectas Thybridis undam / non, ut rere, meas effugit nuntius auris; / ne tantos mihi finge metus. nec regia Iuno / immemor est nostri. / sed te uicta situ uerique effeta senectus, / o mater, curis nequiquam exercet, et arma / regum inter falsa uatem formidine ludit. / cura tibi diuum effigies et templa tueri; / bella uiri pacemque gerent quis bella gerenda.’ // Talibus Allecto dictis exarsit in iras”. L'atteggiamento di irrisione del giovane ne dimostra l'indole non inavvezza al faceto; certo dell'appoggio di Giunone Regina,

a far emergere come il giovane figlio di Dauno fosse spinto al furore non dalla natura, ma da circostanze sfavorevoli. Argante, invece, non ha bisogno che le Furie, con le loro faci ardenti, instillino in lui il desiderio di guerre e sangue; è, nella sua immanità, *sponte furens*, come la generazione dei Capanèi o del claudiano Rufino. L'Argante che chiede a Goffredo di scegliere tra "guerra e pace" assomiglia alla Furia che dichiara a Turno di condurre con sé e "guerra e morte" ("bella manu letumque gero", VII, v. 455); "guerra e morte" che Clorinda, complemento femminile di Argante, asserirà di voler recare a Tancredi, seppur ribattendo a un'affermazione dell'Altavilla stesso<sup>12</sup>. Nel pronunciare le parole "A guerra mortale vi sfido", il circasso, "fero", "dispettoso" e "torto", sembra nel canto II „aprir di Giano il chiuso tempio"<sup>13</sup>, azione che, nel libro VIII dell'*Eneide*, era compiuta invece, con piglio trionfante, dalla dea Giunone<sup>14</sup>. Tasso precisa, a proposito dell'espressione del circasso in quel momento, come sembrasse che „ne gli occhi orribili gli ardesse / la gran face d'Aletto e di Megera". Il guerriero, insomma, è ricollegato all'immaginario furiale; non è necessario che le tartaree sorelle spirino in lui perché egli sia indotto a compiere azioni cruente. Nell'interazione con Ottone, nel canto VI, "In sembianza d'Aletto e di Medusa / freme il circasso, e par che fiamma spire"<sup>15</sup>. Inoltre, qualora si ponesse l'accento sulla prima comparsa di Argante nel *Gierusalemme*, si noterebbe che i due ambasciatori giungevano „cinti [...] di verde oliva / le ignude tempie" (I, 38): Tasso giustificava tale dettaglio quale „segno d'amicizia". Eppure, tale precisazione risulta ben poco in linea con il tenore provocatorio dell'ambasceria; non è un caso

---

egli ritiene che le parole della presunta Calibe siano figlie di falsi timori senili. Stizzita dal tono irriverente del giovane, Aletto dismetterà il travestimento e gli si mostrerà in tutto il suo terribile aspetto anguicrinoto e connotato dagli occhi fiammeggianti. Il momento sarà ripreso da Tasso anche nell'episodio di Aletto e del furore di Argillano.

- 12 T. Tasso, *Gerusalemme liberata*, a c. di L. Caretti, Torino 1993, XII, ott. 52–53, p. 372: "Segue egli impetuoso, onde assai prima / che giunga, in guisa avien che d'armi suone, / ch'ella si volge e grida: – O tu, che porte, / che corri sí? – Risponde: – E guerra e morte. – // – Guerra e morte avrai; – disse – io non rifiuto / darlati, se la cerchi –, e ferma attende".
- 13 Ivi, II, ott. 90–91, p. 70–71: "Spiegò quel crudo il seno e 'l manto scosse, / ed: – A guerra mortal – disse – vi sfido –; / e 'l disse in atto sí feroce ed empio / che parve aprir di Giano il chiuso tempio. // Parve ch'aprendo il seno indi traesse / il Furor pazzo e la Discordia fera, / e che ne gli occhi orribili gli ardesse / la gran face d'Aletto e di Megera. / Quel grande già che 'ncontra il cielo eresse / l'alta mole d'error, forse tal era; / e in cotal atto il rimirò Babelle / alzar la fronte e minacciar le stelle".
- 14 Verg., *Aeneis*, ed. Conte, VII, vv. 607–622, p. 220: "sunt geminae Belli portae (sic nomine dicunt) / religione sacrae et saeui formidine Martis; / centum aerei claudunt uectes aeternaque ferri / robora, nec custos absistit limine Ianus. / has, ubi certa sedet patribus sententia pugnae, / ipse Quirinali trabea cinctuque Gabino / insignis reserat stridentia limina consul, / ipse uocat pugnas [...] / hoc et tum Aeneadis indicere bella Latinus / more iubebatur tristisque recludere portas. / abstinuit tactu pater auersusque refugit / foeda ministeria, et caecis se condidit umbris. / tum regina deum caelo delapsa morantis / impulit ipsa manu portas, et cardine uerso / Belli ferratos rumpit Saturnia postis". Di grande potenza drammatica la scena descritta da Virgilio, con Giunone che, in atto di sfida, discesa dal cielo, sprezzante, spalanca con veemenza le porte del tempio di Giano.
- 15 Tasso, *Gerusalemme liberata*, VI, 33, vv. 5–6, p. 169.

che Galilei esclamasse nelle sue considerazioni: “molto mi maraviglio dell'imprudenza del Re d'Egitto, quale ha dimostrata in mandar questa bestiaccia a scompigliare ogni cosa. E se lo conosceva, non potev'egli esser certo, che un animalaccio di questa sorte era buono per ogni altra cosa che per trattar pace?”<sup>16</sup>. Chi però ricordasse l'apparizione di Aletto/Calibe, rammenterebbe ch'ella aveva intrecciato “sul capo un ramo d'olivo”<sup>17</sup>, ornamento adatto a una sacerdotessa di Giunone. L'immagine furiale di Argante era insomma delineata da Tasso sin dal principio, come parrebbe affiorare da questa plausibile reminiscenza letteraria.

Estremamente celebre è anche la sequenza del concilio infernale del quarto canto, in cui troneggia l'“orrida maestà” di Plutone, immagine che sarà ripresa dal Marino nella *Strage degli innocenti* ed esaminata, in un'ottica comparativa, in efficaci pagine di Praz ed Eco<sup>18</sup>. L'abitudine di rievocare l'armamentario mitologico in chiave demonica era tipicamente medievale, così come quella di accostare il Maometto “seminatore di scismi” a uno scherano del Maligno (si pensi al politicamente scorretto *Inferno* dantesco). Già nel *Fernandus servatus* di Marcellino Verardi, infatti, Plutone, preoccupato per il possibile rovesciamento delle sorti delle valli tartaree, un tempo prospere, stimolava le Furie ad agire contro Ferdinando il Cattolico, novello San Giacomo Matamoros. Le caratteristiche attribuite al “crudo re”, Plutone, nel concilio infernale sono quasi tutte riprese nella dinamica caratterizzazione del circasso e questo ci appare elemento decisamente interessante. L'aggettivo “crudo” è più volte riferito ad Argante (II, 90; VII, 87; IX, 38, *crudel*; VII, 50, per il “petto”) e una alla sua spada (VI, 43, ma anche “ferro crudel” – IX, 67; si noti, a riprova della validità della tesi di Chiappelli, come la *iunctura* “ferro crudo” ritorni nel poema anche per l'arma di Tancredi, III, 23). “Fero”, anch'esso utilizzato per qualificare Plutone, sarà aggettivo ossessivamente accostato al guerriero musulmano.<sup>19</sup> La *feritas* è caratteristica che nell'ordito del poema ricorre in definizione di vari personaggi, talvolta con accezione positiva di fierezza e ardimento, come nel caso del *fero Svenno* (VIII, 10).

16 G. Galilei, *Considerazioni al Tasso*, in Id., *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa dell'edizione nazionale sotto l'alto patronato di S.M il re d'Italia e di S.E. Benito Mussolini*, vol. IX, Firenze 1933, p. 80.

17 Verg, *Aeneis*, ed. Conte, VII, vv. 417–419, p. 213: “et frontem obscenam rugis arat, induit albos / cum uitta crinis, tum ramum innectit oliuae; / fit Calybe Iunonis anus templice sacerdos”. L'episodio dell'ambasceria subisce variazioni nel passaggio alla *Conquistata*; per il lavoro del Tasso a tal proposito, rinviamo a T. Tasso, *Gerusalemme conquistata. Ms. Vind. Lat. 72 della Biblioteca Nazionale di Napoli*, ed. critica a c. di C. Gigante, Alessandria 2010, p. 19–20, 25–26.

18 Cfr. U. Eco, *Dal Satana ribelle al povero Mefistofele*, [in:] Id., *Storia della bruttezza*, Milano 2007, p. 179–184. Mario Praz, in *Le metamorfosi di Satana*, metteva in evidenza la similarità tra il Plutone di Tasso, maschera “simile a quella di un guerriero nipponico”, e il Satana dipinto da Marino nel poema *La strage degli innocenti*. Non mancava di osservare che, pur “decalcando” e “gravando un po' la mano” sulla creatura descritta da Tasso, il poeta barocco introduceva nel personaggio una nota di mestizia, derivante dalla condizione di angelo caduto, accentuandone l'aspetto prometeico, quello che rifugge nel *Paradise Lost* di Milton. Cfr. M. Praz, *Le metamorfosi di Satana*, [in:] Id., *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, introduzione di P. Colaiacomo, Firenze 1986, p. 55–56.

19 Bastino alcuni casi, come VI, 47; VII, 87 e 107; X, 56; XI, 49; XII, 49; XIX, 6, e 12.

L'aggettivo *fero* sarà adottato persino per Goffredo, ma nell'ottica straniante, propria della tecnica del contrappunto, del discorso di Aletto ad Argillano.<sup>20</sup> È però innegabile che la frequenza massima della connotazione di *feritas* sia legata proprio al personaggio di Argante. Anche il rosseggiare degli occhi di Plutone ritorna nelle "luci ebre di sangue e d'ira" del circasso (VII, 53); quando poi Plutone "la gran fronte e le gran corna estolle", espressione di superbia e titanismo al contempo, compare un verbo, derivato dal latino *extollere*, che, nel canto VI della *Gerusalemme* (ott. 27), pennella la memorabile immagine del circasso che "la spaventosa fronte al cielo estolle" (e ritornerà per il Tancredi che si accinge a uccidere Clorinda). Lo sguardo del re degli Inferi splende inoltre come "infausta cometa": è ben noto l'immaginario luttuoso connesso al passaggio delle comete, con le loro scie assimilabili al colore del sangue. Svetonio, in *De vita Caesarum* 45, enumerava, tra i presagi della morte del *princeps* Claudio, preludio all'avvento del nefasto Nerone, l'apparizione di una cometa. Nella *Liberata*, la similitudine con la cometa sarà riproposta in due soli casi: saluterà l'apparire di Armida nel campo cristiano (IV, 28), dando risalto alla "beltà novella" che attrae gli sguardi col suo fulgore, ma è latrice di rovina. Affiorerà nuovamente a suggellare la funesta *aristia* di Argante nel canto VII (ott. 52), con la ripresa di una similitudine già presente nell'*Eneide* in riferimento all'elmo di Enea (X, 270–275) e ora ribaltata, nell'attribuzione a figura di segno negativo. Insomma, Argante sembra rappresentare l'avanguardia di Plutone; ne riprende i tratti caratteriali, ne incarna il solitario gigantismo e finisce col rappresentare, nell'opera del Tasso, "le plus parfait type de Beauté virile", che, nei suoi *Journaux intimes*, Baudelaire identificava nel Satana miltoniano<sup>21</sup>.

Basta ricondursi all'immaginario dantesco per rilevare come a Lucifero fossero strettamente connessi i Giganti, per l'istinto di ribellione alla potenza divina. Nel canto XIX, Tasso accostava il duello tra Argante e Tancredi a quello tra Ercole e Anteo, con analogie rispetto alla narrazione del libro IV della *Pharsalia*; nel canto VI, ancora, il circasso era accostato a Encelado in Flegra e al filisteo Golia. Il confronto che resta, tuttavia, più emblematico è quello con Nembrot effigiato nell'atto, tipico di Argante, di "alzar la fronte e minacciar le stelle" (II, 91). Il personaggio biblico aveva avuto straordinaria incidenza nella letteratura italiana, destando suggestioni in Dante (dal *De vulgari eloquentia* alla *Commedia*), ma ispirando anche a Boccaccio il capitolo III del *De casibus virorum illustrium*, in cui nel gigante si identificava l'emblema dei concetti di *inobedientia* e superbia.

20 Tasso, *Gerusalemme liberata*, VIII, ott. 60, vv. 5–8, 61, vv. 1–2, p. 254: "Spira e parla spirando il morto viso, / e 'l parlar vien co 'l sangue e co 'l singhiozzo: / – Fuggi, Argillan [...] / Fuggi le tende infami e l'empio duce. // Chi dal fero Goffredo e da la frode / ch'uccise me, voi, cari amici, affida?".

21 Ch. Baudelaire, *Journaux intimes (Posthume)*. *Edition augmentée*, Saint Julien an Genevois 2014, p. 13: "J'ai trouvé la définition du Beau, de mon Beau. C'est quelque chose d'ardent et de triste [...] Je ne conçois guère un type de Beauté où il n'y ait du Malheur. Appuyé sur – d'autres diraient: obsédé par – ces idées, on conçoit qu'il me serait difficile de en pas conclure que le plus parfait type de Beauté virile est Satan – à la manière de Milton".

Francesco Petrarca, in *Sine nomine* 8, aveva accostato al “turrificus atque simul terrificus Nembroth” addirittura papa Clemente VI. Il richiamo a Nembrot determina anche la frequenza con cui ad Argante è accostata l'icona della torre: nel canto XI, il circasso e Solimano attaccano la torre cristiana armati di tronchi fiammeggianti di pino (Tasso li paragona alle Furie, le “ministre di Pluto empie sorelle”); nella sortita notturna con Clorinda, poi, è noto come il guerriero e la *virgo militans* distruggano la torre mobile nemica. A testimoniare la connessione Argante-torre sarà anche la presenza di una felice metafora nel canto XI, in cui, nell'ottava 27, Tasso scrive che “tra’ merli il minaccioso Argante torreggia”, sovrapponendogli poi, ancora una volta, come nel canto VI, ott. 26–27, il profilo altrettanto statuario di Clorinda<sup>22</sup>. In quegli istanti, il circasso si erge simile allo staziano Capaneo e opprime la valle col peso della sua ombra funesta. Ma l'Argante del canto XIX, che si volge indietro, sospeso a guardare Gerusalemme, come la moglie di Lot o il Turno (*Aen.*, XII, 889 sgg.) che avverte il venir meno della protezione divina e si sente progressivamente incatenato a un destino di morte, richiama ancora il dantesco Nembrot, non quello del *pastiche* linguistico infernale, ma il gigante del canto XII (vv. 34–36) del *Purgatorio* che, “a piè del gran lavoro (*scilicet* la torre) / quasi smarrito”, “riguardar le genti / che ’n Sennaar con lui superbi fuoro”. Emuli di Nembrot, che aveva messo in discussione il primato divino costruendo una torre che voleva eguagliare le vette celesti, Argante e Clorinda, distruggendo l'ecclsa macchina che avrebbe consentito ai cristiani di riconquistare la Città Santa, sfideranno la volontà divina. Per entrambi, la punizione non tarderà ad arrivare.

Anche il rapporto con Clorinda è costruito all'insegna della mellificazione: nel canto VII, quando le divinità infernali (in particolare Belzebù) plasmano un simulacro della guerriera, che esorta Oradino a interrompere la tregua atta a consentire il duello tra Argante e Raimondo da Tolosa, scagliando frecce all'indirizzo del Nestore cristiano, Tasso contamina due stratagemmi diversivi attuati da Giunone a favore di Turno. La funzione affidata al simulacro di Clorinda è la medesima che, nel libro XII, dell'*Eneide*, era rivestita da Giuturna<sup>23</sup>. Sul rapporto fraterno Turno/Giuturna si innesta, nell'episodio

22 Reminiscenza del XXXI canto dell'*Inferno*, in cui Dante presentava i Giganti adottando il verbo *torreggiare*, in una bella similitudine con Monteriggioni (“però che, come su la cerchia tonda / Monteriggion di torri si corona, / così la proda che ’l pozzo circonda / torreggiavan di mezza la persona / li orribili giganti, cui minaccia / Giove del cielo ancora quando tuona”, Dante, *Inf.*, XXXI, 40–45).

23 Nel libro XII dell'*Eneide*, per salvare suo fratello, Giuturna assumeva le sembianze di Camerte, allo scopo di incitare i Rutuli a rompere i patti stretti tra Enea e Latino. L'operazione aveva buon esito e il lancio di un'asta da parte dell'augure Tolumnio determinava una gran confusione, al termine della quale Enea stesso era ferito a una coscia. L'episodio riprendeva il duello tra Menelao e Paride (IV, 104 sgg.), interrotto nell'*Iliade* da analogo lancio compiuto da Pandaro. Nello stesso libro, ancora a voler ritardare il duello fatale tra Enea e il fratello, Giuturna si sarebbe sostituita all'auriga di Turno, per trascinare il giovane lontano dal furore del combattimento. Si veda la situazione della *Liberata*: “Argante, il tuo periglio talor tal era, / quando aiutarti Belzebù dispose. / Questi di cava nube ombra leggiera / (mirabil mostro) in forma d'uom compose; / e la sembianza di Clorinda altera / gli finse, e l'arme ricche e luminose: / diegli il parlare e senza mente il noto / suon de la voce, e ’l portamento e ’l moto. // Il simulacro ad Oradin, esperto /



della sortita notturna<sup>24</sup>, quello, differente, degli amici-amanti, con riscrittura del lacrimevole caso di Eurialo e Niso (poi Cloridano e Medoro), ma anche la riproposizione del rapporto Achille-Patroclo ed Enea-Pallante, che, nel poema di Tasso, è sdoppiato, per presenza dell'*aristia* e della morte di Svenno, compianto da Rinaldo. La stessa morte di Clorinda è figlia della *contaminatio* tra la fine della *virgo* Camilla e l'uccisione del buon Lauso<sup>25</sup>, non a caso figlio di Mezenzio, personaggio cui spesso Argante è stato accostato dagli studiosi della *Gerusalemme*. Con un geniale *coup de théâtre*, tipico dell'arte manierista, Tasso riusa la similitudine del lupo che s'imbosca, da Virgilio adoperata per Arrunte, assassino di Camilla, allo scopo di connotare stavolta la stessa *virgo militans*, Clorinda, non altrettanto innocente<sup>26</sup>. La guerriera e Argante sono complementari; come già scritto, i profili della "coppia feroce", come la definisce Tasso, si stagliano spesso in sequenza, dissolvendosi quasi l'uno nell'altro. Nel sesto canto, Tancredi si appresta ad affrontare Argante e scorge all'orizzonte il viso di Clorinda<sup>27</sup>. Tale *visio* lo destabilizza al punto che Galilei si divertì a definirlo, con precipitazione parodica, un "formicon di sorbo"<sup>28</sup>. In realtà, per l'Altavilla l'amata e il nemico giurato sembrano incarnare le due

sagittario famoso, andonne e disse: / – O famoso Oradin, ch'a segno certo, / come a te piace, le quadrella affisse, / ah! gran danno saria, s'uom di tal merto, / difensor di Giudea, così morisse: / e di sue spoglie il suo nemico adorno / sicuro ne facesse a i suoi ritorno. // Qui fa' prova de l'arte, e le saette / tingi nel sangue del ladron francese, / ch'oltra il perpetuo onor vuot' che n'aspette / premio al gran fatto equal dal re cortese"» (Tasso, *Gerusalemme liberata*, VII, ott. 99–101, p. 225–226).

- 24 Sul tema, con un'analisi dei rapporti tra la sortita di Argante e Clorinda e la tradizione, cfr. M.C. Cabani, *Gli amici amanti. Coppie eroiche e sortite notturne nell'epica italiana*, Napoli 1995, p. 45 sgg.
- 25 Nell'uccisione di Lauso, nel libro X, Enea, proprio come Tancredi, affondava la spada nel petto del giovinetto, immergendola interamente, come fa Tancredi con la vergine ("Spinge egli il ferro nel bel sen di punta, / che vi s'immerge, e 'l sangue avido beve: / e la veste, che d'or vago trapunta / le mammelle stringea tenera e leve, / l'empie d'un caldo fiume"; Tasso, *Gerusalemme liberata*, XII, ott. 64, p. 376). Anche Virgilio si sofferma sulla veste di Lauso, splendida tunica aurea trapunta dalla madre, e sul petto irrorato di sangue. Mancava però la nota sensuale, che invece connotava la morte di Camilla. Il dardo di Arrunte si conficcava nella mammella della guerriera e beveva il sangue virgineo, proprio come la spada di Tancredi. Il gioco delle contaminazioni recupera immagini desunte dalla morte di Lauso (il duello con il ferro, la tunica; l'immergere l'arma quasi con puntiglio), innestandovi la sensualità del seno e di quel voluttuoso *bibere cruorem*. Tra l'altro Mezenzio, padre di Lauso, cercherà il duello con l'uccisore del giovinetto e incontrerà la morte per mano di Enea, come accadrà ad Argante con Tancredi. Questa strategia sembra ben rientrare nel "dialogo, sottile e tenace, che essa (*scil.* la *Gerusalemme liberata*) intrattiene con l'universo verbale dell'*Eneide*" a cui faceva riferimento Ezio Raimondi (cfr. E. Raimondi, *Poesia come retorica*, Firenze 1980, p. 86).
- 26 Uccisa Camilla, come farebbe un lupo malvagio che, azzannato un pastore o un toro possente, si occultasse in zone montane, Arrunte, temendo che la vergine potesse essere solo ferita, fugge via per celarsi agli sguardi. La morte lo coglierà ugualmente per mano di Opi, ninfa di Diana. Nella *Gerusalemme* a Clorinda è adattata la medesima similitudine che Virgilio riferiva ad Arrunte, uccisore della *virgo militans* dell'*Eneide*, con cui la guerriera dialoga a distanza. "Poi, come lupo tacito s'imbosca / Dopo occulto misfatto, e si desvia: / Dalla confusion, dall'aura fosca / Favorita e nascosa ella sen già. / Solo Tancredi avvien che lei conosca".
- 27 Su questa sequenza interessanti le osservazioni, a proposito delle *poetiche ierofanie* tassesche, di E. Ardissino, "Laspra tragedia". *Poesia e sacro in Torquato Tasso*, Firenze 1996, p. 106–107.
- 28 Galilei, *Considerazioni al Tasso*, p. 112: "Argante chiama a battaglia; Tancredi ascolta, e fa formicon di sorbo; finalmente bisogna che un altro, per compassion, si faccia innanzi, e combatta per lui. Ah Dio, Sig. Tasso,



spinte centrifughe del petrarchesco *Secretum*, l'aspirazione a Laura e alla gloria. Clorinda è la Laura armata d'arco, la *sagittaria* la cui piaga non sana nemmeno quando l'arco non è più teso per la morte dell'arciera stessa. Il manierismo del Tasso consiste proprio nell'incarnare in una figura concreta tutti i tratti che in Laura erano metaforici e tipici dell'elegiaca *militia amoris*: emblematico il fatto che Clorinda evidenzi come il ruolo di *sagittaria* (reale e non ideale) non sia sufficiente per lei e decida di progettare la sortita notturna (XII, ott. 3). L'Argante *sponte furens* è l'ardire che eleva la spada a propria legge e codice d'onore; è lo spirito cavalleresco che, piuttosto che porsi al servizio di una giusta causa (come potrebbe farlo il circasso che ha in dispregio il divino?), lotta in conformità ai canoni di un'antropologia della vergogna. Non a caso, nel canto VI, egli sfida i paladini di Goffredo perché non riesce a restare inerte né vuole che le sue qualità siano offuscate dall'inerzia. Tancredi ha bisogno di soffocare entrambe le pulsioni (l'aspirazione a Laura e al lauro) per affermarsi come eroe; la sua vittoria è, tuttavia, sempre profondamente sofferta e ha sapore di sconfitta. Non è un caso che, sebbene sia Argante l'Achille che patisce il lutto di un Patroclo-Clorinda da vendicare, il vincitore del duello con il circasso sarà Tancredi, che, nello scontro titanico, in cui rivive anche l'epica lotta tra Ruggiero e Rodomonte del canto XLVI dell'*Orlando furioso*, rischierà di soccombere. Quel Tancredi che, come il Pelide, difende il nemico dai colpi altrui, perché l'ha identificato come avversario suo e di nessun altro<sup>29</sup>. Quel Tancredi che Argante aveva apostrofato con disprezzo "uccisor delle donne"<sup>30</sup> in un luogo controverso, perché il circasso parrebbe operare una sorta di *deminutio* della "consorte d'arme". È invece più plausibile che Tasso, nel musulmano motteggiatore, volesse rievocare – e quindi di reminiscenza letteraria si tratterebbe – un altro celebre provocatore della tradizione, lo staziano Capaneo. Nella beffarda apostrofe a Giove che determinava la sua morte per folgorazione, il blasfemo argivo esclamava, alludendo al ratto di Europa: "O in atterrir donzelle / solo sei forte, e in penetrar di Cadmo, / suocero indegno, il violato albergo?" (X, 905–906: "an pauidas

---

eh questi sono i vostri eroi?... e chel... al manco questo suo non era un amor vecchio, reciproco e ardente! Amava una che appena l'aveva veduta una meza volta, non li aveva mai parlato, che non sapeva né anche che egli fosse al mondo, non che li fosse amante; e pur costui per lei si fa questo bell'onore!". Il formicon di sorbo non viene fuori, nonostante si bussi e martelli. Ecco il significato della colorita espressione galileiana.

29 "Intanto ai soldati il rapido Achille accennava di no, / non voleva che i dardi amari scagliassero ad Ettore, / non gli rubasse qualcuno la gloria, colpendolo, e lui fosse secondo", Omero, *Iliade*, pref. di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1990, XXII, vv. 205–207, p. 773. Tasso, *Gerusalemme liberata*, XIX, ott. 5, vv. 4–8, p. 573: "Così gli dice; indi si volge a i suoi / e fa ritrarli da l'offesa, e grida: / – Cessate pur di molestarlo or voi, / ch'è proprio mio più che comun nemico / questi, ed a lui mi stringe obbligo antico". Tancredi sembra assumere la funzione vendicatrice di Achille, quantunque sia Argante ad aver giurato "la vendetta [...] di far ne l'omicida franco". Se dovessimo accettare la tesi dello sdoppiamento d'Altavilla, l'eroe più problematico della *Gerusalemme* si troverebbe a lottare contro il proprio lato oscuro, la sete di gloria e sangue e il legame sensuale con il multiforme mondo pagano, riuscendone vincitore, ma a caro prezzo.

30 Ivi, XIX, ott. 3, vv. 5–8: "Fatti scudo de' tuoi, trova in aiuto / novi ordigni di guerra e insolite armi, / ché non potrai da le mie mani, o forte / de le donne uccisor, / fuggir la morte".

tonitru turbare puellas / fortior et soceri tures excindere Cadmi?”. La citazione è tratta dal volgarizzamento settecentesco di Cornelio Bentivoglio d’Aragona).

Gli elementi di contatto tra Capanèo e Argante sono considerevoli. Il circasso sembra diretto discendente del primo: creatura superba, il mitico personaggio della *Tebaide* appariva, tra i Sette, il più acceso dal fuoco marziale. “Sprezzatore d’ogni nume”, si riteneva fosse in grado di gareggiare con i Ciclopi per mole e fierezza. Nel poema più volte esortava gli argivi a non infiacchire nell’ozio; in maniera analoga agirà Argante, quando proporrà la sfida ai condottieri cristiani. Per delineare al meglio l’audace musulmano, Tasso, come evidenziava già Guastavini<sup>31</sup>, ricorrerà anche a un altro motteggiatore, personaggio minore dell’*Eneide*, Numano, cognato di Turno, ucciso da Ascanio dopo aver avanzato dubbi sulla virilità dei troiani, apostrofati dal guerriero insolente con l’appellativo di “Phrygiae”, in luogo di Frigi, cosa che Argante farà nel canto XI<sup>32</sup>.

Nella *Conquistata* si consumava la metamorfosi imperfetta del nostro guerriero. Resolo figlio di Ducalto, re di Gerusalemme, e pertanto non più circasso, mitigata la vicinanza con Clorinda e accostategli un’Andromaca e un’Ecuba dai nomi luttuosi, Lugerìa e Funebrina, Tasso avrebbe trasformato lo “sprezzator degli dei” in un novello Ettore, padre del piccolo Giordano/Scamandrio, che compariva in un improbabile, e fiacco, incontro presso le porte della città santa. Un’operazione infelice, per l’incoerenza sotto il profilo psicologico. Come si è detto, il circasso era figlio di una raffinata tessitura di elementi, mutuati da personaggi quali Plutone, le Furie stesse dell’epica latina, i giganti della cultura classica ed ebraica (Nembrot e Golia), Achille, Capanèo (con spunti da Tideo e Ippomedonte), Numano e Turno, considerato nel suo vigore di virile bellezza, senza l’aria scanzonata né lo sguardo innamorato e pietoso di Virgilio a posarsi su di lui per effetto dell’adozione dei punti di vista di Giunone e Giuturna<sup>33</sup>. Innestare la “funzione Ettore” su tali presupposti non poteva che pervenire a esiti fallimentari; sarebbe come pretendere di tramutare un personaggio incarnazione dell’*immanitas* in fulgido campione della *pietas*. Non è un caso che il poeta, volendo introdurre il celebre episodio della fuga di Ettore, ripreso da Virgilio con Turno, non riuscisse ad attribuirlo ad Argante, perché del tutto incoerente rispetto alle sue caratteristiche, e dovesse servirsi di un suo

31 *La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso con la vita del medesimo. Allegoria del Poema, Argomenti incisi ne’ rami del Tempesta, ed Indice di tutti i Nomi proprj, e Materie principali contenute nell’Opera; e con le Annotazioni di Scipione Gentili e di Giulio Guastavini a Sua Eccellenza il Signor D. Antonio Giorgio Clerici, Marchese di Cavenago*, Roma 1758, p. 250.

32 Per Numano, cfr. Verg., *Aen.* IX, 590 sgg. Tasso, *Gerusalemme liberata*, XI, ott. 61, p. 344: “Non è questa Antiochia, e non è questa / la notte amica a le cristiane frodi. / Vedete il chiaro sol, la gente desta, / altra forma di guerra ed altri modi. / Dunque favilla in voi nulla più resta / de l’amor de la preda e de le lodi, / che sí tosto cessate e sète stanche / per breve assalto, o Franchi no, ma Franche?”.

33 V. Vivaldi, *La Gerusalemme liberata studiata nelle sue fonti*, Trani 1908, p. 88, individuava anche analogie con gli ariosteschi Mandricardo (cfr. *Fur.* XXVII, 65) e Rodomonte.

fratello, Celebino, il più giovane tra i figli di Ducalto<sup>34</sup>. Eppure, tra i nuovi inserimenti legati al principe gerosolimitano possiamo annoverare qualche bel momento, quale la similitudine della quercia nell'ottava 52 del libro XVIII. Lo spaventoso Argante cade come una "quercia, ch'orrida procella / del ciel turbato e fulmine tonante / da le radici sue sterpi e divella"<sup>35</sup>. Torna alla memoria la splendida immagine della *Farsalia* (I, 136–139) consacrata a un altro vinto della tradizione, Pompeo, paragonato a una quercia imponente, venerata perché reca le "spoglie di un popolo antico", ma, ormai incapace di radicarsi alla terra, e destinata a crollare al primo soffio d'Euro. Rispetto al rivale di Cesare, forte di una tradizione favorevole, ma ormai in declino, il figlio di Ducalto appare figura ben più solida, ma ugualmente destinata a cadere, travolta dalla tempesta della storia<sup>36</sup>.

Galilei, che al circasso rivolgeva epiteti poco lusinghieri ("pazzo", "bestiaccia", "anima-laccio", "pazzellone"), dinanzi all'Argante che, voltosi a guardare Gerusalemme, risponde a Tancredi, commentava: "Mirabile, nobile e generosissima risposta veramente, e tale che forse non è altrettanto in tutto questo libro"<sup>37</sup>. Eppure, quel momento memorabile, che aggiunge in maniera inattesa il circasso alla galleria, per dirla montalianamente, degli "uomini che si voltano" della letteratura europea, sarebbe stato espunto dalla *Conquistata*.

Il nome di Argante ispirerà nuove suggestioni nel panorama artistico-letterario internazionale, determinando variazioni non sempre felici. Il *Rinaldo* di Händel lo trasformava in un personaggio scialbo e convenzionale, accostandolo all'altra cometa della

34 T. Tasso, *Gerusalemme conquistata*, a c. di L. Bonfigli, vol. II, Bari 1934, XXII, ott. 82–83, p. 296: "Ma vago Celebin d'altre imprese, / l'ultimo figlio del crudel tiranno, / prima lasciò la somma parte e scese / dove mirò de' suoi l'orribil danno. / Poi si pentì, che già vicino è giunto / al gran Riccardo e dal timor compunto. // Ed in fuga cangiò l'assalto audace; / ed a' suoi non potendo omai raccorsi, / a la torre di Siloe, a cui soggiace / l'altra porta, volgeva obliqui i corsi: / come scampa talor cervo fugace, / del gran veltro latrante i ferì morsi".

35 Ivi, p. 148.

36 Sull'innesto di questa similitudine nel libro diciottesimo della *Conquistata* ("libro-indice, nella sua mancanza di una stesura precedente, nella sua unica redazione del gusto nuovo del poeta"), Getto evidenzia lo "spostamento in senso barocco" nella pittura del titanismo di Argante. "La sua procellosa umanità, che nel capolavoro era contenuta entro linee severe, in una rappresentazione nervosa e sfumata, piena di suggestiva efficacia, si espande nella *Conquistata* in un ritmo fragoroso e in una ricerca di monumentalità" (G. Getto, *Dal "Gierusalemme" alla "Conquistata"*, [in:] Id., *Malinconia di Torquato Tasso*, Napoli 1979, pp. 421–422). Di Getto condividiamo le perplessità sull'Argante della *Conquistata*, ivi, pp. 422–423: "Infinitamente più umano era l'Argante della *Gerusalemme* proprio nella sua fosca e barbara disumanità. Qui invece egli è solo più una macchina della magnificente poetica dell'eroico. Quelle stesse note, che si direbbero umane, aggiunte al nuovo Argante, quelle note domestiche conferitegli dalle figure del padre, del fratello, della moglie e del figlio, che (sulla falsariga dell'Ettore omerico) gli sono poste accanto, si risolvono in una insopportabile stonatura. Meglio dell'aggiunta di questi dati di esteriore umanità, che sottraggono l'eroe alla sua magnanima solitudine, sarebbe stato mantenere quell'accento veramente umano che si leva all'indugiare di Argante, prima del duello ultimo e per lui mortale, nella contemplazione della città invano difesa, in un patetico presagio del suo imminente destino".

37 Galilei, *Considerazioni al Tasso*, p. 146.

*Gerusalemme*, l'appassionata Armida, in un connubio mal riuscito. Dalla penna del librettista Rossi, Argante era trasformato in una sorta di avo del Monostato della mozartiana *Zauberflöte*, intento al corteggiamento di un'insipida Almirena, figlia di Goffredo di cui nessuno francamente avvertiva la necessità. La prima versione dell'opera si concludeva con la conversione del caucasico al cristianesimo, cosa poco in linea con la natura di sprezzatore degli dei che ne suggellava l'aura d'umana immanità nella *Liberata*. In più, nella seconda versione del *Rinaldo*, il prototipo della virilità nei poemi tasseschi finiva con l'essere affidato alla tipologia vocale del contralto, in un'operazione a dir poco aberrante.

Nell'immaginario leopardiano Argante sarebbe divenuto, invece, ipostasi del trillo del destino, possibile artefice della sentenza di morte che l'Erminia dell'abbozzo di tragedia attende e teme per l'amato<sup>38</sup>. Mi piace, tuttavia, pensare che, nel pennellare il tipo dell'individuo astuto o folle che, nella *Ginestra*, "fin sopra gli astri il mortal grado estolle", nella mente del recanatese, che amava Tasso tanto da riecheggiarne continuamente i versi (si pensi per esempio alla mano della Speranza nel finale di *A Silvia*, accostabile a quella della morente *virgo militans* della *Gerusalemme*), si fosse affacciata, anche solo per un istante, l'icona del Capanèo tassesco, con il suo profilo e quello della sagittaria Clorinda stagliati contro l'azzurro del cielo. Figli di un'eterodossia che induce l'animo inquieto a combattere contro sé stesso e contro Dio e a soccombere, con la dignità del coraggio.

## Bibliografia

### Testi

- Baudelaire Ch., *Journaux intimes (Posthume). Edition augmentée*, Saint Julien an Genevois 2014.
- Boiardo M.M., *Orlando innamorato, con introduzione, note e commenti di G. Anceschi*, vol. II, quinta edizione, Milano 2003.
- Galilei G., *Le opere di Galileo Galilei. Ristampa dell'edizione nazionale sotto l'alto patronato di S.M il re d'Italia e di S.E. Benito Mussolini*, vol. IX, Firenze 1933.
- Leopardi G., *Puerili e abbozzi vari, a cura di A. Donati*, Bari 1924.
- Omero, *Iliade*, pref. di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1990.
- Pontano G.G., *Ioannis Ioviani Pontani De immanitate liber, a cura di L. Monti Sabia*, Napoli 1970.
- Tasso T., *Gerusalemme conquistata, a cura di L. Bonfigli*, vol. II, Bari 1934.

---

38 G. Leopardi, *Erminia*, [in:] Id., *Puerili e abbozzi vari*, a c. di A. Donati, Bari 1924, p. 210: "Erminia. – Sapete niente di quel cavaliere o capitano italiano che, ecc. ecc. combatté con Argante e promise di tornare al sesto giorno? ecc. Vecchio. – Io so che, qualche tempo fa, Argante uccise un gran cavaliere (duce, condottiere) cristiano, di che ne fu gran pianto, ecc. Erminia. – E come si chiamava? Tancredi? Vecchio Tancredi? io non so ben. Tancredi? parmi ch'egli sia desso".

- Tasso T., *Gerusalemme conquistata*. Ms. Vind. Lat. 72 della Biblioteca Nazionale di Napoli, ed. critica a cura di C. Gigante, Alessandria 2010.
- Tasso T., *Il Gerusalemme, introduzione, commento e testo critico a cura di G. Baldassarri*, Roma 2013.
- Tasso T., *Gerusalemme liberata*, a cura di L. Caretti, Torino 1993.
- Tasso T., *Gerusalemme liberata*, a cura di F. Tomasi, Milano 2009.
- Tasso T., *La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso con la vita del medesimo. Allegoria del Poema, Argomenti incisi ne' rami del Tempesta, ed Indice di tutti i Nomi proprj, e Materie principali contenute nell'Opera; e con le Annotazioni di Scipione Gentili e di Giulio Guastavini a Sua Eccellenza il Signor D. Antonio Giorgio Clerici, Marchese di Cavenago*, Roma 1758.
- Tasso T., *Gerusalemme liberata, Introduzione a cura di C. Gigante, Commento e introduzioni ai canti di T. Artico*, Milano 2022.
- Vergilius (Publius Vergilius Maro), *Aeneis*, recensuit G.B. Conte, Berolini et Novi Eboraci 2012.

## Studi

- Alfano G., *Torquato Tasso*, Firenze 2010.
- Ardissino E., *Il 'fero' Argante, il 'pio' Goffredo, il 'misero' Tancredi. Modelli tassiani per la civitas, [in:] Feritas, humanitas e divinitas come aspetti del vivere nel Rinascimento. Atti del XXII Convegno internazionale (Chianciano Terme, Pienza, 19-22 luglio 2010), a cura di L. Secchi Tarugi, Firenze 2012, p. 187–96.*
- Ardissino E., *«Laspra tragedia». Poesia e sacro in Torquato Tasso*, Firenze 1996.
- Baldassarri G., *«Inferno» e «cielo». Tipologia e funzione del «meraviglioso» nella «Liberata»*, Roma 1977.
- Baldassarri G., *Il sonno di Zeus. Sperimentazione narrativa del poema rinascimentale e tradizione omerica*, Roma 1982.
- Barberi Squarotti Giorgio, *Il sogno e l'epica*, Torino 1993.
- Barberi Squarotti Giovanni, *Le armi e i capitani: i cataloghi degli eserciti nella «Gerusalemme liberata»*, in „Lettere italiane” 50 (1998), p. 84–96.
- Benedetti L., *La sconfitta di Diana. Un percorso per la «Gerusalemme liberata»*, Ravenna 1997.
- Bisi M., *...del mondo a l'altro lato: conversione e metamorfosi nella Gerusalemme liberata*, „Aevum: rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche” 85 (2011) 3, p. 777–817.
- Bruscagli R., *Il campo cristiano nella «Liberata»*, in Id., *Stagioni della civiltà estense*, Pisa 1983, p. 187–223.
- Cabani M.C., *Gli amici amanti. Coppie eroiche e sortite notturne nell'epica italiana*, Napoli 1995.
- Caretti L., *Ariosto e Tasso*, Torino 1961.
- Chiappelli F., *Il conoscitore del caos. Una «vis abdita» nel linguaggio tassesco*, Roma 1971.
- Della Terza D., *Il Tasso lettore e critico del proprio poema: le ottave rifiutate dell'edizione “Osanna”*, „Yearbook of Italian Studies”, 5 (1983), p. 49–59.
- Doglio M.L., *Origini e icone del mito di Torquato Tasso*, Roma 2002.
- Donadoni E., *Torquato Tasso. Saggio critico, terza edizione*, Firenze 1946.
- Eco U., *Dal Satana ribelle al povero Mefistofele*, in Id., *Storia della bruttezza*, Milano 2007, p. 179–184.
- Falaschi G., *La favola di Rinaldo. Il codice fiabesco e la «Gerusalemme liberata»*, Firenze 1994.
- Ferretti F., *Narratore notturno. Aspetti del racconto nella Gerusalemme liberata*, Pisa 2010.
- Foltran D., *Dalla «Liberata» alla «Conquistata». Intertestualità virgiliana e omerica nel personaggio di Argante*, „Studi tassiani” 60–61 (1992–1993), p. 89–134.
- Fortini F., *Dialoghi col Tasso, con una premessa di P.V. Mengaldo*, Torino 1999.
- Getto G., *Malinconia di Torquato Tasso*, Napoli 1979.
- Getto G., *Nella selva della Gerusalemme*, Firenze 1968.

Gigante C., *Tasso*, Roma 2007.

Gigliucci R., *Giù verso l'alto. Luoghi e dintorni tassiani*, Manziana 2004.

Girardi M.T., *Tasso e la nuova 'Gerusalemme'. Studio sulla 'Conquistata' e il 'Giudicio'*, Napoli 2002.

Güntert G., *L'Epos dell'ideologia regnante e il romanzo delle passioni. Saggio sulla 'Gerusalemme liberata'*, Pisa 1989.

Larivaille P., *Poesia e ideologia. Letture della «Gerusalemme Liberata»*, Napoli 1987.

Macchia G., *Tasso e la prigione romantica*, in *Id., Saggi italiani*, Mondadori 1983, p. 236–256.

Martellotti G., *La toga di Argante*, „Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa” s. III, 5 (1975), p. 1067–1074.

Monorchio G., *I duelli di Tancredi e la trasformazione ideologica del personaggio*, „Quaderni d'italianistica” 13 (1992) 1, p. 5–25.

Palumbo M., *Tasso, la guerra e la c.*

#### CYTOWANIE

G.A. Palumbo, *L'umana immanità: fonti e fortuna del fero Argante*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 245–258, DOI: 10.18276/sp.2024.34-15.



**Iwona Rawicka**

Uniwersytet Szczeciński  
iwonaraw@poczta.onet.pl  
ORCID: 0000-0002-3997-2289

## **Zdrowie psychiczne dzieci i rodziców w sytuacji ich izolacji w wyniku rozpadu rodziny**

### **STRESZCZENIE**

Rozpad rodziny to trudne doświadczenie dla wszystkich jej członków. Zarówno u dzieci, jak u dorosłych w wyniku konieczności rozłąki może pojawić się wiele konsekwencji wskazujących na problemy z zachowaniem zdrowia psychicznego. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie sytuacji, kiedy rozpadowi rodziny towarzyszy izolowanie dziecka przez jednego z rodziców od drugiego, który w wyniku rozwodu nie zamieszkuje z rodziną. Analiza wyników różnych badań wskazuje na ryzyko pojawienia się wielu konsekwencji natury poznawczej i emocjonalnej nie tylko u dzieci izolowanych od rodziców, ale też i u dorosłych, których kontakt z własnymi dziećmi jest utrudniany przez byłego współmałżonka. Okazuje się, że tak u dorosłych, jak i u dzieci mogą ujawnić się reakcje i zachowania wskazujące na zaburzenia zdrowia psychicznego.

### **SŁOWA KLUCZOWE**

rodzice, dziecko, rozwód, alienacja rodzicielska, zdrowie psychiczne

### **Mental health of children and parents in case of isolation resulting from family breakdown**

#### **ABSTRACT**

Family breakdown is a difficult experience to all its members. Both for children and adults separation may bring a lot of consequences revealing problems with maintaining mental health. The aim of this article is to present situations, in which a family breakdown causes isolating the child by one of the parents from the other one who is not living with the rest of the family. The analysis of the results of the research indicates the risk of cognitive and emotional consequences not only in children isolated from their parents

but also in adults, whose contact with their own children is restricted by their ex-spouse. It turns out that both adults and children may reveal reactions and behaviour indicating mental disorders.

#### KEYWORDS

parents, child, divorce, parental alienation, mental health

### Rola rodziny w rozwoju psychicznym wzrastających w niej dzieci

Problem zdrowia psychicznego w kontekście relacji rodzinnych i zaburzeń w tej płaszczyźnie jest na gruncie naukowym rozważany w licznych opracowaniach. Dotyczą one m.in. rozpadu rodziny, w wyniku którego dochodzi do dezintegracji życia rodzinnego, a wraz z tym do zaburzeń w zakresie oddziaływania na wszystkich jej członków, szczególnie w obszarze zaspokajania ich potrzeb. Problemy odnoszące się do zdrowia psychicznego, które mogą pojawić się w wyniku trudnych doświadczeń rodzinnych w życiu dziecka, to m.in. zaburzenia depresyjne, lękowe, zespół stresu pourazowego, zaburzenia więzi, myśli i tendencje samobójcze, czy zaburzenia zachowania<sup>1</sup>. Unieumożliwiają one dzieciom w różnym wieku, a także dorosłym, osiągnięcie stanu zdrowia psychicznego, które Światowa Organizacja Zdrowia rozumie jako dobrostan w zakresie samopoczucia i możliwości jednostki do realizacji własnych zdolności oraz radzenia sobie w stresujących sytuacjach życiowych<sup>2</sup>. Wśród kryteriów wskazujących na zdrowie psychiczne znajdują się pozytywna i wysoka samoocena, zdolność do rozwoju i samo-realizacji, integracja, autonomia, realistyczne spostrzeganie rzeczywistości i radzenie sobie z wymaganiami<sup>3</sup>.

Analizując zdrowie psychiczne dziecka i rodziców w sytuacji ich izolacji w wyniku rozpadu rodziny, należy zapoznać się z pojęciem rodziny, z jej funkcjami, a także z następstwami dezintegracji tej grupy. Jak podaje Maria Ziemska, pod pojęciem rodziny należy rozumieć podstawową grupę społeczną, która ma charakter naturalny, ściśle związany z ludzką naturą i przetrwaniem człowieka. Zadania przypisywane rodzinie sprawiają, że uznać ją należy za podstawową komórkę społeczną, odgrywającą kluczową rolę tak w życiu poszczególnych jednostek, jak i w większej strukturze zbiorowości, jaką jest społeczeństwo np. danego państwa<sup>4</sup>.

---

1 Zob. *Zaburzenia psychiczne i rozwojowe u dzieci a szkolna rzeczywistość*, red. M. Jerzak, Warszawa 2016; *Zaburzenia psychiczne dzieci i młodzieży*, red. A. Gmitrowicz, M. Janas-Kozik, Warszawa 2018.

2 L. Cierpiałkowska, H. Sęk, *Pojęcie normy, normalności i zdrowia*, w: *Psychologia kliniczna*, red. L. Cierpiałkowska, H. Sęk, Warszawa 2018, s. 54.

3 Tamże.

4 *Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1979, s. 127–128.

Problematyka rodziny, w tym również definicja tej grupy, podejmowana jest także przez Stanisława Kawulę, Józefę Brągiel i Andrzeja Janke, wskazujących, że o rodzinie należy mówić jako o grupie, która spełnia wymogi formacji społecznej. Oznacza to, że cechy charakteryzujące rodzinę leżą w jej strukturze, w hierarchicznej organizacji, a także w roli, jaką pełni w społeczeństwie. Autorzy ci wskazują, że rodzina składa się przynajmniej z dwóch osób, które wchodzą ze sobą w relacje o charakterze emocjonalnym i prywatnym. Rodzina, wykazując formalny charakter, opiera się na zasadach i wartościach przyjętych w społeczeństwie, które tworzy, a próbuje relacje intymne i stanowi środowisko prokreacji i wychowywania dzieci<sup>5</sup>.

Franciszek Adamski podkreśla, że rodzina stanowi duchowe zjednoczenie szczupłego grona osób, które tworzą indywidualną wspólnotę skoncentrowaną na tzw. ognisku domowym. To zjednoczenie sprzyja intymności, oddaniu i wzajemnej pomocy. Rodzina, zdaniem Adamskiego, jest grupą opartą na wierze w prawdziwą bądź domniemaną łączność biologiczną. Grupę tę należy utożsamiać z miłością pomiędzy jej członkami, a także z realizacją zadań na rzecz posiadania, wychowania i opiekowania się potomstwem<sup>6</sup>. Jak podaje Jacek Siewiora, wśród wielu zadań i funkcji przypisywanych rodzinie do najważniejszych należy zaliczyć edukację i wychowywanie dzieci. Czynione jest to w sposób bezpośredni za sprawą oddziaływania członków grupy na te jednostki, a także w sposób pośredni – poprzez obserwację i naśladowanie postaw rodziców. W sferze tradycji przekazywanej z pokolenia na pokolenie, a także w zakresie obowiązujących norm społecznych, rodzice (we wspomniany wcześniej sposób) przekazują dzieciom wartości, poglądy i umiejętności – w założeniu konieczne do dalszego i efektywnego życia, a także osiągnięcia dojrzałości społecznej. Obrazuje to związek funkcjonowania rodziny z rozwojem człowieka we wszystkich jego płaszczyznach (fizycznej, psychicznej, emocjonalnej i społecznej)<sup>7</sup>.

Anna Kwak podaje, że rodzina posiada stereotypowe ramy działania i zadania, lecz nie zawsze się w nie wpisuje w sposób, który sprzyja prawidłowemu rozwojowi człowieka (chodzi tu zarówno o wychowujące się w rodzinie dzieci, jak i o rozwój m.in. społeczny i moralny rodziców). Jednym z wyznaczników prawidłowości bądź nieprawidłowości w funkcjonowaniu omawianej grupy społecznej, zdaniem autorki, jest swoista siła więzów łączących członków rodziny, a także charakter relacji pomiędzy nimi. Do cech tych wyznaczników w przypadku rodziny prawidłowo funkcjonującej zalicza się miłość i zażyłość. W przypadku rodzin dysfunkcyjnych cechy te są przeciwstawne

---

5 S. Kawula, J. Brągiel, A. Janke, *Pedagogika rodziny*, Toruń 2007, s. 13.

6 F. Adamski, *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002, s. 29.

7 J. Siewiora, *W trosce o rodzinę – wychowanie do wartości*, w: *Małżeństwo i rodzina w kontekście współczesnych wyzwań*, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Tarnów 2012, s. 82–87.

(obojętność, brak poszanowania i emocji względem drugiej osoby, niechęć, agresja, złość, przemoc)<sup>8</sup>.

Mieczysław Łobocki, badając czynniki wpływające na funkcjonowanie rodziny i następstwa efektywności zadań realizowanych przez tę grupę, wskazał m.in. na strukturę rodziny. Strukturę tworzoną przez oboje rodziców, ich dzieci, a także członków dalszej rodziny przypisał prawidłowo funkcjonującej rodzinie. Łobocki uzasadnił to określonym podziałem ról w tej grupie, a także wzajemnym uzupełnianiem się i wspieraniem w kwestii zaspokajania potrzeb członków grupy (potrzeb biologicznych, potrzeby bezpieczeństwa, miłości, przynależności i uznania). Na gruncie odpowiedniego zaspokajania tych potrzeb we właściwy sposób stymulowany jest psychospołeczny rozwój dziecka. W założeniu każdy z rodziców pełni odmienną, lecz nieodzowną rolę. Role te wykazują także zmienność w czasie, kiedy dziecko rozwija się i stopniowo potrzebuje zaspokajania innych potrzeb bądź zmiany w zakresie proporcji ich zaspokajania. Rodzice w tym ujęciu tworzą pewną całość, która odgrywa kluczową rolę w prawidłowym rozwoju dziecka<sup>9</sup>.

Rodzina jest grupą społeczną, która uaktywnia siły spajające ją od środka. Tkwią one w relacjach emocjonalnych i pokrewieństwie między członkami. Jednocześnie jest to grupa społeczna narażona na liczne zagrożenia o charakterze dezintegracyjnym. W tym zakresie wymienia się zarówno czynniki wewnątrzrodzinne, jak i zewnątrzrodzinne. Do czynników zewnątrzrodzinnych zaliczyć można między innymi kryzys gospodarczy danego państwa, bezrobocie, migrację ludności, niski poziom ekonomiczny społeczeństwa, dewaluację wartości społecznych. Natomiast do czynników wewnątrzrodzinnych zalicza się konflikty rodzinne, brak więzi rodzinnych, uzależnienia członków rodziny, ubóstwo, rozpad rodziny itp. Szczególnie trudną sytuacją dla rozwoju i przetrwania tej grupy jest kumulowanie się jednych i drugich czynników. Wówczas można mówić o poważnych dysfunkcjach zarówno w efektywności funkcjonowania rodziny, jak i w spektrum zadań rodzicielskich. W odniesieniu do funkcji edukacyjnej, wychowawczej i opiekuńczej problemy te mogą negatywnie wpłynąć na prawidłowy rozwój psychiczny dziecka i jego zdrowie psychiczne<sup>10</sup>.

Rozważając, jaki wpływ ma rozpad rodziny na rozwój dziecka, a w szczególności izolacja dziecka od któregoś z rodziców (po ich rozstaniu), konieczne jest zobrazowanie, na czym polega i jak przebiega jego rozwój psychiczny w środowisku rodzinnym.

Zgodnie z twierdzeniami Józefa Rembowskiego środowisko rodzinne jest naturalnym i pierwszym środowiskiem życia człowieka, a więc zarazem jego pierwszym środowiskiem rozwojowym. W rodzinie od pierwszych lat życia kształtują się pierwsze

8 A. Kwak, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 9–10.

9 M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2004, s. 73.

10 H. Cudak, *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” 1 (2011) 2, s. 9.

wyobrażenia o własnym miejscu w życiu społecznym. W wyniku określonych warunków materialnych i niematerialnych środowiska rodzinnego w młodej jednostce kształtują się podstawowe cechy charakteru, wśród których wymienić należy m.in. krytycyzm bądź samokrytycyzm, delikatność bądź hardość, altruizm bądź egoizm, czynność bądź obowiązkowość<sup>11</sup>.

Rozwój człowieka we wszystkich charakterystycznych dla niego płaszczyznach rozwojowych uwarunkowany jest zamierzonym, jak i niezamierzonym oddziaływaniem opiekuńczo-wychowawczym rodziny. Istotny jest tutaj poziom zaspokojenia u dziecka (od najmłodszych lat) potrzeb zarówno niższego, jak i wyższego rzędu. Ważne jest zaspokojenie jego potrzeby bezpieczeństwa, przynależności i miłości, szacunku i uznania oraz potrzeby rozwoju. Charakter i skala oddziaływania środowiska domowego na rozwój dziecka jest wypadkową postaw rodzicielskich i warunków bytowych danej rodziny. Środowisko rodzinne jest dla każdego dziecka pierwszym środowiskiem społecznym, przez co wzorce i postawy w nim przyjęte, wypracowane i rozwijane, odnajdują swoje przełożenie w funkcjonowaniu człowieka we wszystkich późniejszych, charakterystycznych dla etapów rozwojowych środowiskach społecznych, w których funkcjonuje człowiek pełniący w sposób prawidłowy role społeczne adekwatne dla jego wieku i płci. Poziom zaspokojenia potrzeb, a także relacje emocjonalne panujące w rodzinie, bezsprzecznie wpływają na psychikę dziecka. Wpływ ten jest tak istotny, że należy go postrzegać w kategoriach wpływu na zdrowie psychiczne człowieka<sup>12</sup>. Rezultatem określonego efektu oddziaływania opiekuńczo-wychowawczego rodziny na dziecko jest charakterystyczny dla młodego człowieka przebieg jego rozwoju i finalnie stan jego zdrowia (m.in. psychicznego). W sytuacji, gdy rodzina w sposób prawidłowy realizuje naturalne dla niej zadania i funkcje, zdecydowanie częściej dziecko jest zdolne i wykazuje skłonności (a także umiejętności) do skutecznego zaspokajania swoich potrzeb – w sposób bezkonfliktowy, a także sprzyjający jego rozwojowi. Może zdarzyć się również sytuacja odwrotna, gdy rodzina wykazuje zasadnicze dysfunkcje. Wówczas dostrzec można zależność pomiędzy wadliwością oddziaływania opiekuńczo-wychowawczego na dziecko a jego nieprawidłowościami rozwojowymi<sup>13</sup>.

W świetle obowiązującego stanu wiedzy wpływ rodziny na rozwój psychospołeczny (zarówno prawidłowy, jak i nieprawidłowy) jest niekwestionowalny. Jak podaje Ziemska, dowiedziono, że zawsze deprivacja w jakiegokolwiek sferze życia rodzinnego (materialnej, emocjonalnej, umysłowej czy też duchowej) negatywnie wpływa na zdrowie psychiczne dziecka. Innymi słowy, od rodzaju i skali deprivacji w sferach charakterystycznych dla rodziny zależą formy i skale deprivacji w spektrum osobowości

---

11 J. Rembowski, *Więzi uczuciowe w rodzinie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1972, s. 86.

12 G. Marmon, *Rozwój dziecka w rodzinie*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 29 (2005), s. 157.

13 J. Maciaszkowa, *Z teorii i praktyki pedagogiki opiekuńczej*, Warszawa 1991, s. 103.

młodej jednostki. Mniejsze bądź większe zaburzenia w strukturze rodziny, rolach i postawach rodzicielskich, a także w płaszczyźnie emocjonalnej i bytowej, mogą spowodować, że pewne obszary w świadomej i kontrolowanej działalności psychicznej dziecka nie rozwiną się, podczas gdy niektóre możliwości w tej materii mogą ulec mniejszemu bądź większemu zaprzepaszczeniu. W kontekście prawidłowego rozwoju dziecka wychowującego się w danej rodzinie wskazuje się zarówno na rolę kobietą (matki), jak i rolę mężczyzną (ojca). Pierwsza skoncentrowana jest na funkcjach macierzyńskich, natomiast istotą roli męskiej jest koncentracja na funkcjach w społecznościach. Stereotypowo matka przekazuje postawy związane z opieką i miłością, natomiast zadaniem ojca z racji dominacji pierwiastka męskiego jest przekazanie wartości związanych z reprezentacją rodziny w stosunkach ze społeczeństwem<sup>14</sup>.

W świetle obowiązującego stanu wiedzy w środowisku rodzinnym bezsprzecznie tkwią czynniki i determinanty zdrowia psychicznego dziecka. Jednocześnie wzrostowi ryzyka wystąpienia nieprawidłowości w tym względzie towarzyszy rodzaj i skala dysfunkcji funkcjonowania rodziny, a także dezorganizacja tej grupy społecznej.

### Konsekwencje rozwodu rodziców dla rozwoju i zdrowia psychicznego dzieci

Jedną z ważnych przyczyn nieprawidłowości w rozwoju psychicznym dziecka jest doświadczenie przez nie rozwodu własnych rodziców. Rozwód można analizować poprzez pryzmat formalnej, a także materialnej i niematerialnej dezintegracji rodziny w wyniku rozpadu małżeństwa, na którym oparte było istnienie tej grupy społecznej. Aktualnie wyraźnie zauważalny jest wzrost liczby rozwodów, czyli rozpadających się małżeństw (a wraz z nimi rodzin). W odniesieniu do wcześniej przedstawionej istoty rodziny i płaszczyzn jej funkcjonowania wyróżnia się sześć podstawowych płaszczyzn rozwodu: emocjonalny (zanik więzi emocjonalnej łączącej męża i żonę), legalny (formalna delegalizacja i rozwiązanie związku małżeńskiego), rodzicielski (rozdzielenie ról pełnionych przez obu rodziców dotąd w ramach jednej rodziny), psychiczny (zanik zależności i wzajemnego wsparcia psychicznego), społeczny (zakończenie istnienia danej rodziny i jej funkcjonowania w dotychczasowym środowisku społecznym) i ekonomiczny (ustanie wspólnoty w zakresie posiadanych dóbr materialnych)<sup>15</sup>.

Ograniczając się do analizy wpływu rozwodu na sytuację dziecka i jego zdrowia psychicznego, wskazać należy, że podczas rozwodu dziecko traci nie tylko dotychczasowy kształt rodziny, do której zdążyło się już przyzwyczać (i która stanowiła dla niego jedyne

<sup>14</sup> *Rodzina i dziecko*, s. 133–138.

<sup>15</sup> M. Suchodolska, *Relacje rodzice – dzieci w rodzinach rozwiedzionych z perspektywy dorosłych dzieci*, „Pedagogika Rodziny” 1 (2011) 2, s. 121.



znane środowisko funkcjonowania), lecz traci również, w większym lub mniejszym zakresie, jednego z rodziców. W skrajnych przypadkach dochodzi również do rozdzielania z rodzeństwem. Niezmiennie więc taka sytuacja jest ciosem emocjonalnym dla dziecka. Ścisłe powiązania rozwoju emocjonalnego z innymi płaszczyznami rozwoju człowieka powodują, że zaburzenie sfery emocjonalnej jest w stanie realnie pociągać za sobą nieprawidłowości w zdrowiu psychicznym dziecka<sup>16</sup>.

W wyniku rozwodu rozpad rodziny staje się faktem, a dziecko doświadcza ogromnego dyskomfortu psychiczno-emocjonalnego, nawet jeśli rozwód nie jest dla niego zaskoczeniem. Dotkliwość tego zdarzenia jest uzależniona od wieku i poziomu rozwoju dziecka, a także od działań, jakie w związku z rozwodem podjęli rodzice. Chodzi tu zarówno o działania wzajemne wobec siebie, jak również działania wobec dziecka<sup>17</sup>. Biorąc pod uwagę skrajnie różne postawy rozwodzających się małżonków, w praktyce sposób i czas przebiegu formalnego rozwiązania małżeństwa bywają zupełnie odmienne. Szczególnie szkodliwy dla psychiki dziecka jest tzw. konflikt rozwodowy. Jego przedmiotem mogą być dobra materialne (dzielenie majątku i posiadanych rzeczy), jak również dobra niematerialne związane z kwestiami niematerialnymi (złość na współmałżonka, trudność z wybaczeniem, pragnienie zemsty itp.). Konflikt rozwodowy sprawia, że dziecko wpada w pułapkę, z której nie ma możliwości samo się wydostać, gdyż pozostaje zależne od rodziców. Poczucie dezorganizacji i zagubienia powoduje, że szuka u jednego z rodziców swego rodzaju pomocy – kieruje się przy tym subiektywnym przekonaniem o tym, który z rodziców ma większą siłę i władzę. Kierowanie się takimi wyznacznikami uznaje się za naturalne w obliczu drastycznego załamania poczucia bezpieczeństwa (instynkt samozachowawczy nakazuje bowiem przetrwanie w obliczu rozpadającego się świata dziecka)<sup>18</sup>.

W obliczu rozpadu małżeństwa bardzo często u któregoś rodzica pojawia się ogromny żal, który następnie przeradza się w pragnienie zemsty – w skrajnych wypadkach dążenia tego typu przysyłają zdrowy rozsądek, a nawet szczerze uczucia macierzyńskie/tacierzyńskie. Rodzic, który czuje się skrzywdzony, tracąc to, co dotychczas uważał za najdroższe, pragnie, aby były partner również tego doświadczył. Za utratę obwinia drugiego rodzica, który także (mimo rozpadu małżeństwa, a nawet swojej winy w tym) wciąż pozostaje rodzicem i kocha swoje dziecko. Pojawia się więc cel, do realizacji którego używane jest dziecko. Jest to możliwe, gdyż konstrukcja przepisów prawa cywilnego powoduje zazwyczaj, że dziecko na stałe pozostaje przy danym rodzicu – posiadającym dzięki temu zdecydowanie szersze możliwości w determinowaniu szeroko rozumianych kontaktów i relacji dziecka z drugim rodzicem (przy którym dziecko to nie pozostaje

---

16 U. Dudziak, *Psychologiczne skutki rozwodu rodziców dla ich dzieci*, „Forum Teologiczne” 13 (2012), s. 97.

17 F. Adamski, *Rodzina*, s. 189.

18 B. Kaja, *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, Bydgoszcz 1992, s. 42.

na co dzień, lecz z którym kontakt ma w zasadniczo ograniczonym stopniu)<sup>19</sup>. Wszelkie tego typu działania odwetowe nakierowane na odebranie prawidłowych relacji rodzica z dzieckiem powodują jedynie wzmaganie się konfliktu rozwodowego, a także pozostają w całkowitej sprzeczności z dobrem dziecka i prawidłowym postrzeganiem, odczuwaniem i okazywaniem dojrzałej miłości rodzicielskiej. Z uwagi na to, że w świetle regulacji prawnych obowiązujących w Polsce wciąż obserwuje się uprzywilejowaną pozycję kobiet/matek w postępowaniach dotyczących władzy rodzicielskiej, to właśnie matki pozostają zazwyczaj sprawcami tzw. utrudniania kontaktów, a w skrajnych wypadkach izolacji drugiego rodzica od dziecka<sup>20</sup>.

W zgodnej opinii specjalistów zajmujących się analizowaniem wpływu rozwodu, w tym także konfliktu rozwodowego, na prawidłowy rozwój dziecka, sytuacje tego typu są w stanie silnie oddziaływać na dziecko, powodując większe bądź mniejsze zaburzenia w różnych płaszczyznach rozwojowych człowieka, a co za tym idzie, doprowadzać do różnego rodzaju dysfunkcji w sferze procesów myślowych, emocji czy też społecznego funkcjonowania. Negatywne następstwa rozwodu dla rozwoju i zdrowia dziecka badane są i potwierdzane za pomocą różnych narzędzi badawczych: *Skali Inteligencji* Mieczysława Choynowskiego, *Rysunku Rodziny* Anny Frydrychowicz, *Badania percepcji dobra i zła* Andrzeja Klimentowskiego, *Testu Bajek* Luizy Despert, *Testu Dwóch Domków* Wiktora Szyryńskiego, *Badania samooceny dziecka przedszkolnego 5–6 letniego* Barbary Kai, *Badania dotyczącego pragnień dzieci* oraz *Badania dotyczącego stopnia przeżycia rozwodu przez dziecko*<sup>21</sup>.

W wyniku badań przeprowadzonych za pomocą wyżej wymienionych narzędzi badawczych skierowanych do dzieci rozwiedzionych rodziców wykazano, że rozpad związku małżeńskiego ich matek i ojców spowodował u nich wzrost występowania zaburzeń i nieprawidłowości w płaszczyźnie psychicznej. Badania wykazały przede wszystkim: niską samoocenę (29%), wrażliwość w zakresie możliwości wzbudzenia sympatii wśród nauczycieli (34%), negatywną ocenę swojego wyglądu zewnętrznego związanego z ubiorem (24%), negatywną ocenę własnej urody (41%)<sup>22</sup>. Wskazać należy, że w celu uwiarygodnienia uzyskanych wyników badań analogiczne narzędzia badawcze i formy analiz zostały skierowane również do dzieci z rodzin, które nie doświadczyły rozwodu. We wszystkich kategoriach dotyczących negatywnych następstw psychicznych u dzieci z rodzin niepełnych były one wyższe niż u dzieci z rodzin pełnych (często nawet kilkakrotnie)<sup>23</sup>.

19 Tamże, s. 43.

20 M. Rymaszewska, *Dziecko na wojnie rozwodowej*, <https://rodziceidzieci.com/dziecko-na-wojnie-rozwodowej-m-rymaszewska/> (11.03.2024).

21 U. Dudziak, *Psychologiczne skutki*, s. 98.

22 Tamże.

23 Tamże.

Ponadto w przeprowadzonych badaniach udało się ustalić, że niemal co czwarte dziecko z rodzin rozbitych częściej ocenia inne osoby jako złe i agresywne. Wskazuje to na zaburzenie procesów myślowych i zniekształconą pod wpływem obniżonego poczucia bezpieczeństwa ocenę innych ludzi – zarówno rówieśników, jak i dorosłych. Taka skłonność pociąga za sobą przesadną niepewność i nieufność wobec ludzi, a także może powodować zachowania agresywne (postrzegane jako obronne). W przypadku większej wrażliwości empatycznej dziecka obserwuje się zachowanie i postawę odwrotną. Takie dziecko, doświadczając agresywnych zachowań ze strony rodzica (niekiedy nie względem siebie, lecz np. wobec drugiego rodzica w związku z konfliktem rozwodowym), postrzega tego typu zachowania jako najgorsze. Rodzaj i skala dysfunkcji i nieprawidłowości w rozwoju psychicznym w związku z przeżyciami, które towarzyszyły rozwodowi, uzależnione są od rodzaju i stopnia niezaspokojonych potrzeb w wieku dziecka, na który przypadł rozpad jego rodziny. Do elementów wspólnych dla dzieci w różnym wieku zalicza się jednak niedosyt miłości, brak zróżnicowania przyjaznych uczuć, poczucie bycia zdradzonym, a także deficyty w kwestii pozytywnych wzorców osobowych. Następstwa te w połączeniu z wrodzonymi słabościami mogą doprowadzić do zaburzeń psychicznych<sup>24</sup>.

Wśród konsekwencji rozpadu rodzin, obserwowanych u potomstwa osób rozwiedzionych (częściej niż u potomstwa osób nierozwiedzionych), znalazło się doświadczanie negatywnych stanów psychicznych, takich jak: gniew, złość, agresja (16%), rozpacz (22%), brak poczucia sensu życia (32%), beznadziejność (32%), lęk i niepokój (22%), poczucie winy (15%), niska samoocena (26%), smutek (35%)<sup>25</sup>.

Wyżej wymienione stany psychiczne zaliczane są do spektrum zaburzeń depresyjnych, które w przypadku dzieci żyjących w rodzinach pełnych (DRP) doświadczane są czterokrotnie rzadziej<sup>26</sup>.

W odniesieniu do różnego rodzaju zaburzeń zdrowia psychicznego dzieci w związku z rozwodem ich rodziców w literaturze przedmiotu funkcjonuje określenie Dorosłe Dziecko Rozwiedzionych Rodziców (DDRR). Termin ten klasyfikuje osoby cechujące się pewnymi emocjami i zachowaniami, które ukształtowały się i umocniły w związku z przeżyciami i różnymi deficytami środowiska rodzinnego w sytuacji jego rozpadu i rozwodu rodziców. Obserwuje się u nich trudności w kwestii zaangażowania się w intymne relacje, problem z zaufaniem. DDRR definiowany jest jako syndrom związany z postawami wycofania, zamknięcia w sobie i poczucia bezradności. Osoby te w życiu dorosłym obawiają się formalizowania swoich związków, gdyż nie chcą powtórzyć błędów swoich rodziców<sup>27</sup>.

---

24 Tamże, s. 100.

25 H. Cudak, *Funkcjonowanie dzieci w małżeństwach rozwiedzionych*, Toruń 2005, s. 86.

26 Tamże.

27 [Anonimowo], *Na czym polega syndrom DDRR*, <https://enso-terapia.pl/na-czym-polega-syndrom-ddrr/> (11.03.2024).

Profil psychologiczny DDRR wyraźnie wskazuje na zaburzenia natury psychicznej i emocjonalnej w okresie dzieciństwa, czyli w okresie, w którym osoby te doświadczyły traumatycznych doświadczeń w związku z rozwodem rodziców, potęgowanych w sytuacji, gdy towarzyszył mu poważny konflikt. Wśród konkretnych przykładów zaburzeń zdrowia psychicznego u takich dzieci wymienia się nadpobudliwość psychoruchową (29%), nerwicę dziecięcą (24%), stany lękowe (10%), moczenie nocne (8%), brak łaknienia (6%)<sup>28</sup>.

### Konflikt rozwodowy byłych małżonków i problem izolacji dziecka od rodzica

W związku z formalnym aspektem rozpadu związku małżeńskiego i rozwodu zmieniają się zupełnie kontakty jednego rodzica z dzieckiem (przy drugim dziecko ma wyznaczone sądownie miejsce pobytu). W obliczu konfliktu rozwodowego rodzic, przy którym na co dzień pozostaje dziecko, może podejmować szereg specyficznych działań względem byłego partnera bądź partnerki, które określane są mianem utrudniania kontaktu z dzieckiem. Obowiązujące w Polsce przepisy prawa, których zadaniem jest precyzować i formalizować te kontakty, nawet w sytuacji ich odgórnego uregulowania przez sąd, wciąż pozostają mało precyzyjne i mało praktyczne. W efekcie tego rodzic, przy którym na co dzień pozostaje dziecko, może skutecznie ograniczać kontakt drugiemu rodzicowi z potomstwem i pozostawać przy tym całkowicie bezkarny. Utrudnienia te czynione są często pod swego rodzaju „maską” przypadku i specyfiki codziennego życia, dlatego poszkodowany rodzic miewa trudności w dowiedzeniu celowości takich działań. Wśród stosowanych utrudnień kontaktu z dzieckiem wymienia się: odmawianie kontaktu z dzieckiem pod pretekstem jego choroby; ograniczanie kontaktu zdalnego np. telefonicznego; przeprowadzanie się z dzieckiem na większe odległości; przekupywanie dziecka, aby wykazywało niechęć do spotkań z drugim rodzicem; odwracanie uwagi dziecka od zainteresowania kontaktem z drugim rodzicem<sup>29</sup>.

Skrajne przypadki utrudniania jednemu z rodziców kontaktów z dzieckiem, zwłaszcza gdy taka sytuacja utrzymuje się przez dłuższy czas, są na gruncie prawnym i psychologicznym określane mianem alienacji rodzicielskiej. Pod pojęciem tym należy rozumieć celowe działanie jednego z rodziców (zazwyczaj tego, przy którym dziecko pozostaje na co dzień), którego celem jest maksymalne ograniczenie kontaktu i zniszczenie więzi dziecka z rodzicem. Z punktu widzenia skutków takiej izolacji dla zdrowia psychicznego dziecka sformułowany został termin, jakim jest Zespół Alienacji Rodzica

28 U. Dudziak, *Psychologiczne skutki*, s. 101.

29 L. Szabelska, *Utrudnianie kontaktu z dzieckiem – jak to wygląda, gdzie zgłosić i co może za to grozić?*, <https://kancelariasprawyrozdzinne.pl/utrudnianie-kontaktu-z-dzieckiem-jak-to-wyglada-gdzie-zglosic-i-co-moze-za-to-grozic/> (12.03.2024).

(PAS – z ang. Parental Alienation Syndrom). Syndrom ten jest następstwem niewłaściwych zachowań werbalnych i niewerbalnych rodzica, które bardzo często prowadzą do konfliktu lojalności (jego rozwiązanie dziecko dostrzega wyłącznie w zaparciu się i wyrzeczeniu drugiego rodzica)<sup>30</sup>.

Wskazać należy, że relacja pomiędzy dzieckiem a izolowanym od niego rodzicem wiąże się ze stratą i negatywnymi emocjami również dla odrzucanego rodzica. Nawet w sytuacji, gdy manipulującemu rodzicowi nie uda się podważyć autorytetu izolowanego rodzica, to jednak doświadcza on silnej traumy emocjonalnej wynikającej z braku normalnego (podtrzymującego więź emocjonalną) kontaktu ze swoim dzieckiem bądź zupełnego jego braku. Termin PAS pojawił się po raz pierwszy w latach 80. XX wieku i sformułował go, a następnie zdefiniował, Richard Gardner. Źródłem zachowań, które umożliwiły wyodrębnienie tego syndromu uznaje się stereotypowe postępowania sądów i wcześniejsze teorie psychologiczne, zgodnie z którymi matka odgrywa dominującą rolę w rozwoju dziecka<sup>31</sup>. W chwili opracowania definicji PAS mówiło się o tzw. pierwotnej wersji znaczenia tego terminu. Termin ograniczał się bowiem do zaburzeń występujących u dziecka w trakcie rozwodu jego rodziców. Następnie jego znaczenie zostało poszerzone o okres również po rozwiązaniu małżeństwa. W szerszym ujęciu termin ten można stosować wobec rodziców, dla których ograniczenie bądź utrata kontaktu z dzieckiem również negatywnie wpływa na zdrowie psychiczne<sup>32</sup>.

Założenie, że brak ojca dla prawidłowego rozwoju dziecka ma znaczenie drugorzędne, z punktu widzenia obowiązującego stanu wiedzy jest błędne. Dziecko do zachowania zdrowia psychicznego potrzebuje obojga rodziców i jest to kluczowe, zwłaszcza w sytuacji zmian i przeżyć, jakich doświadcza w związku z rozwodem rodziców. Odcięcie dziecka od rodzica jest dla dorastającej i rozwijającej się młodej jednostki sytuacją traumatyczną. Taka sytuacja wpływa negatywnie na jego osobowość, gdyż prawidłowe mechanizmy jego rozwoju opierają się na możliwości identyfikowania się dziecka zarówno z matką, jak i z ojcem. Wszelkie formy izolowania dziecka od drugiego rodzica wiążą się z szeroko rozumianym nadużywaniem władzy rodzicielskiej i z działaniami szkodliwymi dla dziecka. Stają się one swoistą kartą przetargową w konflikcie pomiędzy rodzicami. U dzieci odizolowanych od matki bądź ojca obserwuje się ukierunkowanie rozwoju osobowości bardziej na obronę siebie niż na faktyczny rozwój<sup>33</sup>. W skrajnych wypadkach proces alienacji jest w stanie doprowadzić do całkowitego zerwania więzi z alienowanym rodzicem, co pociąga za sobą tragiczne i nieodwracalne

---

30 R.A. Gardner, *The Parental Alienation Syndrome: A guide for mental health and legal professionals*, New Jersey 1998.

31 J.A. Major, *PAS help – Parents who have successfully fought Parental Alienation Syndrome*, [www.breakthroughparenting.com](http://www.breakthroughparenting.com) (11.03.2024).

32 A. Czerederecka, *Manipulowanie dzieckiem przez rodziców rywalizujących o udział w opiece*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria. Badania. Praktyka” 4 (2008) 25, s. 3–7.

33 U. Dudziak, *Psychologiczne skutki*, s. 99.



skutki dla aktualnego, jak również przyszłego zdrowia psychicznego dziecka. Z obrazu takiego dziecka wyłania się zazwyczaj poczucie zagubienia, frustracji i braku zrozumienia. Następnie może to prowadzić do zaburzeń psychiatrycznych, takich jak depresja czy zaburzenia osobowości<sup>34</sup>.

Biorąc pod uwagę sposób działania i cele rodziców alienujących, a także skutki tego dla rodziców i dzieci alienowanych, izolacja dziecka od rodzica spełnia wszystkie kryteria tzw. chłodnej przemocy psychicznej. Przemoc tego typu nie jest łatwa do wykazania, jej ocena bywa bardzo subiektywna, a jednocześnie na wiele sposobów można ukryć jej zaistnienie. Mimo wszystko przyjmuje się, że chłodna przemoc psychiczna stanowi jedną z najczęściej występujących form przemocy psychicznej wobec dzieci. Istotne jest przy tym, że następstwa tego rodzaju przemocy dotyczą nie tylko dziecka, lecz również rodzica<sup>35</sup>.

### Alienacja rodzicielska w doświadczeniach ojców – opis przypadków

Literatura przedmiotu obfituje w pozycje poświęcone zarówno wpływowi rozwodu na rozwój psychiczny i zdrowie dziecka, jak i wpływowi izolacji (alienacji) dziecka od rodzica na te sfery. Zdecydowanie gorzej uregulowana jest wiedza o wpływie rozwodu i izolacji od dziecka na (alienowanego również) rodzica. Problematykę tę należy jednak rozważać poprzez pryzmat negatywnego wpływu utraty dziecka na psychikę i zdrowie psychiczne rodzica doświadczającego straty. Kontrastując to ze specyfiką okoliczności i następstw rozpadu rodziny i małżeństwa, warto sięgnąć po autentyczne historie osób, które tego doświadczyły.

Obrazem negatywnego wpływu alienacji rodzicielskiej jest przypadek Aleksandra B., który był rodzicem walczącym od dłuższego czasu o widzenia ze swoją córką. W wyniku podjęcia odpowiednich działań przez matkę dziecka, a także w związku z nieudolnością organu sądowego rozstrzygającego kwestie tych kontaktów, widzenia te okazały się niemożliwe. Doprowadziło to do kryzysu psychicznego ojca, a następnie całkowitego załamania nerwowego. Jednocześnie ojciec ten nieustannie był oczerniany przez byłą partnerkę, która też systematycznie wzywała na niego policję. Ponadto miał problem z pozyskaniem wsparcia prawnego w mieście, w którym toczyło się postępowanie sądowe w sprawie jego kontaktów z dzieckiem. Wszystkie te okoliczności, a także trauma w związku z izolacją go od dziecka spowodowały, że podjął on decyzję o odebraniu sobie życia – w akcie desperacji podpalił się przed sądem w Przemyślu.

---

34 L.F. Lowenstein, *The effects on children in the future who have been successfully alienated against a parent*, <http://www.parental-alienation.info> (11.03.2024).

35 D. Jaszczak-Kuźmińska, *Przemoc psychiczna – tajemnica czterech ścian*, Warszawa 2006, s. 10.



Załamanie psychiczne Aleksandra B. było wypadkową przeciągających się spraw sądowych, bezsilności służb i braku możliwości jakiegokolwiek wpływu na wychowywanie własnego dziecka<sup>36</sup>.

W dniu 16 grudnia 2022 r. na antenie TVP1 w programie *Alarm* wyemitowano reportaż ukazujący historię rozwiedzonego ojca, który mimo posiadania obowiązujących i prawomocnych wyroków sądów, od dwóch lat doświadczał izolacji od dziecka. Matka dziecka i niedawna żona utrudniała uporczywie (lecz bez większych konsekwencji) usankcjonowany prawnie kontakt z dzieckiem. Było to jednocześnie połączone z charakterystycznym dla alienacji rodzicielskiej nastawianiem (poprzez manipulację psychiczno-emocjonalną) dziecka przeciwko ojcu, który podjął wszelkie dozwolone prawnie działania w założeniu umożliwiające realną egzekucję praw przysługujących w takich sytuacjach rodzicowi, przy którym na co dzień nie pozostaje dziecko. W obliczu najpierw rozpadu rodziny i ustalenia miejsca pobytu przy matce, następnie podjęcia przez nią uporczywego utrudniania kontaktów, a ostatecznie nieudolności praktycznego zastosowania obowiązujących przepisów, ojciec doświadczył kryzysu emocjonalnego, po którym nastąpiło całkowite załamanie psychiczne, które objawiło się w skrajny sposób. Chcąc zwrócić na siebie uwagę i problem, z jakim się zmagał, celowo sprowokował sytuację stanowiącą zagrożenie dla siebie – zaatakował pracowników sądu siekierą. O skali negatywnego wpływu izolacji od dziecka świadczy fakt, że mimo, iż z zawodu był psychologiem, górę wzięła destrukcja siebie i obwinianych organów sądowniczych<sup>37</sup>.

Innym przykładem destrukcyjnego wpływu izolacji dziecka od rodzica na stan jego zdrowia psychicznego jest blog o zagadkowym tytule *Czarne Lustro Miłości i Matżeństwa*. O tematyce tej strony i o stanie psychicznym jej autora świadczy m.in. jeden z wielu wpisów, w którym można przeczytać: „Żona nie jest w stanie niczym we mnie uderzyć, więc uderza dzieckiem. O tym, jak bardzo bolą takie ciosy wiedzą jedynie rodzice, którzy tego doświadczyli. Nie mam codzienności z córką, nieraz po tygodniu mam wrażenie, że urosła... cieszy fakt, że się rozwija, lecz boli to, że to mi ucieka. Żadnego dnia nie da się powtórzyć”. Autorem tych wpisów, zgodnie z informacjami podanymi na stronie internetowej, jest niepełnosprawny ojciec w średnim wieku, walczący od kilku lat o kontakt ze swoją córką. Z przekazu wynika, że jego sytuację w kwestii walki o dziecko utrudniają nie tylko obowiązujące przepisy prawa i rola społeczna (ojciec), lecz również niepełnosprawność w stopniu znacznym. Pozostaje więc on pod wpływem wielu czynników determinujących jego sytuację, na które obiektywnie nie ma wpływu. W konsekwencji jego stan psychiczny cechuje się poczuciem tęsknoty i bezradności<sup>38</sup>.

---

36 B. Olejarka, *Przemysł. Aleksander podpałił się przed sądem, bo nie mógł widywać córeczki? Instytucje, które powinny pomóc, całkowicie zawiiodły*, „Super Express” 5 (2022).

37 [Anonimowo], *Efekt przemocy psychicznej alienacji rodzicielskiej*, reportaż TVP1 *Alarm*, 16.12.2022.

38 [Anonimowo], *Gra dzieckiem*, <https://czarnelustroxxx.blogspot.com/2019/09/gra-dzieckiem.html> (12.03.2024).

Kolejne świadectwo stanu zdrowia psychicznego zauważalne jest w następujących wypowiedziach: „Dużo napisałem na blogu, jaka jest moja żona, jak postępuje etc., jednak to tylko moje słowa. Dlatego postanowiłem podpisać jej słowami – w grafice obok tekstu w tym poście, dodałem screeny z wiadomości sms, wymiany zdań w pierwszym okresie odizolowania mnie na 9 mc-y od córki, lecz przede wszystkim córeczki ode mnie”. Należy założyć, że wypowiadający się w ten sposób ojciec czuje się osamotniony i obawia się, że inne osoby mogą mu nie uwierzyć. Szuka w związku z tym rozwiązań, które potwierdziłyby, że jego stan psychiczny nie wynika jedynie z subiektywnych kwestii i osądów sytuacji, lecz z faktycznie istniejących problemów. Ojciec dziecka wyraźnie obawia się, że stan izolacji od córki może przerodzić się w utratę dziecka w związku z mechanizmami utraty więzi między dzieckiem a rodzicem. Świadomość takiej realności jest dla niego traumatyczna, odbiera mu normalność w codziennym życiu. Pisząc blog, wyraźnie poszukuje emocjonalnego oczyszczenia, a jednocześnie poprzez swoje swego rodzaju dzienniki chce dla swojej córki utrwalić pamięć o tym, co się działo, i w ten sposób ograniczyć ryzyko manipulacji ze strony drugiego rodzica: „[...] córka tych słów, takiego nazywania mnie przez matkę, nie będzie pamiętać, bo była za mała. O wielu rzeczach musi się jednak dowiedzieć. Pokażę w ten sposób liczne rozmowy z wielu miesięcy, z których biorąc pod uwagę jak (wszyscy wiemy) przebiegała i przebiega wciąż pseudo pandemia pokazywać będzie perfidię i hipokryzję”<sup>39</sup>.

## Podsumowanie

Mimo stanu wiedzy wskazującej na negatywny wpływ izolacji rodzicielskiej na zdrowie psychiczne dziecka, a także coraz większej liczby tragicznych przykładów tego wpływu również na zdrowie psychiczne alienowanych rodziców (zazwyczaj ojców z racji stereotypowego podejścia sądów), obecnie rodzice utrudniający kontakt (zazwyczaj matki) czują się całkowicie bezkarni. W tym kontekście wyraźnie należy podkreślić uprzywilejowaną pozycję kobiet/matek, a co za tym idzie, marginalizowanie roli i znaczenia ojca w prawidłowym rozwoju dziecka. Powszechne są bowiem sytuacje, w których matka wywozi i ukrywa dziecko przed ojcem, któremu pozostaje wyłącznie dochodzenie swoich praw przed sądem opierającym się jednak na przepisach, które bardzo często zasadniczo odbiegają od rzeczywistości, a ich praktyczne zastosowanie jest nieudolne<sup>40</sup>.

Rozważając potencjalne i realne możliwości zmiany w mechanizmach i zasadach orzekania sądów, z racji następstw rozwodu i izolacji, wskazać należy, że ich przedmiotem

39 [Anonimowo], *Pierwszy etap izolacji (screeny z rozmów)*, <https://czarnelustroxxx.blogspot.com/2021/04/pierwszy-etap-izolacji-screeny-z-rozmow.html> (12.03.2024).

40 W. Stojanowska, *Władza rodzicielska pozamatelżeńskiego i rozwiedzionego ojca. Studium socjologiczno-prawne*, Warszawa 2000, s. 200.

stają się kwestie bezpośrednio związane ze zdrowiem psychicznym człowieka – zarówno dziecka, jak i rodzica. W tym względzie warto sięgnąć po rozwiązania stosowane w Belgii, Francji, Holandii, Finlandii, Szwecji i Norwegii. W państwach tych aparat sądowniczy kładzie nacisk na realizację zasady, zgodnie z którą równouprawnienie rodziców pozostaje niezależne od tego, czy żyją oni razem, czy osobno. Jednocześnie interpretacja obowiązków rodzicielskich względem dziecka wiąże się z kładzeniem nacisku na pieczę naprzemienną, w której oboje rodzice posiadają taki sam zakres praw rodzicielskich, a dziecko przebywa po równo u jednego i drugiego. W Belgii i Holandii wprowadzono wręcz zasadę orzekania pieczy naprzemienną w pierwszej kolejności, chyba że rodzice zgodnie ustalą coś innego. Dzięki odpowiednim rozwiązaniom prawnym i odejściu od uprzywilejowanej pozycji prawnej rodzica, przy którym na co dzień pozostaje dziecko, możliwe jest skuteczne niwelowanie przyczyn i następstw izolacji rodzicielskiej<sup>41</sup>.

Motywacją dla ustawodawców, jak również psychologów i psychoterapeutów, do podjęcia natychmiastowych działań nakierowanych na ograniczenie realnych możliwości utrudniania kontaktów i izolacji rodzicielskiej, jak również negatywnych tego następstw dla zdrowia psychicznego alienowanych dzieci i alienowanych rodziców, powinna być troska o prawidłowy rozwój psychiczny najmłodszych i o zdrowie obywateli w tej płaszczyźnie. Sytuacja rozwodu już sama w sobie jest sytuacją trudną dla dziecka, dlatego należy dołożyć wszelkich starań, aby z tego powodu nie doszło do patologii procesów myślowych i traumy emocjonalnej<sup>42</sup>.

Skutki nieprawidłowości i niedoskonałości prawnych, w połączeniu ze skostniałym sposobem postrzegania roli matki i ojca w życiu dziecka, odczuwane są jeszcze na długo po zakończeniu postępowania rozwodowego. Dorosłe Dzieci Rozwiedzionych Rodziców w wyniku swoich przeżyć i doświadczeń często nabywają postawy i zachowania będące wynikiem upośledzenia prawidłowego rozwoju psychicznego, emocjonalnego i społecznego<sup>43</sup>.

W ramach podsumowania warto również powiedzieć o trudnej sytuacji rodziców odizolowanych od własnych dzieci. Ludzie ci znajdują się bowiem w potrzasku, na który składa się trauma emocjonalna wynikająca z braku kontaktu z dzieckiem, a także niedoskonałość systemu prawnego w Polsce. Powszechnie doprowadza to do utraty więzi z dzieckiem, a co za tym idzie, do następstw odciskających swoje piętno na zdrowiu psychicznym przynajmniej dwóch osób przypadających na każde zakończone małżeństwo – izolowanego rodzica i dziecka bądź dzieci.

---

41 K. Kamińska, *Pieczna naprzemienna a władza rodzicielska żyjących w rozłączeniu*, Warszawa 2022, s. 392.

42 A. Przybysz, *Rozwód w rodzinie – konsekwencje dla funkcjonowania społecznego i emocjonalnego dorosłych dzieci*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2 (2023) 617, s. 35.

43 M. Błażek, *Funkcjonowanie psychologiczne rozwodzących się rodziców, a ich postawy rodzicielskie*, „Polskie Forum Psychologiczne” 3 (2015) 20, s. 343–347.

## Bibliografia

- [Anonimowo], *Efekt przemocy psychicznej alienacji rodzicielskiej*, reportaż TVP1 Alarm, 16.12.2022.
- [Anonimowo], *Gra dzieckiem*, <https://czarnelustroxxx.blogspot.com/2019/09/gra-dzieckiem.html> (12.03.2024).
- [Anonimowo], *Na czym polega syndrom DDDR*, <https://enso-terapia.pl/na-czym-polega-syndrom-ddrr/> (11.03.2024).
- [Anonimowo], *Pierwszy etap izolacji (screeny z rozmów)*, <https://czarnelustroxxx.blogspot.com/2021/04/pierwszy-etap-izolacji-screeny-z-rozmow.html> (12.03.2024).
- Adamski F., *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*, Kraków 2002.
- Błażek M., *Funkcjonowanie psychologiczne rozwodzących się rodziców, a ich postawy rodzicielskie*, „Polskie Forum Psychologiczne” 3 (2015) 20, s. 342–357.
- Cierpiałkowska L., Sęk H., *Pojęcie normy, normalności i zdrowia*, w: *Psychologia kliniczna*, red. L. Cierpiałkowska, H. Sęk, Warszawa 2018, s. 49–62.
- Cudak H., *Dysfunkcje rodziny i jej zagrożenia opiekuńczo-wychowawcze*, „Pedagogika Rodziny” 1 (2011) 2, s. 7–14.
- Cudak H., *Funkcjonowanie dzieci z małżeństw rozwiedzionych*, Toruń 2005.
- Czerederecka A., *Manipulowanie dzieckiem przez rodziców rywalizujących o udział w opiece*, „Dziecko Krzywdzone. Teoria. Badania. Praktyka” 4 (2008) 25, s. 1–20.
- Dudziak U., *Psychologiczne skutki rozvodu rodziców dla ich dzieci*, „Forum Teologiczne” 13 (2012), s. 97–108.
- Gardner R.A., *The Parental Alienation Syndrome: A guide for mental health and legal professionals*, New Jersey 1998.
- Jaszczak-Kuźmińska D., *Przemoc psychiczna – tajemnica czterech ścian*, Warszawa 2006.
- Kawula S., Brągiel J., Janke A., *Pedagogika rodziny*, Toruń 2007.
- Kaja B., *Rozwód w rodzinie a osobowość dziecka*, Bydgoszcz 1992.
- Kamińska K., *Piecza naprzemienna, a władza rodzicielska żyjących w rozłączeniu*, Warszawa 2022.
- Kwak A., *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005.
- Łobocki M., *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2004.
- Lowenstein L.F., *The effects on children in the future who have been successfully alienated against a parent*, <http://www.parental-alienation.info> (11.03.2024).
- Maciaszkowa J., *Z teorii i praktyki pedagogiki opiekuńczej*, Warszawa 1991.
- Major J.A., *PAS help – parents who have successfully fought Parental Alienation Syndrome*, [www.breakthroughparenting.com](http://www.breakthroughparenting.com) (11.03.2024).
- Marmon G., *Rozwój dziecka w rodzinie*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis” 29 (2005), s. 157–161.
- Olejarka B., *Przemysł. Aleksander podpalił się przed sądem, bo nie mógł widywać córeczki? Instytucje, które powinny pomóc, całkowicie zawiodły*, „Super Express” 5 (2022).
- Przybysz A., *Rozwód w rodzinie – konsekwencje dla funkcjonowania społecznego i emocjonalnego dorosłych dzieci*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2 (2023) 617, s. 35–54.
- Rembowski J., *Więzi uczuciowe w rodzinie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1972.
- Rodzina i dziecko*, red. M. Ziemska, Warszawa 1979.
- Rymaszewska M., *Dziecko na wojnie rozwodowej*, <https://rodziceidzieci.com/dziecko-na-wojnie-rozwodowej-m-rymaszewska/> (11.03.2024).

- Siewiora J., *W trosce o rodzinę – wychowanie do wartości*, w: *Małżeństwo i rodzina w kontekście współczesnych wyzwań*, red. R. Kantor, M. Kluz, J. Młyński, Tarnów 2012, s. 82–87.
- Stojanowska W., *Władza rodzicielska pozamałżeńskiego i rozwiedzionego ojca. Studium socjologiczno-prawne*, Warszawa 2000.
- Suchodolska M., *Relacje rodzice – dzieci w rodzinach rozwiedzionych z perspektywy dorosłych dzieci*, „Pedagogika Rodziny” 1 (2011) 2, s. 121–136.
- Szabelska L., *Utrudnianie kontaktu z dzieckiem – jak to wygląda, gdzie zgłosić i co może za to grozić?*, <https://kancelariasprawyrodzinne.pl/utrudnianie-kontaktu-z-dzieckiem-jak-to-wyglada-gdzie-zglosic-i-co-moze-za-to-grozic/> (12.03.2024).
- Zaburzenia psychiczne dzieci i młodzieży*, red. A. Gmitrowicz, M. Janas-Kozik, Warszawa 2018.
- Zaburzenia psychiczne i rozwojowe u dzieci a szkolna rzeczywistość*, red. M. Jerzak M, Warszawa 2016.

#### CYTOWANIE

- I. Rawicka, *Zdrowie psychiczne dzieci i rodziców w sytuacji ich izolacji w wyniku rozpadu rodziny*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 259–275, DOI: 10.18276/sp.2024.34-16.





## Francesca Sivo

Università degli Studi di Foggia

francesca.sivo@unifg.it

ORCID: 0000-0003-0372-2490

# La penna di Dhuoda e di Ildegarde: un dono di fede\*

## Piéro Dhuody i Hildegardy: dar wiary

### STRESZCZENIE

W artykule skoncentrowano się na doświadczeniach życiowych pisarek Dhuody (IX wiek) i Hildegardy z Bingen (XII wiek), świadczących o ważnym punkcie zwrotnym w odniesieniu do roli kobiet w średniowieczu. Pierwsza z autorek koncentrowała się na perspektywie domowej, druga na horyzoncie ekumenicznym, ale obie wierzyły w edukacyjną wartość słowa jako ostrzeżenia, które staje się autentycznym wyznaniem wiary poprzez *ars* i *scientia* – dany przez Boga jedyny, prawdziwy klucz dostępu do wiary.

### SŁOWA KLUCZOWE

Dhuoda, *Liber manualis*, Hildegardis Bingensis abbatissa, słowa, wiara

## The pen of Dhuoda and Ildegarde: A gift of faith

### ABSTRACT

This paper focuses on the life experiences of Dhuoda (9th century) and Hildegard of Bingen (12th century), as they both testify to an important turning point for the role of women in the Middle Ages. Although the former showed a domestic perspective and the latter projected to an ecumenical horizon, both the women believed in the educational value of the word as a warning that becomes an authentic profession of faith through *ars* and *scientia*, the God-given and only true key to access the faith itself.

### KEYWORDS

Dhuoda, *Liber manualis*, Hildegardis Bingensis abbatissa, words, faith

---

\* Si pubblica qui, in versione in qualche parte modificata e bibliograficamente integrata e aggiornata, il testo dell'articolo *Il potere della parola alle donne: Dhuoda e Ildegarde scrittrici per fede*, apparso in "Mediaeval Sophia" 20 (2018), pp. 157–173. Finanziato dall' Unione europea - Next Generation EU Missione 4 Componente 2 - Inv. 1.1 - CUP E53D23018670001, nell'ambito del bando PRIN 2022 PNRR prodotto "Social. Political and Religious Prognostication and its Roots Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future" (P2022BMJ5A).

Della profonda devozione con cui certe donne (sante e monache) si posero al seguito di Cristo e della riconoscenza, dei privilegi e dell'onore, che a questa loro devozione Cristo stesso e gli apostoli riservarono, la storia sacra, dai tempi più remoti sino ai più recenti, diffusamente racconta. Ne parla Pietro Abelardo nella settima lettera indirizzata ad Eloisa (*Rescriptum ad ipsam de auctoritate vel dignitate ordinis sanctimonialium*)<sup>1</sup>: tracciando un ampio ed articolato *excursus* sull'origine del monachesimo femminile, egli illustra la sua singolare teoria sulla distinzione tra uomo e donna, e dunque tra i comportamenti, le capacità e i poteri che caratterizzano – in modo specifico ed opposto – l'uno e l'altra<sup>2</sup>. Il pensiero del maestro di Parigi si volge, inevitabilmente, al testo biblico, dove non si parla se non di donne che servirono il Signore, le quali “utilizzarono anche i propri beni per nutrirlo ogni giorno, e che a lui procuravano in particolare il necessario per vivere. Egli si mostrava con i discepoli servo umilissimo, servendoli a tavola e lavando loro i piedi; non ci risulta invece che da nessun discepolo o da nessun uomo abbia ricevuto un simile servizio, ma che solo le donne... gli abbiano reso queste ed altre manifestazioni di umana gentilezza...”<sup>3</sup>.

Come rileva Abelardo insomma, le donne agiscono, operano in concreto sulla Verità e sulla realtà<sup>4</sup>; sono coraggiose e “spontaneamente tenere verso Gesù”; perseverano in una fede pura, inalterata e salda, confidando solo nella bontà del Signore e giungendo alla profondità delle cose in maniera rapida ma misteriosa (o, forse, proprio grazie a questa “spontanea tenerezza”)<sup>5</sup>. La loro fermezza e il loro coraggio si colgono in tutta evidenza nella reazione dinanzi alla morte di Cristo: mentre gli apostoli, spauriti, si danno alla fuga, le donne restano lì, imperterrite. Nulla riesce ad allontanarle da Lui: non lo può la paura, né la disperazione, nemmeno al momento della crocifissione<sup>6</sup>. Per natura – afferma Abelardo, interpretando in senso mistico e metaforico le parole di Giobbe riferite alla propria sofferenza fisica (19, 20: “Le ossa, dopo che le mie carni si sono consumate, mi si sono attaccate alla pelle, e intorno ai denti non mi restano che le labbra”) – gli uomini sono più forti delle donne nel corpo e nell'anima, perciò vengono paragonati alla carne, che è più vicina alle ossa, poiché mediante la predicazione offrono all'anima il nutrimento spirituale; le donne invece, che provvedono al sostentamento del corpo, per la loro innata fragilità sono assimilate alla pelle. Sicché, quando la carne si è ormai consumata, le ossa di Gesù Cristo sono rimaste attaccate alla pelle: mentre gli apostoli,

1 Cfr. Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a c. di I. Pagani, con *Considerazioni sulla trasmissione del testo* di G. Orlandi, Novara 2015, pp. 380–477 (con testo latino e traduzione italiana a fronte).

2 Cfr. I. Pagani, *Introduzione* a Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, pp. 46–47. In merito, utili spunti ho tratto pure da M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo, parole al posto di cose*, Milano 1987, p. 29.

3 Petr. Abael. *epist.* VII, 2, pp. 384–387. La traduzione dei passi dell'epistola abelardiana, qui citati, è di I. Pagani.

4 Petr. Abael. *epist.* VII, 3, pp. 386–389.

5 Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo*, p. 29.

6 Petr. Abael. *epist.* VII, 7, pp. 390–393.

sconvolti per la passione del Signore, si disperdono e scompaiono, le donne grazie alla loro devozione non si staccano da Lui né con il corpo né con la mente, neppure dopo la morte. Pur amando Cristo dunque, gli uomini, ormai disperati per la sua scomparsa, si rivelano deboli poiché sono in grado, sì, di parlare di lui, ma non di fare qualcosa per lui; a loro perciò, che padroneggiano l'arte dei discorsi e mediante quest'arte operano sui segni o simboli della Verità, altro non resta che labbra per parlare. Le donne, al contrario, non con i *verba*, ma con i *facta* dimostrano quanto l'abbiano amato mentre era vivo. E non a caso, dopo aver trascorso l'intera notte in lacrime presso il sepolcro, sono loro a meritare di assistere per prime alla gloria della sua resurrezione<sup>7</sup>. Quelle sante donne, insomma, sono destinate ad essere apostole al di sopra degli apostoli, perché grazie a loro questi ultimi possono apprendere ciò che poi predicheranno a tutto il mondo<sup>8</sup>.

In un'epoca in cui la misoginia è un atteggiamento largamente condiviso e diffuso e la donna viene ritenuta causa di rovina e di perdizione per l'uomo, Abelardo, sulla scorta delle Scritture, dei Padri e dei filosofi, esalta in senso puramente cristiano la figura femminile, capace – vergine o vedova che sia – di sconfiggere le tentazioni della carne, per rivolgere il corpo e l'anima alla Verità. Pur assai diverso e nettamente separato dall'universo maschile, cioè quello dei chierici, dei guerrieri e dei *laboratores* (le categorie della società tripartita medievale), il mondo femminile avverte talvolta la necessità di andare oltre le *res*, per imprimere in esse un cambiamento; e lo fa appropriandosi del potere a quel tempo riconosciuto come prerogativa maschile: il potere della parola. Al di fuori delle scuole di maestri autorevoli e dei percorsi tradizionali e, per giunta, in un'età in cui la mente e l'anima femminili sono quasi del tutto prive di mezzi espressivi, in quanto relegate nella solitudine delle case e/o dei monasteri, ci sono dunque donne che si dimostrano dotate di una sensibilità e di una libertà straordinarie per l'epoca in cui vivono e che contro gli uomini, la solitudine del chiostro o l'oscurantismo delle tradizioni religiose del loro tempo ingaggiano una sfida intellettuale energica, determinata, coraggiosa<sup>9</sup>. Come rammenta Franco Cardini infatti, l'età medievale abbonda

7 Petr. Abael. *epist.* VII, 8, pp. 392–399.

8 Petr. Abael. *epist.* VII, 9, pp. 398–399. Sull'evoluzione del modello del 'buon cristiano' nell'età medievale, da una religiosità delle opere (secc. VI–XI) ad una religiosità più interiore ed individualizzata (secc. XI–XIII), e sul tipo cristiano della donna, il cui ruolo risulta essenziale nella trasmissione della fede e nell'esercizio della vita cristiana (in particolare, spicca il caso di Dhuoda), si consulti L. La Rosa, "Il buon cristiano": vivere bene credendo rettamente (sec. VI–XIII), [in:] *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, a c. di M. Maritano, Praef. P. Poupard, Roma 2002, pp. 587–608. Più in generale, sul modello cristiano di affettività che, nel Medioevo, dagli ambienti monastici si espande e penetra nella società, interagendo con altri modelli preesistenti o in formazione (come quello della cultura cortese), si rinvia a D. Boquet, P. Nagy, *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III–XV)*, Roma 2018 (ed. orig. Paris 2015).

9 Cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione* a P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, Pref. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1986 (ed. orig. Cambridge University Press 1984), p. VIII.

di esempi di presenze femminili erudite e sapienti, attive e risolte sia nel mondo della politica (ad es., Matilde di Toscana, Eleonora di Aquitania, Bianca di Castiglia), sia nell'ambito della letteratura, sebbene le donne vengano in genere «segregate dal conseguimento della cultura» (si pensi, ad esempio, non solo ad Eloisa, ma anche a Dhuoda, a Rosvita di Gandersheim, a Christine de Pizan); non mancano, inoltre, “badesse potenti al pari di vescovi, e sante (monache o *laiche*) le quali sovente avevano accesso, consigliere rispettate e temute, ai sogli pontifici e ai troni reali: pensiamo a Ildegarda di Bingen, a Brigida di Svezia, a Elisabetta di Schönau, a Brigitte di Sernia, a Caterina da Siena”<sup>10</sup>. Tutte donne, insomma, che per motivi differenti l'una dall'altra penetrano nel mondo reale attraverso l'uso della parola, strumento impiegato secondo modalità tipicamente maschili, per “fare cultura” e comunicare agli altri (e, quindi, soprattutto agli uomini) ciò che esse stesse sentono e vedono<sup>11</sup>.

Nel pieno secolo X<sup>12</sup>, tra le mura del monastero di Gandersheim, attingendo al patrimonio retorico e lessicale dei *veteres auctores* ed imitando antifrasticamente Terenzio<sup>13</sup>,

10 F. Cardini, *Le donne nel Medioevo*, [in:] Id., *Minima mediaevalia*, Firenze 1987, p. 349. Cfr. anche, di recente, M.T. Brolis, *Storie di donne nel Medioevo*, Pref. di F. Cardini, Bologna 2016 (in part. pp. 23–29 e 37–41, rispettivamente su “Ildegarda di Bingen, il genio”, e su “Eloisa, l'innamorata”). Sullo «“sguardo autobiografico”» che accomuna e, al contempo, distingue le pagine di Eloisa e Ildegarda, figure femminili «in gran parte, proprio per la loro straordinaria singolarità, ancora misteriose, e comunque esemplari per profondità di autocoscienza», si ferma a riflettere M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Appunti su due autobiografie femminili del XII secolo*, [in:] *Lautobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12–15 ottobre 1997)*, Spoleto 1998, pp. 177–185, con bibl.

11 Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, p. IX. Come osserva T. Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, Milano 2010, pp. 130–131, nell'età altomedievale fra donne e scrittura si instaura un rapporto per così dire “artigiano” (a partire dal secolo VIII infatti, all'interno dei monasteri femminili alto risulta il numero di *scriptoria* in cui si copiavano testi e si eseguivano miniature); tuttavia molte sono le donne che si dedicano ad una forma di «scrittura “comunicativa”»: erano donne che possedevano libri, avevano accesso alle raccolte di codici delle biblioteche, leggevano abitualmente e, in prima persona, si dedicavano ai generi letterari più diversi [...]. Una scorsa rapida all'epistolario di Alcuino di York [...] mostra una presenza femminile cospicua e costante fra i suoi corrispondenti, donne con cui egli appare avere una confidenza e uno scambio basato su studi e argomenti di discussione comuni».

12 Su cui cfr. il quadro sintetico di Cl. Leonardi, *Il secolo X*, in *Letteratura latina medievale (secoli VI–XV). Un manuale*, a c. di Cl. Leonardi et al., Firenze 2008<sup>3</sup>, pp. 159–174.

13 Cfr. F. Bertini, *Rosvita, la poetessa*, [in:] *Medioevo al femminile*, a c. di F. Bertini, Roma–Bari 1989, p. 65 ss.; Id., *Il “teatro” di Rosvita. Con un saggio di traduzione del “Calimachus”*, Genova 1979; M. Giovini, *Rosvita e l'imitari dictando terenziano*, Genova 2003, spec. pp. 5–33; C. Del Zotto, *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009. Un originale e acuto ritratto della canoniche gandersemense e prima poetessa mediolatina, «“voce squillante” su voci fosche», disegna ora anche M. Oldoni, *Essere Marta nel Medioevo. La donna, le guerre, gli amori*, Roma 2022, pp. 258–268. Per una ampia e dettagliata presentazione delle edizioni e degli studi principali sulla monaca-poetessa sassone si rinvia a A. Bisanti, *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto 2005. Più in generale, sui significativi cambiamenti che si registrano nel corso del sec. X, allorché esplose il “fenomeno Rosvita”, non certo isolato ma frutto più maturo di una fioritura politico-culturale che investe anche le maggiori rappresentanti della dinastia ottoniana, regine, imperatrici, duchesse, oltretutto badesse, tutte alfabetizzate e dotate di elevata cultura, si sofferma P. Stoppacci, *“Acutissima Minerva”*.

Rosvita mette a frutto la propria ironia ed acutezza d'ingegno per comporre le sue opere, e in particolare i suoi 'dialoghi drammatici'<sup>14</sup>, spinta dall'urgenza di celebrare il trionfo della virtù delle donne, deboli per natura eppure capaci di prevalere sulla forza e la virilità maschili<sup>15</sup>; mentre due secoli dopo, Eloisa, allieva dell'uomo amato e badessa al Paracletto<sup>16</sup>, ad Abelardo scrive, in una lingua dotta e immaginifica, appassionate lettere come antidoto alla sofferenza e alla solitudine claustrale, per ricevere in cambio – rileva Maria Teresa Fumagalli – «almeno parole», «parole al posto di cose», ossia al posto dell'amore reale che lei gli ha dato<sup>17</sup>, entrando così nel vivo di temi fondamentali dibattuti durante la cosiddetta «rinascita» del secolo XII (che alcuni studiosi hanno etichettata come «umanistica»)<sup>18</sup>, quali la coscienza della donna circa la propria posizione nel mondo, il matrimonio e il celibato, l'amore umano e quello divino.

---

*Da Hadwig di Svevia a Rosvita di Gandersheim: committenti, maestre e letterate della dinastia ottoniana*, in *Madonne. Regine, principesse, nobildonne nella letteratura medioevale*, a c. di D. Manzoli, Fregene (RM) 2020, pp. 37–59.

- 14 Rosvita, *Dialoghi drammatici*, a c. di F. Bertini, Milano 2000; Hrotsvit, *Opera omnia*, a c. di W. Berschin, Monachii–Lipsiae 2001. La canonichessa di Gandersheim mostra una piena consapevolezza di sé e del compito che si propone di svolgere mediante l'uso della penna: nella *praefatio* infatti, ella afferma che, nonostante l'inadeguatezza delle proprie forze, il suo intento è soltanto quello di indirizzare, con spirito devoto ed umile, l'ingegno che ha ricevuto verso Colui che gliene ha fatto dono (“... sed hoc solum nitor, | ut, licet nullatenus valeam apte, | supplicii tamen mentis devotione | acceptum | in datorem retorqueam ingenium”; cfr. ed. Bertini, p. 8). In particolare, sui “dialoghi drammatici” si consultino almeno S. Tuzzo, *Terenzio nei drammi di Rosvita: pretesto o modello? La conversione di Gallicano*, [in:] *Memoria di testi teatrali antichi*, a c. di O. Vox, Lecce 2006, pp. 213–256; Ead., *L'esaltazione della castità delle vergini cristiane nei drammi di Rosvita (“Dulcitus” e “Pafnutius”)*, [in:] *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III–V sec.)*, a c. di A. Capone, Turnhout 2011, pp. 357–373; Ead., *Ancora sui “Dialoghi drammatici” di Rosvita e Terenzio: il “Calimachus”, “Euphrosyne”* 48 (2020), pp. 339–355; A. Bisanti, *Il motivo della conversione nel “Gallicanus” di Rosvita di Gandersheim*, “Hagiographica” 24 (2017), pp. 103–130.
- 15 Sulla rivalutazione della *feminea fragilitas* da Terenzio a Rosvita cfr. Giovini, *Rosvita e l'imitari dictando terenziano*, pp. 35–55. Per una lettura dell'osceno, accettato dalla canonichessa di Gandersheim “prima come condizione negativa del vivere, poi come condizione da imitare, immaginare o descrivere... il male di là dal Muro, l'inevitabile bordone del secolo fuggito... un ingrediente necessario”, si veda F. Mosetti Casaretto, *Rosvita, l'osceno e la rinascita della commedia*, “L'immagine riflessa” 14 (2005), p. 76.
- 16 Per un ritratto di Eloisa cfr. almeno Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 150–194; Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa, l'intellettuale*, [in:] *Medioevo al femminile*, pp. 121–144; S. Tuzzo, *La vicenda d'amore di Eloisa: una donna “altra” nel Medioevo*, [in:] *Itinerari del testo per Stefano Pittaluga*, a c. di C. Cocco, C. Fossati, A. Grisafi, F.M. Casaretto, G. Boiani, Genova 2018, pp. 1011–1033 con bibl.; M. Oldoni, *La silente Eloisa*, [in:] Id., *Essere Marta nel Medioevo*, pp. 269–302.
- 17 Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, p. IX.
- 18 Per un inquadramento generale sulla temperie culturale e sulla produzione letteraria di questo periodo, oltre al canonico e sempre utile volume di Ch.H. Haskins, *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972 (ed. orig. Cambridge, MA 1927), cfr. almeno i saggi raccolti in R.L. Benson, G. Constable with C.C. Lanham, *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge (MA) 1982 e P. Dronke, *Il secolo XII*, [in:] *Letteratura latina medioevale*, pp. 231–302.

A testimoniare, per certi aspetti in modo forse ancora più significativo, una svolta importante per il ruolo della donna nell'età medievale, concorrono le esperienze di Dhuoda<sup>19</sup> e di Ildegarde di Bingen<sup>20</sup>, l'una concentrata su una prospettiva domestica, l'altra proiettata verso un orizzonte ecumenico. Entrambe credono con irriducibile e commovente ostinazione nella valenza educativa della parola come monito<sup>21</sup>, che si fa autentica professione di fede mediante l'*ars* e la *scientia*, doni di Dio ed uniche, vere chiavi di accesso a quella stessa fede; ne consegue che, per far fronte alle gravi difficoltà

- 
- 19 Cfr. F. Cardini, *Dhuoda, la madre*, [in:] *Medioevo al femminile*, pp. 41–61. Per un profilo bio-bibliografico di questa scrittrice e per un primo orientamento sulla sua opera, si rinvia inoltre a Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 59–82; S. Gavinelli, *Introduzione a Dhuoda, Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio*, manuale, trad. G. Zanoletti, introd. S.G., editoriale I. Biffi, Milano 1982, pp. 21–28; P. Chiesa, *Dhuoda*, [in:] *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission (Te.Tra.)*, II, a c. di P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 160–164; C. Roverselli, *L'autorappresentazione di una madre e di una educatrice. Il "Manualis" di Dhuoda per il figlio*, [in:] *Educazione di genere tra storia e storie. Immagini di sé allo specchio*, a c. di M. Durst, Milano 2006, pp. 13–32; G. Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione. Antologia della letteratura latina medievale*, 1: *L'Alto Medioevo*, scelta di passi con introduzioni critiche, traduzioni e commenti, Napoli 2007, pp. 235–259; R. Angelini, *Dhuoda*, [in:] *Compendium Auctorum latinorum Medii Aevi (= C.A.L.M.A.)*, III/1, Firenze 2009, p. 74; M.G. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel "Liber manualis" di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, [in:] *"Percepta rependere dona". Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a c. di C. Bologna, M. Mocan, P. Vaciego, Firenze 2010, pp. 1–20; Ead., *Stralci di vita quotidiana nel "Liber Manualis" di Dhuoda: famiglia, società, storia, "Romanobarbarica"* 19 (2010), pp. 305–324; R. Le Jan, *The Multiple Identities of Dhuoda*, [in:] *Ego trouble. Authors and their identities in the early Middle Ages*, a c. di R. Corradini et al., Wien 2010, pp. 211–219; J. Meyers, *L'écriture de soi dans le "Manuel" de Dhuoda*, "Le Moyen Âge" 124 (2018), pp. 9–25; U. Vones-Liebenstein, *Das "Manuale" der Dhuoda. Ein Fürstenspiegel in Form des Briefes einer Mutter an ihren Sohn*, [in:] *Epistola. I. Ecriture et genre épistolaires, IVe–XIe siècle*, a c. di Th. Deswarte, K. Herbers, H. Sirantoine, Madrid 2018, I, pp. 273–286 (sul genere letterario di appartenenza); A. Noblesse-Rocher, *Dhuoda, Héloïse, Péronne. Trois éclairages sur la culture féminine du IXe au XIVe siècle*, [in:] *Femmes de savoir et savoir des femmes. Littérature et musique religieuses entre l'Antiquité et le Moyen Âge*, a c. di G. Aragione, B. Föllmi, Turnhout 2019, pp. 45–66 (sui debiti di Dhuoda nei confronti di Ambrogio Autperto, Isidoro di Siviglia, Alcuino); M.G. Muzzarelli, *Madri, madri mancate, quasi madri. Sei storie medievali*, Roma–Bari 2021, pp. 3–27. Ulteriori riferimenti bibliografici saranno forniti nelle pagine che seguono.
- 20 Per un orientamento di base cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Ildegarda, la profetessa*, [in:] *Medioevo al femminile*, pp. 145–169. Per un più articolato profilo bio-bibliografico della *prophetissa Teutonica*, cfr. R. Berndt, M. Zátanyi, *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäß der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013; *Unversehrt und Unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, a c. di R. Berndt, M. Zátanyi, Münster 2015; R.M. Fuchs, *Zur Anschauung von „Leben“ bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie*, Berlin–Boston 2016. Una panoramica generale sulla vita, sul pensiero e sulle opere di Ildegarde, presentate in sequenze successive (la chiamata, la missione, la visione cosmica e la cura del corpo umano, l'eredità), e una rassegna degli studi recenti dedicati alla badessa di Bingen (1978–2016: edizioni e monografie, approfondimenti, strumenti), sono inoltre offerte da M. Pereira, *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, San Pietro in Cariano (Verona) 2017. I cicli di miniature dello *Scivias* e del *Liber Divinorum Operum* sono riprodotti e ampiamente commentati da Sara Salvadori nei seguenti volumi: *Hildegard von Bingen. Viaggio nelle immagini*, Milano 2019; *Hildegard von Bingen, Nel cuore di Dio*, Milano 2021. Utili, in quanto costantemente aggiornati, sono anche i seguenti siti web: [www.hildegard.society.org](http://www.hildegard.society.org) e [www.hildegard-akademie.de](http://www.hildegard-akademie.de).
- 21 Cfr. M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, pp. VII ss.



che la vita loro riserva, esse sentono l'esigenza di trovare nuove parole e nuove modalità di approccio per esprimere il proprio mondo interiore mediante nuovi concetti e nuove idee e, dunque, dare un senso alla realtà delle cose, per intendere a pieno il progetto divino. Entrambe riconoscono la propria innata pochezza d'ingegno, la fragilità che le contraddistingue in quanto creature femminili e mortali, oltretutto l'inadeguatezza al difficile compito da loro intrapreso<sup>22</sup>: con formule che forse non rispondono esclusivamente alla topica letteraria infatti, *indigna fragilisque ad umbram* si definisce Dhuoda<sup>23</sup>, come pure *paupercula feminea forma* si dichiara ripetutamente, e probabilmente con ostentata umiltà, Ildegarde<sup>24</sup>. Tuttavia, entrambe sono altrettanto conscie delle proprie responsabilità e dell'importanza del messaggio che custodiscono nel cuore e che trovano il coraggio di affidare all'immortalità della parola scritta, in un latino talvolta stentato ma intriso di assonanze, reminiscenze, metafore, che del testo biblico si sostanziano, rivendicando

- 
- 22 Il *topos* della modestia è un espediente retorico consueto in letteratura, un modo "garbato" a cui gli scrittori ricorrono per presentare ai lettori la propria opera e prevenire eventuali critiche, giustificando e legittimando la propria attività di scrittura e mostrando consapevolezza dei limiti che la caratterizzano: cfr. E.R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. a c. di R. Antonelli, Milano 2000 (ed. orig. Bern 1948), pp. 97–100. Come rammenta Lazzari, *Le donne nell'alto Medioevo*, p. 131, questo *topos* «assume un sapore particolare sulla bocca delle donne: sotto le proteste di incapacità, sotto un modesto (o prudente) anonimato, dobbiamo essere preparati a trovare [...] *strenuae matronae*. Donne combattive cioè, che, dichiarando per prime la loro inadeguatezza, non solo difendono il loro lavoro in quanto autrici, ma instillano anche il dubbio che quel "fragile intelletto femminile" di cui dicono di essere dotate risulti, alla prova dei fatti, così tanto inadeguato al lavoro che hanno compiuto». Su alcune personalità femminili eccezionali, capaci di rompere gli argini di un destino in quell'epoca rigidamente segnato, si sofferma C. Frugoni, *Donne medievali. Sole, indomite, avventurose*, Bologna 2021.
- 23 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 176: I, 2 "De quaerendo Deum". In merito, cfr. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 73 ss.; F.E. Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli*, [in:] *La Bibbia nell'interpretazione delle donne. Atti del Convegno di Studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa") con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini (Napoli, 27–28 maggio 1999)*, a c. di Cl. Leonardi, F. Santi, A. Valerio, Firenze 2002, pp. 56–57, la quale rileva che Dhuoda, nel corso della sua opera, non cessa di porre in evidenza la propria pochezza, la propria fragilità di donna e di creatura mortale, "ma fin dalla I sezione, proprio alla luce della Scrittura, rivendica a se stessa il diritto a chiedere nella propria debolezza l'aiuto di Dio e a raccoglierne l'insegnamento".
- 24 Sull'uso di questa formula cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, p. XIII; Ead., *Ildegarde, la profetessa*, p. 146; Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 194 e 201. Cfr. inoltre M. Pereira, *Feminea forma. Le donne nello sguardo di Ildegarde*, [in:] "Speculum futurorum temporum". *Ildegarde di Bingen tra agiografia e memoria. Atti del convegno di studio (Roma, 5–6 aprile 2017)*, a c. di A. Bartolomei Romagnoli, S. Boesch Gajano, Roma 2019, pp. 171–194, la quale si sofferma sulle idee di Ildegarde riguardo alle donne e sulla sua originale concezione dell'archetipo Eva/Maria; V. Giannacco, *L'ideale di santità di Ildegarde di Bingen (1098–1179)*, "De Medio Aevo" 14 (2020), pp. 43–53, che pone in rilievo come l'ideale di santità di Ildegarde si evinca non soltanto dalle vite composte in onore di Disibodo e Ruperto, patroni dei due monasteri in cui l'agiografa visse, ma anche nella *Symphonia harmoniae celestium revelationum*, un ciclo poetico-musicale in cui è ricostruita l'intera storia della Chiesa, dalle origini apostoliche fino alla nascita del monachesimo; un ruolo fondamentale in questa ricostruzione è riservato a Maria e alla sua funzione materna: la Vergine ricongiunge, infatti, la creazione del mondo veterotestamentaria alla rigenerazione del mondo avvenuta nel giorno dell'Incarnazione.

in tal modo il diritto di invocare l'aiuto di Dio per superare la propria debolezza e farsi così testimoni dei suoi insegnamenti<sup>25</sup>.

Già Origene aveva posto in rilievo la necessità per l'esegeta di acquisire, mediante "l'ispirazione profetica", una intelligenza spirituale in grado di comprendere il senso profondo delle Sacre Scritture: questa stessa ispirazione muove, nell'età medievale, anche donne come Dhuoda e Ildegarde alla scoperta di un Dio che illumina ma al contempo inquieta, per diffonderne a loro volta la conoscenza ad una chiesa e ad una società più che mai bisognose di rinnovamento<sup>26</sup>. Laica aristocratica e colta, Dhuoda è l'unica donna che nell'età carolingia abbia svolto (a quanto ci consta) una attività letteraria di un certo rilievo e la cui memoria sia giunta fino ai giorni nostri. Dotata di una profonda conoscenza della Bibbia<sup>27</sup> e di ampie competenze nel campo (tutto medievale) dell'etimologia e del significato intrinseco delle parole, appassionata di aritmetica e di numerologia simbolica e capace persino di comporre versi acrostici<sup>28</sup>,

- 25 Cfr. A. Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile*, [in:] *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, p. 11. Sulla scorta di P. Riché (cfr. Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, Introduction, text critique, notes par P. R., trad. B. De Vregille et Cl. Mondésert, Paris 1975, p. 45; ma anche Dhuoda, *Manuale per mio figlio*, introduzione, testo critico e note di P. Riché, traduzione italiana e aggiornamento di V. Angelucci, Bologna 2013; C.J. Mews, *Male-female spiritual partnership in the twelfth century: The witness of Abelard and Heloise, Volmar and Hildegard*, [in:] *Unversehrt und Unverletzt*, pp. 167–187), I. Biffi, *Editoriale. Senso di un programma educativo*, [in:] Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 17, osserva che, oltre all'aspetto umano, l'opera di Dhuoda reca in sé "un interesse singolare dal punto di vista letterario, come documento rivelatore dell'evoluzione della lingua latina" e si colloca perciò a metà strada "tra le opere dei chierici letterati e i testi che ci sono stati conservati dai cartolari carolingi". Dal canto suo invece, Ildegarde dichiara a più riprese di conoscere poco il latino; sicché non sorprende che ella raccogliesse di buon grado i suggerimenti lessicali e le correzioni grammaticali di padre Volmar, la guida spirituale che le rimase vicino come collaboratore e segretario fino alla morte con il compito di rifinire mediante il *labor limae* i testi, che ella gli dettava, per poi consegnarli alla scrittura: cfr. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, p. 199. Sul sentimento di profonda amicizia che legò Ildegarde a Volmar mi permetto di rinviare ad un mio saggio: F. Sivo, "Lombra della luce vivente". *Ildegarde di Bingen tra letteratura e cinema*, [in:] *TraPassato&Presente. Atti del Convegno di Studi (Foggia, 26–27 maggio 2016)*, a c. di G. Cipriani, T. Ragno, Campobasso–Foggia 2016, pp. 312, 328 e *passim*.
- 26 Mutuo queste considerazioni ancora da Valerio, *Per una storia dell'esegesi femminile*, p. 15, la quale rileva che "la profezia in Ildegarde di Bingen si presenta come disvelamento del *mysterium* nascosto sotto la lettera, come comunicazione agli altri credenti di una comprensione profonda e interiore di testi rivelati, ottenuti attraverso il dono di Dio"; da Dhuoda, invece, si può dire che la Scrittura venga «intesa come modello interpretativo del reale, ma anche come pedagogia divina: "arma spirituale dalla quale prendere consiglio in tutte le cose che dobbiamo fare", come afferma Caterina da Bologna (1413–1463)» (ivi, pp. 15 e 17). Per un ampio e vivace affresco dell'appropriazione e dell'ermeneutica personale del testo sacro da parte delle donne tra XII e XV secolo, si rinvia al volume *Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII–XV). Tra ricezione e interpretazione*, a c. di K. E. Børresen, A. Valerio, premessa di G. Ravasi, Trapani 2011.
- 27 Cfr. G. Mathon, *Les fondaments de la morale chrétienne selon le Manuel de Dhuoda*, [in:] "Sapientiae doctrina". *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain 1980, pp. 249–264.
- 28 M.G. Bianco, *Versi nel "Manuale ad filium" di Dhuoda (IX sec.)*, [in:] *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15–17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70° genetliaco*, a c. di C. Burini, M. De Gaetano, Alessandria 2010, pp. 81–102.

Dhuoda sperimenta la condizione dolorosa di moglie abbandonata dallo sposo Bernardo, marchese di Settimania (uomo di potere di quel tempo), e di madre privata dell'affetto dei figli in nome della convenienza politica<sup>29</sup>. Così, ad Uzès (nei pressi di Nimès, in Francia) fra il 30 novembre 841 e il 2 febbraio 843, immagina un colloquio a distanza con il suo primogenito Guglielmo, ormai adolescente, e scrive il *Liber manualis*, una lunga lettera d'amore, consolatoria ma soprattutto autoconsolatoria, che si rivela un *unicum* per l'epoca<sup>30</sup>. Lo scritto è indirizzato non solo a Guglielmo ma anche al suo fratellino, ancora piccolissimo e di cui Dhuoda non conosce neanche il nome<sup>31</sup>, come pure ad altri possibili lettori, ai quali ella espressamente si rivolge all'inizio e alla fine dell'opera<sup>32</sup>. Pensato come un vero e proprio viatico "pervaso di «sacra matematica»"<sup>33</sup> e frutto di una elaborazione originale dei concetti scritturali<sup>34</sup>, l'opuscolo è ascrivibile, per taluni aspetti, al genere letterario degli *specula principum*, locuzione in cui *speculum*, "specchio", è da intendere nel senso di esplorazione didattica e/o di raccomandazione morale. Si tratta di un genere che affonda le sue radici nella tradizione classica e si pone nel solco di opere antiche, quali il *De clementia* di Seneca ed il Panegirico di Traiano di Plinio il Giovane, e medievali, come il *Liber de virtutibus et vitiis* composto da Alcuino di York per il conte Guido di Bretagna, e che per via del titolo trova corrispondenza nell'*Enchiridion* agostiniano<sup>35</sup>. È proprio la spiegazione etimologica del titolo dell'opera,

29 L'emotività e la precarietà del contesto emergono dalle peculiarità della sua scrittura, facendo transitare l'opera verso il genere autobiografico: cfr. J. Meyers, *L'écriture de soi dans le "Manuel" de Dhuoda*.

30 Cfr. Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel "Liber manualis"*, p. 8, la quale aggiunge che Dhuoda "sa perché vuole scrivere e di che cosa vuole parlare. Consapevole insieme della sua fragilità e della sua cultura, ed anche dell'essere donna, quindi esclusa da funzioni culturali e spirituali quali l'esegesi e l'interpretazione della Parola di Dio, che è esclusivamente riservata ad altre categorie di persone, esprime con decisione quella che apprende essere la sua funzione e ne vede una fondazione non trascurabile, di matrice biblica (I, 2, 2 ss.)". R. Le Jan, *Dhuoda ou l'opportunité du discours féminin*, [in:] *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI-X). Atti del Convegno (Padova, 18-19 febbraio 2005)*, a c. di C. La Rocca, Turnhout 2007, pp. 109-128, avanza l'ipotesi che il *Manuale* non sia semplicemente un trattato di filosofia politica, né uno *speculum principis*, né un trattato di educazione di una madre al proprio figlio, ma che si faccia portavoce delle difficoltà e delle angosce della società, trasmettendo un messaggio politico e personale, pubblico e privato insieme: come madre e come sposa, Dhuoda scriverebbe non solo ai figli, ma anche al sovrano, per affermare sia gli interessi dei figli sia quelli del loro signore e maestro, vale a dire il padre e sposo Bernardo.

31 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 180: I, 7 "Admonitio eiusdem".

32 Cfr. R. Luff, *Schreiben im Exil: der "Liber manualis" der fränkischen Adligen Dhuoda*, "Mittelateinisches Jahrbuch" 25 (2000), pp. 249-266, spec. 256, 258-259 e 264.

33 La definizione è di Cardini, *Dhuoda, la madre*, p. 59.

34 Cfr. Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli*, pp. 49-68.

35 Per una panoramica generale sull'origine, sulle tipologie e sugli sviluppi del genere degli *specula* medievali, "manuali autorevoli, la cui *auctoritas* si fonda normalmente sulla Bibbia e sugli scritti patristici", cfr. almeno I Deug-Su, *Gli "specula"*, [in:] *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1: *Il Medioevo latino*, Vol. I, 2: *La produzione del testo*, a c. di G. Cavallo, Cl. Leonardi, E. Menestò, Roma 1993, pp. 515-534 (e in part. su Dhuoda, pp. 521 s.); E. Már Jónsson, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris 1995; M. Rouche, *Miroirs des princes ou miroir du clergé*, [in:] *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale. XXXIX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4-10 aprile 1991*, Spoleto 1992, I, pp. 341-367. In particolare,

tuttavia, a caratterizzarne l'originalità, al di là di ogni possibile legame con i modelli antichi e medievali. Seguendo il metodo inaugurato da Isidoro di Siviglia ed attingendo alle Scritture e all'esegesi biblica dei Padri (fondamento principale della sua cultura), Dhuoda chiarisce, infatti, il senso e lo statuto epistemologico della parola *manualis*, scomponendola nelle sue parti costitutive: *manus* si riferisce all'opera potente e salvifica di Dio (come dice l'Apostolo: "Umiliatevi sotto la potente mano di Dio", *I Pietro* 5, 6), del Figlio (come dice Daniele 7, 14: "La sua potenza è potenza eterna"), o dello Spirito Santo (secondo il Salmista: "Invia dall'alto la tua mano", *Ps.* 143, 7) e, dunque, designa l'opera perfetta, ossia la redenzione che ha portato i credenti alla perfezione (*Ez.* 3, 22: "E fu su di me la mano del Signore"; *Ez.* 3, 14: "c'era infatti la mano del Signore a confortarmi"; *Lc.* 1, 66: "e infatti la sua mano è con lui").<sup>36</sup> Il suffisso *-alis*, a sua volta, significa *scopon*, cioè *destinatio*, "finalità", ma anche *consumatio*, ossia *perfectio*, "compimento", e *senito*, cioè *finitio*, "fine"; mentre *ales* vuol dire "araldo e messaggero di luce". Ne consegue che per Dhuoda il vocabolo *manualis* significa '*fnis ignorantiae*', fine della notte e delle tenebre, presagio di luce<sup>37</sup>. Il suo libretto, insomma, interamente composto – a suo dire – per la salvezza dell'anima e del corpo di Guglielmo, è *sermo* che si fa *opus*, cioè parola che proviene da lei, che è la madre, e diventa azione in lui, che è il figlio:

---

I Deug-Su, *Gli "specula"*, p. 525, osserva che, se la scrittrice carolingia mostra particolare consapevolezza della libertà dell'autore, con Ildegarde di Bingen "tale libertà assume maggior spessore, soprattutto per la coscienza mistica che in lei sembra toccare quasi il punto culminante del percorso compiuto dalla *speculatio* di Ambrogio Autperto e di Aelredo. Ildegarde non ha intitolato *speculum* nessuno scritto, ma è significativa la sua *Epistola* 84R": ella "dichiara di averla scritta, mentre era a letto per grave malattia, su ordine divino avuto *in mystica et vera visione*, e raccomanda ai prelati e *magistri* della Chiesa di tenerla *quasi in speculo* e di farla leggere anche ai fedeli che hanno il dovere di obbedienza. Ildegarde è dunque assolutamente sicura del fatto che la sua lettera rappresenti l'*auctoritas* divina". Sul *Manuale* come *speculum principis* si veda inoltre R. Le Jan, *Texte et intertextualité: le Manuel de Dhuoda*, [in:] *Herméneutique du texte d'histoire: orientation, interprétation et question nouvelles*, a c. di S. Sato, Nagoya 2010, pp. 101–108, spec. 104 s. Al riguardo, Vones-Liebenstein, *Das "Manuale" der Dhuoda*, rilevando che sul piano del genere letterario l'opera, oltre che come *speculum*, è presentata anche come *enchiridion* o *liber manualis*, come *sermo* (da interpretare verosimilmente come «discorso») e ancora come *memoriale libellum moralis*, sostiene che ogni definizione sembra corrispondere ad alcune sezioni del testo.

36 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 161; Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 242–243.

37 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 161; Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 244–245. Sui molteplici echi della poesia prudenziana (la cui conoscenza è, peraltro, assai diffusa nell'età carolingia) all'interno dell'opera di Dhuoda, si vedano B. Janssens, *L'influence de Prudence sur le "Liber manualis" de Dhuoda*, [in:] *Studia Patristica XVII. Papers of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3–8 September 1979*, a c. di E.A. Livingston, Oxford 1982, pp. 1366–1373; Ead., *Een Karolingische echo van Prudentius: Dhuoda's Fürstenspiegel "Liber manualis" (841–843)*, "Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taalen Letterkunde es Geschiedenis" 35 (1981), pp. 147–175. Sul significato del vocabolo *manualis* si soffermano Cardini, *Dhuoda, la madre*, pp. 41–42; Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli*, pp. 53–54; Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda*, p. 3.

[...] A capite huius libelli usque ad finem, et in arte et in sensu, et metris melodiae et in articulatione motibus atque fluxuum membrorum, omnia et per omnia et in omnibus ad salutem animae et corporis tui cuncta tibi scriptitata cognosce. Quod volo ut cum ex manu mea tibi fuerit directus, in manu tua libenter facias amplecti eum opus, et tenens, volvens legensque stude opere compleri dignissime. Dicatur enim iste formatus libellus Manualis, hoc est sermo ex me, opus in te [...] <sup>38</sup>.

Il *Liber manualis* è, quindi, ‘messaggero e ponte d’amore’ tra i due, <sup>39</sup> una ‘carezza’ – per dirla con Massimo Oldoni – che, grazie alla presenza pura e totalizzante di Dio, passa dalle mani della madre a quelle del figlio, stabilendo tra loro un contatto fisico che supera la nostalgia del distacco e annulla ogni distanza <sup>40</sup>. Guglielmo dovrà perciò stringere l’opera tra le mani con amore e nel tenerla, nello sfogliarla e nel leggerla dovrà impegnarsi con i fatti a realizzarla con la massima convenienza. Invasa da uno stato d’ansia acuito dal desiderio di essergli utile, Dhuoda vince l’*absentia* e scrive *quasi praesens* al figlio lontano, come la donna innamorata e abbandonata scrive all’uomo che ama (*anxia* è, infatti, un termine-chiave della poesia d’amore classica e medievale) <sup>41</sup>. Attraverso l’insegnamento diretto della parola di Dio, ella si fa portavoce di un sistema di valori modellato sulla

38 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 162 e, per la traduzione italiana, p. 34: “... Dall’inizio alla fine di questo libretto, nella forma e nel contenuto, nella melodia dei versi e nella loro articolazione ritmica come nel dipanarsi della prosa, sappi che tutto, per tutto e in tutto sono andata scrivendo per la salvezza della tua anima e del tuo corpo. Quest’opera, quando ti sarà giunta inviata dalla mia mano, io voglio che tu la stringa nella tua con amore; tenendola, sfogliandola e leggendola, cerca di farla vivere nelle tue opere il più degnamente possibile”. In merito cfr. inoltre le riflessioni di Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli*, pp. 53–54; e di Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda*, pp. 3–4.

39 Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, p. 243.

40 Cfr. M. Oldoni, *Le vittime assenti e le madri*, [in:] Id., *L’ingannevole Medioevo. Nella storia d’Europa letterature ‘teatri’ simboli culture*, Vol. 1, Napoli 2013, p. 187.

41 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 163: “*In nomine Sanctae Trinitatis. Incipit liber Dhuodane Manualis quem ad filium suum transmisit Wilhelmum. Cernens plurimas cum suis in saeculo gaudere proles, et me Dhuodanam, o fili Wilhelme, a te elongatam conspiciens procul, ob id quasi anxia et utilitatis desiderio plena, hoc opusculum ex nomine meo scriptum in tuam specietenus formam legendi dirigo, gaudens quod, si absens sum corpore, iste praesens libellus tibi ad mentem reducat quid erga me, cum legeris, debeas agere*” (“*In nome della Santa Trinità. Incomincia il libro detto Manuale che Dhuoda dedicò al figlio suo Guglielmo. La maggior parte delle madri di questo mondo può godere della vicinanza dei suoi figli, mentre io, Dhuoda, sono tanto lontana da te, figlio mio Guglielmo, e per ciò in uno stato di ansia, acuito dal desiderio di esserti utile; ecco perché ti invio questo opuscolo scritto a mio nome, affinché tu lo legga ai fini della tua formazione; sarò felice se, pur essendo io assente fisicamente, proprio questo libretto ti richiamerà alla mente, quando lo leggerai, ciò che devi fare secondo le mie direttive*”; passo su cui cfr. anche Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 246–247); e ancora p. 175: I, 1: “*De diligendo Deum... Rogo et humiliter suggero tuam iuventutis nobilitatem, quasi praesens, necnon etiam et illos ad quos hunc libellum ad relegendum ostenderis, ne me da(m)pnent vel reprehendant pro eo quod sim temera in tali subintrari agonizatrio acumine laboris, ut tibi aliquid de Deo dirigi audeam sermonem...*” (“*L’amore di Dio... Chiedo ed umilmente suggerisco ai tuoi giovani anni, ricchi di fierezza, come se ti avessi di fronte a me, ed anche a quelli cui darai da leggere questo*



Bibbia e modella la Bibbia su se stessa<sup>42</sup>, professa una “religione della paternità” (per dirla con Pierre Riché)<sup>43</sup> e promuove un’etica di fedeltà a Dio, al padre Bernardo e al sovrano Carlo il Calvo<sup>44</sup>; religione ed etica finalizzate al raggiungimento dei due obiettivi offerti all’umanità dalla divina provvidenza: la felicità terrena e la felicità eterna<sup>45</sup>.

Combinando l’ideale cristiano della *charitas* con la qualità cortigiana dell’*astutia*, Dhuoda delinea un precoce profilo del *miles christianus*: in una visione che per qualche aspetto già anticipa il mondo dei valori cortesi, ella sprona il figlio ad assolvere ai propri doveri verso i grandi e verso i piccoli, verso i pari e verso gli inferiori, non solo con le parole ma anche con i fatti, creando armonia tra corpo e spirito, tra amabilità esteriore verso il genere umano e gioia interiore<sup>46</sup>. *Importuna catula* alla mensa del Signore, grazie alla sua pervicacia Dhuoda riesce ad afferrare e a divorare le briciole che cadono<sup>47</sup>

---

libretto, che non mi condannino per la temerità con la quale mi sono cimentata in tale agone che richiede acutezza d’ingegno e cioè per l’arditezza con la quale imposto un discorso su Dio”; cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 47). Come soggiunge Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, p. 254, nota 17, particolarmente rilevante risulta il gioco di parole *absentia/praesentia* (che, dal punto di vista retorico, può essere considerato un ossimoro), impiegato da Dhuoda nella *Praefatio* all’opera: “... Sed cum dium, ob absentiam praesentiae vestrae, sub iussione senioris mei, in praedicta, cum agone illius iam gaudens, residerem urbe, ex desiderio utrorumque vestrum hunc codicillum secundum parvitatē meae intelligentiam tibi transcribi et dirigere curavi” (“... ma privata per lungo tempo della vostra presenza, per la gran nostalgia di voi entrambi, mi preoccupai di far trascrivere e di farti avere questo libretto, corrispondente alla modestia del mio ingegno”; cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, pp. 169 e 42). In merito cfr. pure Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 63–64 e 73. Sull’epiteto *anxius*, che qualifica in genere lo stato di attesa delle eroine del mito ed è caratteristico della poesia ovidiana, mi sono soffermata nel volume F. Sivo, *Follia d’amore. La “fabula” di Ero e Leandro nella versione di Baudri de Bourgueil*, Campobasso–Foggia 2018, pp. 108 ss. e *passim*, con bibl.

- 42 Cfr. Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli*, pp. 58–68, che insiste in maniera approfondita sulle funzioni della Bibbia come “fonte di dottrina, raccolta di precetti, repertorio di esempi” nello scritto di Dhuoda.
- 43 Dhuoda, *Manuel por mon fils*, p. 27.
- 44 Cfr. Cardini, *Dhuoda, la madre*, p. 53.
- 45 Cfr. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 65 ss.; Consolino, *Dhuoda, la Bibbia e l’educazione dei figli*, p. 52. Il valore didattico e pedagogico del trattato è preso in esame da D. M. Polanichka, “Quasi per speculum”: *Vision, vigilance and the natural world in Dhuoda’s “Liber manualis”*, “Journal of Medieval History” 46 (2020), pp. 1–22, la quale rileva come Dhuoda inviti il figlio a riflettere sulle lezioni spirituali offerte dalla natura, ammonendolo a non lasciarsi distrarre dalla vita terrena a scapito di quella eterna. Cfr. inoltre Ead., *Maternity and spiritual progression in Dhuoda’s “Liber manualis” (840s CE)*, “Mediaevalia” 41 (2020), pp. 7–41; M. Chudzikowska-Wołoszyn, *Idea “compassio fraterna” w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843)*, “Vox Patrum” 71 (2019), pp. 87–114.
- 46 Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 194: III, 10. A tal riguardo, si vedano Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, pp. 68–71; J. Meyers, *Dhuoda et la justice d’après son “Liber Manualis” (IX<sup>e</sup> siècle)*, “Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistiques” 25 (2013), pp. 451–462, con bibl.
- 47 Cfr. *supra*, nota 23. Sulle numerose metafore tratte dalla natura e, in particolare, dal mondo animale ed impiegate da Dhuoda per esprimere in modo più concreto e visibile la propria fede, si diffondono Bianco, *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda*, pp. 8–9, 12, 16–19; e soprattutto Oldoni, *Le vittime assenti e le madri*, pp. 190 ss. Cfr. inoltre F. Sivo, “Quasi in picturam speculi”. *Gli animali “testimoni” di fede nel Medioevo: tra mito e simbolo, interiorità ed esteriorità*, “Studi Bitontini” 105–106 (2018), pp. 5–23, spec. 19 ss.



e ad interessare per il figlio con le trame del Salterio “un immenso telo di preghiera”, che la aiuti a guardare con occhi sereni alla morte che sente ormai prossima<sup>48</sup>. Un testamento è, dunque, quello che Dhuoda consegna alle mani di Guglielmo<sup>49</sup>, uno scritto nel quale egli potrà avere la madre sempre sotto gli occhi *quasi in picturam speculi* (I, 7)<sup>50</sup>; specchio dove potrà, inoltre, scorgere senza dubbio alcuno (*indubitanter*) la salvezza della propria anima, sì da rendersi gradito sempre e in ogni aspetto non solo al mondo, ma anche a Dio Creatore (“Colui che ti formò dal fango”, *Gn.* 1, 7)<sup>51</sup>.

Se l'uso della parola appare ineludibile nell'umano consesso e più che mai negli ultimi anni della vita di Dhuoda, per Ildegarde di Bingen è altrettanto necessario escogitare un modo, alternativo e al contempo efficace, per superare la limitatezza strutturale degli umani mezzi linguistici e per comunicare un'esperienza che trascende i canali sensoriali del mondo degli uomini, ma che si manifesta nell'anima di chi la vive<sup>52</sup>. Monaca sapiente, mistica e visionaria, non solo dotata di una straordinaria capacità profetica, di una viva e lucida intelligenza e di una fiera determinazione, ma anche capace di districarsi con estrema disinvoltura e spiccata originalità nei diversi ambiti del sapere del suo tempo<sup>53</sup>, Ildegarde è una figura rivoluzionaria per la sua epoca, il secolo XII, età di rinascita economica e culturale, oltre che “età filosofica”: ella è la “più precoce” delle donne che hanno segnato il loro tempo<sup>54</sup>, “una delle più brillanti e originali menti

48 Cfr. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, p. 78.

49 Cfr. Oldoni, *Le vittime assenti e le madri*, pp. 210 e 213.

50 Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 180: I, 7; passo su cui cfr. Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 256–259.

51 Cfr. Dhuoda, *Educare nel Medioevo*, p. 167. Per un commento a questo passo si rinvia ancora a Germano, *Lo spirito, la storia, la tradizione*, pp. 248–251.

52 Cfr. in merito Cl. Fiocchi, *Le parole e la visione. Comunicare l'esperienza visionaria: il caso di Ildegarda di Bingen*, “Doctor Virtualis” 1 (2002), pp. 65–75. Sull'esercizio della fede come *speculum* e *umbra* in rapporto alla visione profetica da parte di Ildegarde, si veda F. Mandreoli, *Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l'odierna teologia fondamentale*, [in:] *Unversehrt und Unverletzt*, pp. 445–478. Per un'analisi narratologica e retorica dei racconti delle visioni ildegardiane si veda D. Wouters, *Envisioning Divine didactic: Didactic strategies in the visionary trilogy of Hildegard of Bingen*, “Sacris Erudiri” 54 (2015), pp. 235–263. Cfr. inoltre L. Pompeo, “*Umbra viventis lucis*”: forme espressive della relazione tra Dio ed uomo in *Ildegarda di Bingen*, “Il pensare – Rivista di Filosofia” 10 (2020), pp. 110–129.

53 Cfr. *Le vie di Ildegarda. Saperi, contemplazione, cura*, a c. di G. Giambalvo Dal Ben, M. Pereira, pref. di Dom L. Freeman OSB, San Pietro in Cariano (Verona) 2020.

54 Cfr. A. Vauchez, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989 (ed. orig. Paris 1987), pp. 267–268, il quale, in apertura del capitolo XX dedicato a “Profetesse, visionarie e mistiche nell'Occidente medievale” (pp. 267–278), osserva che uno dei fondamentali mutamenti che si operarono tra la fine del secolo XII e i primi decenni del XIII “è stata l'apparizione di una nuova spiritualità fondata non più su un atteggiamento contemplativo di tipo monastico, ma sulla ricerca di una conformità al Cristo che sfociò in una divinizzazione dell'uomo *hic et nunc*, nel suo corpo e nella sua anima. Così, la vita religiosa tendeva ad uscire dai chiostri per diventare accessibile a tutti i fedeli, e soprattutto alle donne che, per la prima volta dopo secoli, si accingevano a svolgere nuovamente un ruolo di rilievo nella Chiesa. Fra quante hanno segnato il loro tempo, la più precoce è stata certo Ildegarda di Bingen [...] che, dal suo convento di Disibodenberg, non esita a lanciare minacciosi avvertimenti all'imperatore, al papa e a vescovi e abati del mondo germanico.

dell'intero medioevo"<sup>55</sup>, una "umanista *ante litteram*"<sup>56</sup>, che con la sua opera ha avuto "il merito di diffondere e accreditare una visione religiosa improntata... a finalità conoscitive"<sup>57</sup>, ma anche una donna simbolo di emancipazione sociale e culturale per i tempi di ieri come per quelli di oggi.

È lei stessa a riflettere su di sé e sulle proprie vicende personali in modo acuto, analitico, appassionato e ad adoperarsi per "porsi come uno specchio che si limita a riflettere ciò che gli viene proiettato sopra"<sup>58</sup>. La difficoltà che incontra nell'adottare un linguaggio adeguato a rendere pubblica e dunque comprensibile la propria straordinaria esperienza mistica (facilmente esposta al rischio di distorsioni e travisamenti) è, perciò, da lei stessa compendiata nella pregnante formulazione *diversitas verborum*<sup>59</sup>; formulazione che è stata variamente interpretata dagli studiosi, in considerazione, di volta in volta, dei *rumores* che avrebbe potuto generare<sup>60</sup>, dei differenti modi di parlare degli uomini<sup>61</sup>, della diversità del linguaggio umano rispetto a quello divino<sup>62</sup> o della povertà connaturata al linguaggio degli uomini<sup>63</sup>.

Fin da bambina Ildegarde vede cose mirabili: non sogni nel sonno, non rivelazioni, bensì visioni spirituali cui ella assiste attraverso "gli occhi del cuore" e che, insieme all'uso della parola, appaiono – afferma Marta Cristiani – come "i segni di una precoce

Ma si tratta di una personalità eccezionale sotto ogni aspetto, che accompagnava a doni profetici uno spiccato interesse per la fisica e per la medicina: una monaca di clausura il cui esempio raramente fu seguito dopo la sua morte, mentre la vita conventuale femminile tendeva piuttosto a favorire, durante i secoli XII e XIII, lo sboccio e lo sviluppo di una mistica affettiva o speculativa, poco desiderosa di attirare l'attenzione dei fedeli o della gerarchia".

- 55 Cfr. P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-lyric*, Vol. 1: *Problems and Interpretations*, Oxford 1968, p. 66.
- 56 Cfr. C. Ossola, *Ildegarde, l'umanesimo ante litteram*, art. pubblicato il 9 febbraio 2015, <http://www.avvenire.it/Cultura/Pagine/ildegarde-umanesimo-ante-litteram.aspx>.
- 57 Così L. Gatto, *Le donne del Medioevo. Le personalità femminili più influenti dell'Età di Mezzo*, Roma 2011, p. 296.
- 58 Sono parole di Fiocchi, *Le parole e la visione*, p. 67. A Ghiberto di Gembloux, suo ultimo segretario, Ildegarde precisò che le parole pronunciate non le attingeva dalle sue personali conoscenze, ma le scorgeva in una sorta di visione di carattere supremo. Impiegando parole che riecheggiano l'espressione paolina *videmus nunc per speculum et in aenigmate* (I Cor. 13, 12), ella soggiunge che l'uomo guarda il suo volto come in uno specchio, dapprima insudiciato e scurito dalla polvere; cerca quindi di detergerlo per farlo risplendere e in tal modo riesce a scorgere l'intensa luce che lo conduce verso Dio.
- 59 Fiocchi, *Le parole e la visione*, pp. 65 ss.
- 60 Cfr. E. Gronau, *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, Milano 1996, cit. da Fiocchi, *Le parole e la visione*, p. 67.
- 61 M. Pereira, *Le visioni di Ildegarde di Bingen*, "Memoria" 5 (1982), p. 42, cit. da Fiocchi, *Le parole e la visione*, p. 67.
- 62 M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Invito alla lettura di Ildegarde di Bingen*, Cinisello Balsamo Milano 2000, cit. da Fiocchi, *Le parole e la visione*, p. 67.
- 63 Cfr. G. Hertzka, *Das Wunder der Hildegard Medizin*, Stein am Rhein 1986, cit. da Gronau, *Hildegard*, p. 87 e da Fiocchi, *Le parole e la visione*, p. 65.

aspirazione alle realtà celesti” (motivo peraltro ricorrente nelle vite dei santi, atto ad esprimere la pienezza di valori spirituali e conoscitivi che quelle stesse vite esprimono)<sup>64</sup>. Le due *vitae* che ci sono pervenute<sup>65</sup> e che, insieme all’epistolario<sup>66</sup>, costituiscono la fonte principale per la ricostruzione della sua biografia, consentono di cogliere a pieno la gradualità con cui la “Sibilla renana” elabora la portata straordinaria delle proprie doti profetiche e giunge alla consapevolezza della propria missione, dai sentimenti di paura e timidezza degli anni giovanili all’assoluta fermezza dell’età matura. È proprio la costante convinzione della potenza della cultura, la totale fiducia nella “forza operativa e trasformatrice della parola”<sup>67</sup> a far prendere ad Ildegarde finalmente coscienza del suo grande “dono”, che fino all’età di oltre quarant’anni l’aveva lasciata smarrita, debole, in preda al timore, e dunque a condurla all’esperienza della scrittura.

Determinata e ormai certa che – come scrive Abelardo – “profetizzare è parlare secondo verità”, ossia parlare al di sopra delle norme della logica umana della quale si può constatare quotidianamente l’inadeguatezza, la *prophetissa Teutonica* si appropria quindi dell’uso della parola secondo modalità ai suoi tempi riconosciute come prerogativa maschile: e cioè con perseveranza, autorità, grandiosità<sup>68</sup>. Dopo aver ottenuto, nel sinodo di Treviri (svoltosi dal novembre del 1147 al febbraio del 1148) e per il tramite

64 Cfr. M. Cristiani, *Introduzione a “Ildegarda di Bingen”. Il libro delle opere divine*, a c. di M. Cristiani, M. Pereira, Milano 2004<sup>3</sup>, pp. XIV e XXVI. Sull’argomento si rinvia anche al volume *Voice of the living light. Hildegard of Bingen and her world*, a c. di B. Newman, Berkeley – Los Angeles – London 1998.

65 Come è noto, ci sono pervenute due biografie ildegardiane. La prima (B.H.L. 3927) fu redatta in due tempi diversi dai monaci Goffredo (che, dopo la morte del fidato Volmar, assunse il compito di segretario della badessa presso l’abbazia di Disibodenberg) e Teodorico di Echternach, sulla base dei ricordi dettati loro dalla stessa Ildegarde nei suoi ultimi anni di vita. Goffredo compose la prima parte dello scritto, inserendovi brani desunti dal testo dettato dalla stessa Ildegarde al suo primo segretario Volmar negli anni 1170–1173; Teodorico, invece, ne stese il secondo e il terzo libro con uno scopo chiaramente agiografico: l’uno è infatti dedicato alle visioni della santa, l’altro ai miracoli. Per il testo latino, cfr. *PL CXC VII*, coll. 91–130, e *Vita Sanctae Hildegardis*, a c. di M. Klaes, Turnhout 1993 (CCCM, 126). La seconda biografia (B. H. L. 3929) si deve a Ghiberto di Gembloux, monaco vallone dell’abbazia di Villers, il quale, a partire dal 1175, intesse un fitto carteggio con la mistica di Bingen, divenendone a sua volta il segretario nel 1177. Cfr. *Analecta Sanctae Hildegardis Opera. Spicilegio Solesmensi parata*, a c. di J.B. Pitra, Typis Sacri Montis Casinensis 1882 (rist. 1966), pp. 407–415. Sullo scambio epistolare tra i due, vedi ora C.I. Avenatti de Palumbo, *Visionaria o mistica Hildegarda von Bingen en la ecrucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano*, “Teología. Revista de la Facultad de teología de la Pontificia universidad católica argentina” 48 (2012), pp. 11–24.

66 Cfr. *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars prima I–XC*, a c. di L. Van Acker, Turnhout 1991 (CCCM, XCI); *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars secunda XCI–CCLR*, a c. di L. Van Acker, Turnhout 1993 (CCCM, XCI A); *Hildegardis Bingensis Epistolarium, Pars tertia CCLI–CCCXC*, a c. di L. Van Acker, M. Klaes-Hachmüller, Turnhout 2001 (CCCM, XCI B). Vd. M. Pereira, *La forza della profezia. Note dall’epistolario di Ildegarda di Bingen*, “Segni e Comprensione” 32 (2018) 94, pp. 72–89.

67 Mutuo questa efficace espressione da M. Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma–Bari 2012, p. 248.

68 Al riguardo si rinvia a Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione*, pp. VIII ss.

di Bernardo di Chiaravalle e della Chiesa di Magonza, l'approvazione di papa Eugenio III (1145–1153)<sup>69</sup> a divulgare il contenuto delle sue visioni, e confortata dalla Voce che in lei risuona infondendole forza e autorità e dalla consapevolezza del suo compito nel mondo, ella intraprende numerosi viaggi per dedicarsi alla predicazione, attività inaudita ed eccezionale per una donna, e prende a scrivere a molti grandi della terra che a lei si rivolgono, chiedendole chiarimenti su passi biblici e su temi teologici, consigli su decisioni private e persino pronostici sulla vita futura: diventano suoi corrispondenti pontefici (Eugenio III già ricordato, Anastasio IV [1153–1154], Adriano IV [1154–1159] e Alessandro III [1159–1181])<sup>70</sup> e arcivescovi (Magonza, Treviri, Colonia e Salisburgo), re e regine (il sovrano d'Inghilterra Enrico II ed Eleonora di Aquitania), l'imperatrice di Bisanzio Irene e l'imperatore Federico Barbarossa<sup>71</sup>.

Al Barbarossa in particolare, dopo la sua elezione a re di Germania avvenuta nel 1152, la badessa di Bingen scrive per congratularsi ed offrire il suo consiglio di buon governo; tre anni dopo l'imperatore la invita al suo palazzo di Ingelheim. Non si sa cosa si dissero in quell'occasione, ma, riprendendo le parole contenute in una celebre epistola ("Un re stava su un alto monte da cui poteva guardare tutte le vallate e vedere ciò che ciascuno faceva in ognuna di esse. E aveva in mano uno scettro, con cui dirigeva tutto nella giustizia, affinché ciò che era arido diventasse verde e chi dormiva si svegliasse... Orsù, o re, datti da fare, poiché tutte le regioni sono oscurate dalla moltitudine errante di coloro che coi più neri peccati distruggono la giustizia... Il tuo nome è famoso! Fai bene attenzione, allora, perché quando il Re supremo volgerà su di te il suo sguardo tu non debba essere accusato di aver trascurato il tuo dovere e non abbia ad arrossire")<sup>72</sup>, la regista tedesca

69 Per un profilo di Eugenio III, cfr. H. Zimmermann, *Eugenio III, beato*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, Vol. 2 (Niccolò I, santo – Sisto IV), Roma 2000, pp. 279–285.

70 Sugli ultimi tre pontefici citati, cfr. i profili tracciati rispettivamente da R. Manselli, *Anastasio IV*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, pp. 285–286; P. Lamma, *Adriano IV*, ivi, pp. 286–291; A. Piazza, *Alessandro III*, ivi, pp. 291–299.

71 Sui rapporti tra Ildegarda e i grandi personaggi con cui fu in corrispondenza cfr., ad es., R. Pernoud, *Storia e visioni di Santa Ildegarda. Lenigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, Casale Monferrato (Alessandria) 1996 (ed. orig. München 1994). Va ricordato che anche alcuni maestri di Parigi, come Odone di Soissons, scrissero a Ildegarda per sottoporle questioni di teologia: cfr. C.J. Mews, *Hildegard and the schools*, [in:] *Hildegard of Bingen. The contest and her thought and art*, a c. di Ch. Burnett, P. Dronke, London 1998, pp. 89–110; B. McGinn, *Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore's place in twelfth-century theology*, [in:] *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999)*, a c. di R. Rusconi, Roma 2001, pp. 27–46, spec. 30–31.

72 *Hildegardis ad Fridericum regem*, [in:] *Hildegardis Epistolarium, Pars tertia CCLI–CCCXC, Classis III, CCCXII*, 2 ss. (ed. Van Acker, Klaes-Hachmöller 2001, pp. 72–73): "... Quidam vir stabat in excelso monte et in omnes valles respiciebat, quod quisque faceret in eis videns. Et virgam manu tenens queque recte dividebat, videlicet quod erat aridum, ut viride esset, et quod dormiebat, ut vigilaret... Nunc, o rex, sollicitate provide, quod omnes regiones sunt obumbrate cum fallaci turba illorum, qui in nigredine peccatorum iustitiam delent... Valde gloriosum est nomen tuum. Vide ergo, quando summus Rex te considerat, ne accuseris, quod officium tuum recte non diiudicaveris, ne tunc erubescas, quod absit".

Margarethe von Trotta<sup>73</sup> nel film *Vision – Aus dem Leben der Hildegard von Bingen* (2009)<sup>74</sup> dedicato a questa straordinaria figura femminile<sup>75</sup> ha immaginato che il Barbarossa<sup>76</sup> la inviti a giocare una partita a scacchi; gioco che tuttavia – gli spiega la badessa – ella non conosce, poiché non si apprende e/o si pratica in convento. Allora l'imperatore si offre con piacere di insegnarle a giocare e lei accetta la sfida. Mette conto ricordare, in proposito, che il gioco degli scacchi, condannato dalla Chiesa nell'alto medioevo perché ritenuto un gioco d'azzardo, viene rivalutato proprio tra XI e XII secolo<sup>77</sup>.

73 Una nota sul profilo biografico di questa «romantica donna europea» è fornita da E. C. De Miro D'Ajeta, *Margarethe von Trotta. L'identità divisa*, Recco (Genova) 1999, pp. 333–351, con un nutrito corredo bibliografico. Per uno sguardo generale sulla vasta produzione cinematografica che, negli ultimi decenni, ha tratto ispirazione dall'età medievale si vedano almeno gli studi di U. Eco, *Dieci modi di sognare il medioevo*, [in:] Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano 1985, pp. 78–89 (anche in “Quaderni Medievali” 21 [1986], pp. 187–200); l'intero numero della rivista reca gli Atti del Convegno *Il sogno del Medioevo. Il revival del Medioevo nelle culture contemporanee*, San Gimignano, 11–12 novembre 1983); V. Attolini, *Immagini del Medioevo nel cinema*, Bari 1993; Id., *Il cinema*, [in:] *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1: *Il Medioevo latino*, IV: *L'attualizzazione del testo*, a c. di G. Cavallo, Cl. Leonardi, E. Menestò, Roma 1997, pp. 399–424; R. Rusconi, *Il Medioevo cinematografico e la fine dei tempi*, [in:] *Apocalisse e cinema*, a c. di E. Girlanda, C. Tagliabue, Roma 1996, pp. 149–162; M. Sanfilippo, *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'età di mezzo*, Roma 1998 (I ediz. ridotta: Roma 1993); Id., *Historic Park. La storia e il cinema*, Roma 2004; Id., *Camelot, Sherwood, Hollywood*, Roma 2006; S. Pittaluga, M. Salotti, *Cinema e Medioevo*, Genova 2000; G. Gandino, *Il cinema*, [in:] *Arti e storia nel Medioevo*, IV: *Il Medioevo al passato e al presente*, a c. di E. Castelnuovo, G. Sergi, Torino 2004, pp. 737–755; D. Campanile, *The War Lord (F. Schaffner, 1965): Medioevo crudele e pagano*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 77 (2011) 2, pp. 398–421, a cui si rinvia per la filmografia e la rassegna bibliografica assai ampie, dettagliate e aggiornate. Si consulti, inoltre, il portale [www.cinememedioevo.net](http://www.cinememedioevo.net), curato da Raffaele Licinio.

74 Scheda del film. Titolo originale: *Vision – Aus dem Leben der Hildegard von Bingen* / Nazione: Germania–Francia / Produzione: ARD Degeto Film, Celluloid dreams, Clasart + TV Produktions, Concorde Filmed / Distribuzione: Concorde Filmverleih Gmbh, Cinemien, ABC Distribution, Homescreen / Regia e Sceneggiatura: Margarethe von Trotta / Fotografia: Alex Block / Montaggio: Corina Dietz / Art Direction: Margarethe von Trotta / Scenografia: Heike Bauersfeld / Costumi: Ursula Welter / Musiche: Christian Heyne, Hildegard von Bingen / Anno: 2009 / Effetti speciali: CA Scanline Production Gmbh / Formato: Color / Durata: 110 minuti / Cast: Barbara Sukowa, Heino Ferch, Hannah Herzsprung, Gerald Alexander Held, Lena Stolze, Sunnyi Melles, Paula Kalenberg, Annemarie Düringer, Devid Striesow, Mareile Brendl, Vera Lippish, Tristan Seith, Nicole Unger. Cfr. [www.cinememedioevo.net/Film2/vision.htm](http://www.cinememedioevo.net/Film2/vision.htm). Si rinvia inoltre a Sivo, “*Lombra della luce vivente*”, pp. 316 ss.; Ead., *Ildegarda di Bingen tra letteratura e cinema. Lo sguardo di Margarethe von Trotta*, [in:] *Scienze umane tra ricerca e didattica. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 24–26 settembre 2018)*, I: *Dal mondo classico alla modernità: linguaggi, percorsi, storie e luoghi*, a c. di G. Cipriani, A. Cagnolati, Campobasso–Foggia 2019, pp. 121–142.

75 Cfr. Sivo, “*Lombra della luce vivente*”.

76 La von Trotta ricostruisce la scena dell'incontro, in cui la *prophetissa Teutonica*, con umiltà e modi rispettosi ma fermi, ammonisce l'imperatore (nel film interpretato dall'attore D. Striesow), richiamandolo al rispetto di un modello di condotta principesca e suggerendogli di non soggiacere alla mania di avidità e di ingordigia del potere e di osservare l'astinenza: messaggio che – come dichiara la stessa regista – si rivela per noi quanto mai attuale e che testimonia quanto la badessa di Bingen sapesse essere autorevole e al tempo stesso dura con le sue parole, sicura nei suoi moniti, fiera per la verità di cui si sentiva con piena consapevolezza depositaria. Cfr. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Ildegarda, la profetessa*, p. 149; Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo*, p. 201.

77 Riguardo all'arrivo e alla diffusione del gioco degli scacchi in Occidente, “una storia di una acculturazione difficile” è tracciata da M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Roma–Bari 2007, pp. 247–268.



Sicché quello di cui la regista berlinese si serve costituisce verosimilmente un espediente sia per evidenziare l'apprezzamento delle doti intellettive di Ildegarde da parte di un uomo così potente, sia per mettere in risalto la sua grande *curiositas* e l'instancabile sete di sapere, che la spingevano a mettere continuamente alla prova le sue capacità e ad allargare sempre più le proprie conoscenze anche al di là di quelle acquisite nel chiostro<sup>78</sup>.

Pur lungo due diverse direttrici, le vite di Dhuoda e di Ildegarde diventano esempio paradigmatico di una ortodossia piena e senza ombre, che le spinge, fino alla fine e nonostante le numerose tribolazioni e l'innata fragilità che le contraddistingue, a restare attaccate a Cristo come la pelle alle ossa e a farsi, in tal modo, apostole al di sopra degli apostoli stessi; ortodossia che alla dottrina di Ildegarde, in particolare, viene riconosciuta già nel secolo XII da Eugenio III e che sarà confermata e messa in rilievo molti secoli dopo, nella Lettera apostolica con la quale, il 7 ottobre 2012, papa Benedetto XVI ha proclamato la Santa di Bingen Dottore della Chiesa universale<sup>79</sup>, quarta donna dopo Santa Teresa d'Àvila, Santa Caterina da Siena e Santa Teresa di Lisieux.

## Bibliografia

### Edizioni

- Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a c. di I. Pagani, con *Considerazioni sulla trasmissione del testo* di G. Orlandi, Novara 2015.
- Analecta Sanctae Hildegardis Opera. Spicilegio Solesmensi parata*, a c. di Card. J.B. Pitra, Typis Sacri Montis Casinensis 1882 (rist. 1966).
- Dhuoda, *Manuel pour mon fils*, introduction, text critique, notes par P. Riché, trad. B. De Vregille, Cl. Mondésert, Paris 1975.
- Dhuoda, *Educare nel Medioevo. Per la formazione di mio figlio*, manuale, trad. G. Zanoletti, introd. S. Gavinelli, editoriale I. Biffi, Milano 1982.
- Dhuoda, *Manuale per mio figlio*, introduzione, testo critico e note di P. Riché, traduzione italiana e aggiornamento di V. Angelucci, Bologna 2013.
- Hildegardis Bingensis *Epistolarium, Pars prima* I–XC, a c. di L. Van Acker, Turnhout 1991 (CCCM, XCI).
- Hildegardis Bingensis *Epistolarium, Pars secunda* XCI–CCLR, a c. di L. Van Acker, Turnhout 1993 (CCCM, XCI A).

78 Cfr. Sivo, "L'ombra della luce vivente", pp. 347–349.

79 Cfr. R. Berndt, M. Zátanyi, *Glaubensheil*, pp. 15 ss. Si tratta di un titolo che – come lo stesso Pontefice ha dichiarato nella sua lettera apostolica – "ha un grande significato per il mondo di oggi e una straordinaria importanza per le donne. In Ildegarda risultano espressi i più nobili valori della femminilità: perciò anche la presenza della donna nella Chiesa e nella società viene illuminata dalla sua figura, sia nell'ottica della ricerca scientifica sia in quella dell'azione pastorale. La sua capacità di parlare a coloro che sono lontani dalla fede e dalla Chiesa rende Ildegarda una testimone credibile della nuova evangelizzazione". In merito, cfr. N. De Giovanni, *Ildegarda di Bingen. La donna, la monaca, la santa*, Città del Vaticano 2013.



- Hildegardis Bingensis *Epistolarium, Pars tertia* CCLI–CCCXC, a c. di L. Van Acker, M. Klaes-Hachmüller, Turnhout 2001 (CCCM, XCI B).
- Hrotsvit, *Opera omnia*, a c. di W. Berschin, Monachii–Lipsiae 2001.
- Ildegarda di Bingen, *Il libro delle opere divine*, a c. di M. Cristiani, M. Pereira, Milano 2004<sup>3</sup>.
- Rosvita, *Dialoghi drammatici*, a c. di F. Bertini, Milano 2000.
- Vita Sanctae Hildegardis*, a c. di M. Klaes, Turnhout 1993 (CCCM, 126).

## Studi

- Angelini R., *Dhuoda*, [in:] *Compendium Auctorum latinorum Medii Aevi* (= C.A.L.M.A.), III/1, Firenze 2009, p. 74.
- Attolini V., *Immagini del Medioevo nel cinema*, Bari 1993.
- Attolini V., *Il cinema*, [in:] *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1: *Il Medioevo latino*, IV: *L'attualizzazione del testo*, a c. di G. Cavallo, Cl. Leonardi, E. Menestò, Roma 1997, pp. 399–424.
- Avenatti de Palumbo C.I., *Visionaria o mistica Hildegarda von Bingen en la crucijada de lenguaje y experiencia del misterio cristiano*, “Teología. Revista de la Facultad de teología de la Pontificia universidad católica argentina” 48 (2012), pp. 11–24.
- Benson R.L., Constable G., with C.D. Lanham, *Renaissance and renewal in the twelfth century*, Cambridge (MA) 1982.
- Berndt R., Zátanyi M., *Glaubensheil. Wegweisung ins Christentum gemäss der Lehre Hildegards von Bingen*, Münster 2013.
- Bertini F., *Il “teatro” di Rosvita. Con un saggio di traduzione del “Calimachus”*, Genova 1979.
- Bertini F., Cardini F., Cl. Leonardi, Fumagalli Beonio Brocchieri M.T., *Medioevo al femminile*, a c. di F. Bertini, Roma–Bari 1989.
- Bianco M.G., *Aspetti di quotidianità culturale nel Liber manualis di Dhuoda: il libro, l'autrice, il destinatario*, [in:] “*Percepta rependere dona*”. *Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*, a c. di C. Bologna, M. Mocan, P. Vaciago, Firenze 2010, pp. 1–20.
- Bianco M.G., *Versi nel “Manuale ad filium” di Dhuoda (IX sec.)*, [in:] *La poesia tardoantica e medievale. IV Convegno internazionale di studi (Perugia, 15–17 novembre 2007). Atti in onore di Antonino Isola per il suo 70° genetliaco*, a c. di C. Burini, M. De Gaetano, Alessandria 2010, pp. 81–102.
- Bianco M.G., *Stralci di vita quotidiana nel “Liber Manualis” di Dhuoda: famiglia, società, storia*, “Romano-barbarica” 19 (2010), pp. 305–324.
- Bisanti A., *Un ventennio di studi su Rosvita di Gandersheim*, Spoleto 2005.
- Bisanti A., *Il motivo della conversione nel «Gallicanus» di Rosvita di Gandersheim*, “Hagiographica” 24 (2017), pp. 103–130.
- Boquet D., Nagy P., *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III–XV)*, Roma 2018 (ed. orig. Paris 2015).
- Brolis M.T., *Storie di donne nel Medioevo*, pref. di F. Cardini, Bologna 2016.
- Campanile D., *The War Lord (F. Schaffner, 1965): Medioevo crudele e pagano*, “Studi e Materiali di Storia delle Religioni” 77 (2011) 2, pp. 398–421.
- Cardini F., *Le donne nel Medioevo*, [in:] Id., *Minima mediaevalia*, Firenze 1987, pp. 348–356.
- Chiesa P., *Dhuoda*, [in:] *La trasmissione dei testi latini del Medioevo / Mediaeval Latin Texts and their Transmission (Te.Tra.)*, a c. di P. Chiesa, L. Castaldi, Firenze 2005, pp. 160–164.
- Chudzikowska-Wołoszyn M., *Idea „compassio fraterna” w parenetycznej instrukcji Dhuody z Septymanii († ok. 843)*, „Vox Patrum” 71 (2019), pp. 87–114.

- Consolino F.E., *Dhuoda, la Bibbia e l'educazione dei figli*, [in:] *La Bibbia nell'interpretazione delle donne. Atti del Convegno di Studi del Centro Adelaide Pignatelli (Istituto Universitario "Suor Orsola Benincasa") con la collaborazione della Fondazione Ezio Franceschini (Napoli, 27–28 maggio 1999)*, a c. di Cl. Leonardi, F. Santi, A. Valerio, Firenze 2002, pp. 49–68.
- Curtius E.R., *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it. R. Antonelli, Milano 2000 (ed. orig. Bern 1948).
- De Giovanni N., *Ildegarda di Bingen. La donna, la monaca, la santa*, Città del Vaticano 2013.
- De Miro D'Ajeta E.C., *Margarethe von Trotta. L'identità divisa*, Recco (Genova) 1999.
- Del Zotto C., *Rosvita. La poetessa degli imperatori sassoni*, Milano 2009.
- Donne e Bibbia nel Medioevo (secoli XII–XV). Tra ricezione e interpretazione*, premessa di G. Ravasi, a c. di K.E. Børresen, A. Valerio, Trapani 2011.
- Dronke P., *Medieval Latin and the Rise of European Love-lyric*, Vol. 1: *Problems and Interpretations*, Oxford 1968.
- Eco U., *Dieci modi di sognare il medioevo*, [in:] Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Milano 1985, pp. 78–89 (anche in "Quaderni Medievali" 21 [1986], pp.187–200).
- Fiocchi Cl., *Le parole e la visione. Comunicare l'esperienza visionaria: il caso di Ildegarda di Bingen*, "Doctor Virtualis" 1 (2002), pp. 65–75.
- Frugoni C., *Donne medievali. Sole, indomite, avventurose*, Bologna 2021.
- Fuchs R.M., *Zur Anschauung von "Leben" bei Hildegard von Bingen. Ein Schnittpunkt von Poesie und Theologie*, Berlin–Boston 2016.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., *Introduzione* [in:] P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al XIV secolo*, pref. di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Milano 1986 (ed. orig. Cambridge University Press 1984), pp. VII–XIV.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., *Eloisa e Abelardo, parole al posto di cose*, Milano 1987.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., *Appunti su due autobiografie femminili del XII secolo*, [in:] *L'autobiografia nel Medioevo. Atti del XXXIV Convegno storico internazionale (Todi, 12–15 ottobre 1997)*, Spoleto 1998, pp. 177–185.
- Fumagalli Beonio Brocchieri M., Parodi M., *Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wyclif*, Roma–Bari 2012.
- Gandino G., *Il cinema*, [in:] *Arti e storia nel Medioevo, IV: Il Medioevo al passato e al presente*, a c. di E. Castelnovo, G. Sergi, Torino 2004, pp. 737–755.
- Gatto L., *Le donne del Medioevo. Le personalità femminili più influenti dell'Età di Mezzo*, Roma 2011.
- Germano G., *Lo spirito, la storia, la tradizione. Antologia della letteratura latina medievale*, 1: *L'Alto Medioevo*, scelta di passi con introduzioni critiche, traduzioni e commenti, Napoli 2007, pp. 235–259.
- Giannacco V., *L'ideale di santità di Ildegarda di Bingen (1098–1179)*, "De Medio Aevo" 14 (2020), pp. 43–53.
- Giovini M., *Rosvita e l'imitari dictando terenziano*, Genova 2003.
- Haskins Ch.H., *La rinascita del XII secolo*, Bologna 1972 (ed. orig. Cambridge, MA 1927).
- Janssens B., *L'influence de Prudence sur le "Liber manualis" de Dhuoda*, [in:] *Studia Patristica XVII. Papers of the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, 3–8 September 1979*, a c. di E. A. Livingston, Oxford 1982, pp. 1366–1373.
- Janssens B., *Een karolingische echo van Prudentius: Dhuoda's Fürstenspiegel "Liber manualis" (841–843)*, "Handelingen der Koninklijke Zuidnederlandse Maatschappij voor Taalen Letterkunde es Geschiedenis" 35 (1981), pp. 147–175.

- La Rosa L., “Il buon cristiano”: vivere bene credendo rettamente (sec. VI–XIII), [in:] *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato*, a c. di M. Maritano, praef. P. Poupard, Roma 2002, pp. 587–608.
- Lamma P., *Adriano IV*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, Vol. 2 (Niccolò I, santo – Sisto IV), Roma 2000, pp. 286–291.
- Lazzari T., *Le donne nell’alto Medioevo*, Milano 2010.
- Le Jan R., *Dhuoda ou l’opportunité du discours féminin*, [in:] *Agire da donna. Modelli e pratiche di rappresentazione (secoli VI–X). Atti del Convegno (Padova, 18–19 febbraio 2005)*, a c. di C. La Rocca, Turnhout 2007, pp. 109–128.
- Le Jan R., *Texte et intertextualité: le Manuel de Dhuoda*, [in:] *Herméneutique du texte d’histoire: orientation, interprétation et question nouvelles*, a c. di S. Sato, Nagoya 2010, pp. 101–108.
- Le Jan R., *The multiple identities of Dhuoda*, [in:] *Ego trouble. Authors and their identities in the early Middle Ages*, a c. di R. Corradini et al., Wien 2010, pp. 211–219.
- Le vie di Ildegarda. Saperi, contemplazione, cura*, pref. di Dom L. Freeman OSB, a c. di G. Giambalvo Dal Ben, M. Pereira, San Pietro in Cariano (Verona) 2020.
- Letteratura latina medievale (secoli VI–XV). Un manuale*, a c. di Cl. Leonardi et al., Firenze 2008<sup>3</sup>.
- Luff R., *Schreiben im Exil: der “Liber manualis” der fränkischen Adligen Dhuoda*, “Mittellateinisches Jahrbuch” 25 (2000), pp. 249–266.
- Mandreoli F., *Il significato della riflessione sulla fede e della prassi credente di Ildegarda di Bingen per l’odierna teologia fondamentale*, [in:] *Unversehrt und Unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, a c. di R. Berndt SJ, M. Zátanyi OSB, Münster 2015, pp. 445–478.
- Manselli R., *Anastasio IV*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, Vol. 2 (Niccolò I, santo – Sisto IV), Roma 2000, pp. 285–286;
- Már Jónsson E., *Le miroir. Naissance d’un genre littéraire*, Paris 1995.
- Mathon G., *Les fondaments de la morale chrétienne selon le Manuel de Dhuoda*, [in:] “*Sapientiae doctrina*”. *Mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour O.S.B.*, Louvain 1980, pp. 249–264.
- McGinn B., *Ratio and Visio: Reflections on Joachim of Fiore’s place in twelfth-century theology*, [in:] *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso Internazionale di Studi gioachimiti (S. Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999)*, a c. di R. Rusconi, Roma 2001, pp. 27–46.
- Mews C.J., *Hildegard and the schools*, [in:] *Hildegard of Bingen. The contest and her thought and art*, a c. di Ch. Burnett, P. Dronke, London 1998, pp. 89–110.
- Mews C.J., *Male-female spiritual partnership in the twelfth century: The witness of Abelard and Heloise, Volmar and Hildegard*, [in:] *Unversehrt und Unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, a c. di R. Berndt SJ, M. Zátanyi OSB, Münster 2015, pp. 167–187.
- Meyers J., *Dhuoda et la justice d’après son “Liber Manualis” (IX<sup>e</sup> siècle)*, “Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistiques” 25 (2013), pp. 451–462.
- Meyers J., *L’écriture de soi dans le “Manuel” de Dhuoda*, “Le Moyen Age” 124 (2018), pp. 9–25.
- Mosetti Casaretto F., *Rosvita, l’osceno e la rinascita della commedia*, “L’immagine riflessa” 14 (2005), pp. 71–85.
- Muzzarelli M.G., *Madri, madri mancate, quasi madri. Sei storie medievali*, Bari–Roma 2021.
- Oldoni M., *Le vittime assenti e le madri*, [in:] Id., *L’ingannevole Medioevo. Nella storia d’Europa letterature ‘teatri’ simboli culture*, Vol. 1, Napoli 2013, pp. 171–227.
- Oldoni M., *Essere Marta nel Medioevo. La donna, le guerre, gli amori*, Roma 2022.

- Pastoureau M., *Medioevo simbolico*, Roma–Bari 2007.
- Pereira M., *Ildegarda di Bingen. Maestra di sapienza nel suo tempo e oggi*, San Pietro in Cariano (Verona) 2017.
- Pereira M., *La forza della profezia. Note dall'epistolario di Ildegarda di Bingen*, “Segni e Comprensione” 32 (2018) 94, pp. 72–89.
- Pereira M., *Feminea forma. Le donne nello sguardo di Ildegarda*, “*Speculum futurorum temporum*”. *Ildegarda di Bingen tra agiografia e memoria. Atti del convegno di studio (Roma, 5–6 aprile 2017)*, a c. di A. Bartolomei Romagnoli, S. Boesch Gajano, Roma 2019, pp. 171–194.
- Pernoud R., *Storia e visioni di Santa Ildegarda. L'enigmatica vita di un'umile monaca del Medioevo che divenne confidente di papi e imperatori*, Casale Monferrato (Alessandria) 1996 (ed. orig. München 1994).
- Piazza A., *Alessandro III*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, Vol. 2 (Niccolò I, santo – Sisto IV), Roma 2000, pp. 291–299.
- Pittaluga S., Salotti M., *Cinema e Medioevo*, Genova 2000.
- Polanichka D.M., *Maternity and spiritual progression in Dhuoda's “Liber manualis” (840s CE)*, “*Mediaevalia*” 41 (2020), pp. 7–41.
- Polanichka D.M., “*Quasi per speculum*”: *Vision, vigilance and the natural world in Dhuoda's “Liber manualis”*, “*Journal of Medieval History*” 46 (2020), pp. 1–22.
- Pompeo L., “*Umbra viventis lucis*”: *forme espressive della relazione tra Dio ed uomo in Ildegarda di Bingen*, “*Il pensare – Rivista di Filosofia*” 10 (2020), pp. 110–129.
- Rusconi R., *Il Medioevo cinematografico e la fine dei tempi*, [in:] *Apocalisse e cinema*, a c. di E. Girlanda, C. Tagliabue, Roma 1996, pp. 149–162.
- Rouche M., *Miroirs des princes ou miroir du clergé*, [in:] *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale. XXXIX Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, Spoleto, 4–10 aprile 1991*, Spoleto 1992, I, pp. 341–367.
- Roverselli C., *L'autorappresentazione di una madre e di una educatrice. Il “Manualis” di Dhuoda per il figlio*, [in:] *Educazione di genere tra storia e storie. Immagini di sé allo specchio*, a c. di M. Durst, Milano 2006, pp. 13–32.
- Salvadori S., *Hildegard von Bingen. Viaggio nelle immagini*, Milano 2019.
- Salvadori S., *Hildegard von Bingen. Nel cuore di Dio*, Milano 2021.
- Sanfilippo M., *Il Medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'età di mezzo*, Roma 1998 (I ediz. ridotta: Roma 1993).
- Sanfilippo M., *Historic Park. La storia e il cinema*, Roma 2004.
- Sanfilippo M., *Camelot, Sherwood, Hollywood*, Roma 2006.
- Sivo F., “*L'ombra della luce vivente*”. *Ildegarda di Bingen tra letteratura e cinema*, [in:] *TraPassato&Presente. Atti del Convegno di Studi (Foggia, 26–27 maggio 2016)*, a c. di G. Cipriani, T. Ragno, Campobasso–Foggia 2016, pp. 309–414.
- Sivo F., *Il potere della parola alle donne: Dhuoda e Ildegarda scrittrici per fede*, “*Mediaeval Sophia*” 20 (2018), pp. 157–173.
- Sivo F., *Follia d'amore. La “fabula” di Ero e Leandro nella versione di Baudri de Bourgueil*, Campobasso–Foggia 2018.
- Sivo F., “*Quasi in picturam speculi*”. *Gli animali “testimoni” di fede nel Medioevo: tra mito e simbolo, interiorità ed esteriorità*, “*Studi Bitontini*” 105–106 (2018), pp. 5–23.

- Sivo F., *Ildegarde di Bingen tra letteratura e cinema. Lo sguardo di Margarethe von Trotta*, [in:] *Scienze umane tra ricerca e didattica. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Foggia, 24–26 settembre 2018)*, Vol. 1: *Dal mondo classico alla modernità: linguaggi, percorsi, storie e luoghi*, a c. di G. Cipriani, A. Cagnolati, Campobasso–Foggia 2019, pp. 121–142.
- Stoppacci P., “*Acutissima Minerva*”. *Da Hadwig di Svevia a Rosvita di Gandersheim: committenti, maestre e letterate della dinastia ottoniana*, [in:] *Madonne. Regine, principesse, nobildonne nella letteratura medioevale*, a c. di D. Manzoli, Fregene (Roma) 2020, pp. 37–59.
- Tuzzo S., *Terenzio nei drammi di Rosvita: pretesto o modello? La conversione di Gallicano*, [in:] *Memoria di testi teatrali antichi*, a c. di O. Vox, Lecce 2006, pp. 213–256.
- Tuzzo S., *L'esaltazione della castità delle vergini cristiane nei drammi di Rosvita (“Dulcitus” e “Pafnuitius”)*, [in:] *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III–V sec.)*, a c. di A. Capone, Turnhout 2011, pp. 357–373.
- Tuzzo S., *La vicenda d'amore di Eloisa: una donna “altra” nel Medioevo*, [in:] *Itinerari del testo per Stefano Pittaluga*, a c. di C. Cocco, C. Fossati, A. Grisafi, F.M. Casaretto, G. Boiani, Genova 2018, pp. 1011–1033.
- Tuzzo S., *Ancora sui “Dialoghi drammatici” di Rosvita e Terenzio: il “Calimachus”, “Euphrosyne” 48 (2020)*, pp. 339–355.
- Vauchez A., *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989 (ed. orig. Paris 1987).
- Voice of the living light. Hildegard of Bingen and her world*, a c. di B. Newman, Berkeley – Los Angeles – London 1998.
- Wouters D., *Envisioning divine didacticis: Didactic strategies in the visionary trilogy of Hildegard of Bingen*, “*Sacris Erudiri*” 54 (2015), pp. 235–263.
- Zimmermann H., *Eugenio III, beato*, [in:] *Enciclopedia dei Papi*, Vol. 2 (Niccolò I, santo – Sisto IV), Roma 2000, pp. 279–285.

#### CYTOWANIE

F. Sivo, *La penna di Dhuoda e di Ildegarde: un dono di fede*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 277–299, DOI: 10.18276/sp.2024.34-17.





**Olgierd Sroczyński**

Fundacja Mikołaja Kuzańczyka

olgierd.sroczyński@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3437-4097

## Zmartwychwstanie przez technikę. Problem tożsamości sztucznej inteligencji w koncepcji transferu umysłu

### STRESZCZENIE

Transfer umysłu (ang. *mind uploading*) jest przez autorów kojarzonych z nurtami transhumanistycznymi, wymieniany jako jedna z dróg rozwoju sztucznej inteligencji do poziomu ludzkiego (Artificial General Intelligence). Przekonanie o tym, że tego typu hipotetyczna technologia jest możliwa, bazuje w pierwszej kolejności na redukcjonizmie biologicznym, tj. utożsamieniu umysłu z mózgiem (czy też całym układem nerwowym), po drugie zaś na założeniu obliczalności procesów neurobiologicznych. Spojrzenie na obie przesłanki z punktu widzenia zagadnienia tożsamości osobowej stawia pod znakiem zapytania logiczną możliwość istnienia takiej technologii w sensie, jaki deklarowany jest w transhumanizmie.

### SŁOWA KLUCZOWE

transhumanizm, transfer umysłu, dusza, ucieleśnione poznanie, tożsamość

### Resurrection through technology. The problem of artificial intelligence identity in the concept of mind uploading

### ABSTRACT

Mind uploading is mentioned by authors associated with transhumanist movements as one of the paths to Artificial General Intelligence. The belief that such hypothetical technology is possible to develop, is primarily based on biological reductionism, i.e., equating the mind with the brain (or the entire nervous system), and secondly, on the assumption that neurobiological processes are computable. However, analysing both assumptions from the perspective of personal identity raises doubts about the logical possibility of such technology existing in the way transhumanism proposes.

### KEYWORDS

transhumanism, mind uploading, soul, embodied cognition, personal identity

## Wprowadzenie

Wraz z bezprecedensowym rozwojem sztucznej inteligencji (SI) w ostatnich latach, który doprowadził do powstania modeli uczenia głębokiego, opartych na technologii transformerów, stare pytania o możliwość stworzenia sztucznej inteligencji na poziomie ludzkim zyskały nową aktualność. Wielkie modele językowe (ang. *Large Language Models*, LLMs), zasilające m.in. roboty konwersacyjne (jak na przykład ChatGPT czy Bard/Gemini), stały się bowiem publiczną sensacją o globalnym zasięgu, ze względu na ich możliwości generowania sensownych odpowiedzi na zadane pytania w niemalże nieograniczonym zakresie tematycznym. Tymczasem zgodnie z funkcjonalistycznymi kryteriami zaproponowanymi przez Alana Turinga fakt, że maszyna licząca udziela odpowiedzi nieodróżnialnych od tych udzielonych przez żywego człowieka, oznacza, że dysponuje ona inteligencją na poziomie równym ludzkiemu<sup>1</sup>. Niezwykła wydajność modeli przetwarzających język naturalny skłania zatem do pojawiających się co jakiś czas twierdzeń, że bariera rozwoju sztucznej inteligencji, to znaczy sztuczna inteligencja ogólna (*Artificial General Intelligence*, AGI), jeżeli jeszcze nie została przekroczona, to zostanie w najbliższym czasie<sup>2</sup>.

Zagadnienie maszynowej inteligencji i jej hipotetycznego rozwoju do „poziomu ludzkiego” – przy czym warto zaznaczyć, że definicją takiego poziomu nie dysponujemy – traktowane jest więc jako problem prawie wyłącznie techniczny, oceniany z perspektywy wykazywania pewnych umiejętności, przede wszystkim językowych, na bazie utożsamienia języka z umysłem<sup>3</sup>. Z takiej perspektywy dość łatwo jest przyjmować pewne założenia dotyczące ewentualnego wpływu dalszego rozwoju takiej technologii na społeczeństwo, politykę, gospodarkę czy relacje międzyludzkie. Jednak bardzo często pomija się w tym miejscu – i to programowo – kwestie przynależące do

---

1 A. Turing, *Computing machinery and intelligence*, „Mind” 59 (1950) 236, s. 433–460.

2 AGI nie ma ustalonej definicji, co też rodzi fundamentalny problem z oceną tego typu prognoz. Najbardziej popularne jest ujęcie funkcjonalistyczne, które określa AGI na podstawie kryteriów dotyczących osiągnięcia przez SI celów w różnych warunkach (np. posługiwanie się wiedzą z różnych dziedzin), co ma odróżnić AGI jako „sztuczną inteligencję silną” (*strong AI*) od „słabej” (*narrow AI*). W taki sposób w kontekście modelu GPT-4 podchodzi do tego zespół Microsoft Research w publikacji mówiącej o przejawach (dosłownie „iskrach”) sztucznej ogólnej inteligencji w produkcie firmy OpenAI. Zob. S. Bubeck i in., *Sparks of Artificial General Intelligence: Early experiments with GPT-4*, <https://arxiv.org/abs/2303.12712> (30.01.2024). W ujęciu funkcjonalistycznym pomija się kwestię świadomości „silnej” SI, jednak takie wątki w kontekście LLM-ów również się cyklicznie pojawiają. Najgłośniejszy tego typu przypadek jak dotąd stanowi sprawa Blake’a Lemoine’a, inżyniera Google, który ogłosił, że model LaMDA (na którym oparty został później chatbot Bard), zyskał świadomość ludzką. Rewelacje te zostały co prawda od razu zdementowane, niemniej sprawa z tym związana mocno pobudziła publiczną wyobraźnię, co pozwala przewidywać, że również ten temat będzie powracał w debacie na temat AGI. Zob. O. Sroczyński, *Bajki o świadomości robotów*, „Wprost” 28 (2022) 2045, s. 202–219.

3 Por. J. Bremer, M. Flasiński, *The Turing Test, or a misuse of language when ascribing mental qualities to machines*, „Forum Philosophicum” 27 (2022) 1, s. 6–25, <https://doi.org/10.35765/forphil.2022.2701.01> (16.03.2024).

„metafizyki umysłu”<sup>4</sup>, to znaczy zagadnienie źródeł wolnej woli, świadomości i tożsamości, co stawia pod znakiem zapytania celowość takich rozważań, poza dostarczaniem literackiej rozrywki. W jaki sposób można bowiem sensownie odpowiedzieć na pytanie, co zrobiłaby zaawansowana SI w jakiegokolwiek sytuacji, jeżeli nie jest dla nas jasne chociażby to, czy może ona być źródłem działania w sensie ludzkim. Jeżeli tak, to jakie przesłanki dla jej działania będą istotne? Jeżeli zaś nie, to dlaczego miałyby wyznaczać swoje cele, sprzeczne z celami ludzkimi?

W tym artykule zajmiemy się tymi właśnie zagadnieniami w kontekście jednej z popularniejszych koncepcji drogi do „sztucznej inteligencji na poziomie ludzkim”, to znaczy *mind uploading* (dosłownie „przesyłania” czy „transferu umysłu”, to znaczy zmiany jego postaci na cyfrową). Podstawowe pytanie związane z transferem umysłu dotyczy możliwości odtworzenia konkretnego umysłu ludzkiego na maszynie liczącej – i to umysłu w sensie ścisłym, to jest zdolnego do działania w takim samym stopniu, w jakim zdolny byłby do działania żywy człowiek. Koncepcja cyfryzacji umysłu ludzkiego skupia wymienione problemy jak w soczewce, ponieważ dotyka bezpośrednio zagadnienia ludzkiej tożsamości i świadomości, co pozwala na szersze spojrzenie na „metafizykę umysłu” sztucznej inteligencji, a zatem również na przyszłość jej rozwoju do poziomu ludzkiego.

## Modele językowe a cyfrowe kopie umysłu

O ile we wspomnianym wyżej teście Turinga (a także jego późniejszych alternatywach) pytanie o sztuczną inteligencję skupia się na bardzo ogólnej idei wyposażenia komputera w pewien zestaw umiejętności, o tyle wynalazek modeli podstawowych (ang. *foundation models*), przede wszystkim zaś wielkich modeli językowych, przesunął akcenty w tym pytaniu, kierując je na zagadnienie ludzkiej tożsamości. Wielki model językowy (LLM) konstruuje odpowiedzi na podstawie zbioru, na którym został nauczony. Jeżeli więc dysponujemy stosunkowo wąskim zbiorem – na przykład ograniczymy uczenie modelu do zbioru literatury anglojęzycznej z XIX wieku – to odpowiedzi udzielane przez model będą odpowiadały wykrytym w toku uczenia powiązaniom pomiędzy konkretnymi pojęciami, tak samo ograniczona będzie wiedza, jaką dysponuje model. Taki hipotetyczny model zapytany na przykład o mechanikę kwantową lub ogólną teorię względności nie będzie w stanie udzielić sensownej odpowiedzi, ponieważ pojęcia te nie funkcjonują w zbiorze. Będzie natomiast w stanie wygenerować sensowny blok tekstu napisany w stylu Charlesa Dickensa lub Edgara Allana Poeego i odpowiedzieć na pytania zgodne ze stanem wiedzy, który z ich dzieł można wnioskować.

---

4 Zob. N. Bostrom, *Superinteligencja: scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Warszawa 2016, s. 45.

Modele uniwersalnego zastosowania, takie jak GPT-3.5, GPT-4 czy Gemini, wytrenowane na wielkich zbiorach danych tekstowych, również są w stanie wygenerować teksty stylizowane na konkretnych autorów. Przykładem niech będzie fragment „wiersza o wielkich modelach językowych napisany w stylu Tadeusza Micińskiego”, wygenerowany przeze mnie na potrzeby tego artykułu za pomocą modelu GPT-3.5 (ChatGPT):

Wymowność języków, jak pieśń strumieni milczących,  
Gdzie dźwięki kropli w płynnym tańcu snują opowieść.  
Wielkie modele, jak obłoki, wznoszą się ku gwiazdom,  
Gdzie myśli unoszą się jak orły, swobodne i dzikie.

W wielkich modelach, kodów labirynt,  
Gdzie myśl się czai, a mowa drzemiąca,  
W sieciach neuronów ukryte przesłanie,  
Wężowy szept algorytmów nieznanie.

Nie ma znaczenia poetycka wartość wiersza; w tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na odtworzenie bardzo charakterystycznych dla młodopolskiego poety środków poetyckiego wyrazu do opisu zjawiska, które nie mieściło się w ramach pojęciowych epoki Micińskiego. Podobnie zaskakująco trafne wyniki można uzyskać przy generowaniu tekstów stylizowanych na Williama Szekspira, Homera, Johanna W. Goethego czy Williama Blake’a. Mamy więc do czynienia z treścią, która nie jest prostą pochodną istniejących utworów literackich, ale jej adaptacją do opisu zjawisk, które przez oryginalnych autorów nie były znane i niejako spojrzenie na nie z ich perspektywy. Przyglądając się tym i podobnym przykładom, należy zadać sobie pytanie o relację pomiędzy tymi twórcami językowymi a przywołanymi autorami. Czy Tadeusz Miciński jest autorem wiersza o wielkich modelach językowych? Jeżeli tak – to w jaki sposób, a jeżeli nie – to kto jest jego autorem: programista, który zaprojektował model, czy osoba wydająca polecenie (*prompt*) modelowi? Pytania te nie są trywialne, budząc przede wszystkim wątpliwości na gruncie prawa autorskiego<sup>5</sup>. Ale odpowiedź na te pytania zależy od kwestii znacznie głębszych: pytania o sens ludzkiej twórczości, o relację pomiędzy językiem a umysłem, wreszcie zaś pytania o istotę ludzkiej indywidualnej tożsamości i jej związek ze świadomością.

---

5 Pod koniec 2023 r. grupa amerykańskich autorów złożyła pozew przeciwko OpenAI dotyczący naruszenia praw autorskich przez firmę podczas trenowania modelu GPT-3.5; zob. <https://www.nytimes.com/2023/09/20/books/authors-openai-lawsuit-chatgpt-copyright.html> (30.01.2024). Pytania o to, czy wykorzystanie utworów w procesie uczenia maszynowego jest uprawnione, a także jak traktować produkty modeli na tych utworach trenowanych, są już od kilku lat szeroko dyskutowane i jak dotąd nie został w tej sprawie osiągnięty konsensus. Por. X. Wang, *AI output: A human condition that should not be protected now, or maybe ever*, „Chicago-Kent Journal of Intellectual Property” 20 (2021) 136, <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/ckjip/vol20/iss1/7> (3.02.2024).

Przykład ten jest użyteczny chociażby w kontekście pojawiających się już od pewnego czasu pomysłów związanych z wykorzystaniem osiągnięć SI do „rozmowy ze zmarłymi bliskimi”. Na rynku dostępne są obecnie aplikacje, za pomocą których żywa osoba może nagrać swoje wspomnienia, a następnie – korzystając z modelu językowego generującego wypowiedzi, a także generatora mowy wykorzystującego jej głos – udostępnić je bliskim osobom do wykorzystania po własnej śmierci. Takie technologie wykorzystują obecnie na przykład aplikacje HereAfter AI czy StoryFile<sup>6</sup>. Rozwiązaniom takim jest jeszcze daleko do tego, aby były traktowane przez użytkowników jako „wcielenia” zmarłych osób: ich deklarowanym celem jest m.in. ułatwienie użytkownikom żałoby. „Cyfrowy awatar” stworzony w taki sposób jest po prostu archiwum, co do zasady podobnym do albumu zdjęć, listów czy nagrań wideo pozostawionych przez zmarłego bez udziału SI, jedynie łatwiej obsługiwanym. Rozwiązania te stanowią jednak podstawę do rozważań na temat przyszłości zastosowania tego typu rozwiązań, ponieważ w miarę ulepszania technologii mogą otworzyć możliwość do interpretowania „cyfrowych awatarów” jako rzeczywistych kopii ludzkich umysłów, co z kolei wykracza daleko poza obszar „kontaktu ze zmarłymi”. Rodzi to poważne wątpliwości zwłaszcza w kontekście prądu intelektualnego, który zdominował narrację związaną z rozwojem techniki w ogóle, a sztucznej inteligencji w szczególności, tj. transhumanizmu.

## Dualizm i wyzwolenie z materii

Pojęcie transhumanizmu obejmuje wiele odmian ideologii, której głównym założeniem jest przekroczenie biologicznych barier życia ludzkiego, co miałyby oznaczać wkroczenie na kolejny etap ewolucji człowieka jako gatunku<sup>7</sup>. Dotyczy to wydłużania życia czy też rozszerzenia percepcji i możliwości ludzkiego mózgu za pomocą środków naukowo-technicznych, w tym implantów, interfejsów łączących mózg z komputerem czy też manipulację kodem genetycznym człowieka. Nie ma tutaj miejsca na to, aby wyczerpująco omówić ideologię transhumanizmu<sup>8</sup>, ale należy zwrócić uwagę na wyraźną religijną konotację tej podstawowej deklaracji ideowej, a także na pokrewieństwo, jakie możemy dostrzec pomiędzy transhumanizmem a ideami stricte religijnymi – np. teologią Teilharda de Chardin<sup>9</sup> czy gnostycyzmem<sup>10</sup>. Wskazanie tego pokrewieństwa

---

6 R. Carballo, *Using A.I. to talk to the dead*, „New York Times” 11.12.2023, <https://www.nytimes.com/2023/12/11/technology/ai-chatbots-dead-relatives.html> (30.01.2024).

7 J. Huxley, *Transhumanizm*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress” 6 (2015) 1, s. 17–22.

8 Na ten temat zob. M. Garbowski, *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 28 (2015) 3, s. 23–41.

9 E. Steinhart, *Teilhard de Chardin and transhumanism*, „Journal of Evolution and Technology” 20 (2008) 1, s. 1–22.

10 A. Płoszczyńiec, *Transhumanizm jako gnoza. Refleksja analityczno-historyczna*, „Argument” 13 (2023) 1, s. 43–58.

nakierowuje nas na bardzo określoną antropologię, na jakiej transhumanizm się opiera – to zaś ważne jest w kontekście wyżej zadanych pytań.

Gnostycka koncepcja człowieka zakładała, że człowiek – istota boska – jest uwięziony w materialnej powłoce. Świat duchowy i świat materialny były widziane jako całkowicie odmienne i rozłączne, i dualizm ten znajduje odzwierciedlenie w człowieku. Nie była to koncepcja nowa, jako że dualizm – tak antropologiczny, jak i kosmologiczny – znany był już we wcześniejszych religiach (jak irański zoroastryzm), znalazł także swoje miejsce w filozofii starożytnej, w tym w najbardziej wpływowej – platońskiej. Co jednak odróżniało gnostycyzm od wcześniejszych wersji dualizmu, to jego radykalny antykosmicyzm i antymaterializm<sup>11</sup>. Odrzucenie ciała prowadziło do bardzo określonego stylu życia sekt gnostyckich, jak bogomiłowie czy katarzy, z wysuwającymi się na pierwszy plan skrajnym ascetyzmem i powstrzymaniem się od prokreacji jako wyrazem niezgody na uczestnictwie w grzesznym dziele Demiurga-Szatana. Celem konsekwentnego gnostycyzmu byłoby więc wymarcie ludzkości<sup>12</sup>.

Jednak trzymając się gnostyckiego dualizmu, można położyć nacisk nie na odrzucenie świata, ale na boskość człowieka uwięzionego w materii. Takie właśnie są korzenie „gnozy nowożytnej”, jak charakteryzował ją Eric Voegelin. Przedstawiciele tej gnozy nie odwołują się do Walentyna czy Marcjona, nie wierzą w diabelskie pochodzenie materii, w grzech i w zbawienie człowieka po śmierci. Podstawą ich myślenia jest ubóstwienie nauk przyrodniczych: nauk, które ogołociły człowieka i świat z tajemnicy, ale – jako twór ludzkiego umysłu – dają nadzieję na przekształcenie materialnego świata w taki sposób, aby wyzwolić ludzkość z ograniczeń biologicznych<sup>13</sup>. Elementy tego stanowiska znajdujemy między innymi w utopizmie XVI i XVII wieku, w oświeceniowym i marksistowskim materializmie, w mitologii narodowego socjalizmu, wreszcie we współczesnym transhumanizmie. We wszystkich wymienionych ideologiach odnaleźć możemy dążenie do „immanentyzacji eschatonu”, czyli realizacji celów ostatecznych człowieka w ziemskiej rzeczywistości za pomocą doczesnych środków. Wszystko, co wykracza poza ramy „naukowego”, czyli materialistycznego opisu świata, jest w nich odrzucone<sup>14</sup>.

11 K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2011, s. 67; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 266–270.

12 Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2004, s. 123–124.

13 „Wielu ludzi obecnie podziela gnostycki ogląd rzeczy, nie zdając sobie z tego sprawy. Wierząc, że człowiek może być w pełni wyjaśniony za pomocą naukowego materializmu, odrzucają ideę wolnej woli. Jednocześnie jednak nie są w stanie porzucić nadziei na bycie panami własnego przeznaczenia. Muszą więc wierzyć, że nauka w jakiś sposób umożliwi ludzkiemu umysłowi ucieczkę z ograniczeń, jakie natura nań nakłada” – J. Gray, *The soul of the marionette. A short inquiry into human freedom*, New York 2016.

14 „Nowożytność to gnoza radykalnie zsekularyzowana, gdzie mistyczne i ezoteryczne nauki zastępuje nauka, kult człowieka i jego możliwości. Jest to więc totalne załamanie hierarchii dokonane przez immanentystów. W zsekularyzowanej gnozie człowiek sam zaczyna uważać się za Boga, stąd też pojęcie »egofanii«, który poprzez rozum, naukę i technikę kreuje lepszy świat” – A. Wielomski, *Historia filozofii w ujęciu Erica Voegelina*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 44 (1999) 1, s. 52–53.



Wszelako dążenie do przekroczenia granic biologii, które jest kluczowe dla transhumanizmu, zawiera w sobie gnostycką pogardę dla ciała i stanowi punkt wyjścia dla paradoksalnego dualizmu. Odrzucając duchowość, transhumaniści uznają umysł za emergentną własność materialnego ciała ludzkiego. Zakłada się jednak, że wyczerpujący jego opis – jak na razie hipotetyczny – powstały na przykład w wyniku skanowania mózgu, może pozwolić na odtworzenie struktury połączeń neuronalnych w programie komputerowym. Pozwoliłoby to więc na przeniesienie ludzkiej tożsamości do postaci cyfrowej<sup>15</sup>. Umysł ludzki zatem stałby się wówczas niematerialny i właściwie niezależny od nośnika, na którym w danym momencie się znajduje: jeżeli bowiem byłby w stanie zachować tożsamość po przeniesieniu z ciała na konkretny komputer, to zachowałby ją również skopiowany na inne komputery, a także przy nabyciu nowych zasobów pamięci i mocy obliczeniowej. „Kolejny etap ewolucji człowieka”, czyli transfer umysłu, oznaczałby więc według transhumanistycznej ideologii bytowanie *de facto* duchowe, w którym ograniczenia biologiczne przestałyby mieć znaczenie<sup>16</sup>.

## Umysł bez ciała

Nie można wykluczyć obecnie, zwłaszcza jeżeli zważyć na całkiem niedawne postępy w tym zakresie<sup>17</sup>, że wykorzystanie skanowania mózgu pozwoli na stworzenie bardziej przekonujących cyfrowych kopii ludzkiego umysłu, niż pozwalają na to obecnie technologie obróbki języka naturalnego w uczeniu głębokim. Jeżeli skupić się na przywołanym na początku zagadnieniu wykorzystania takich kopii do „kontaktów ze zmarłymi”, to konsekwencją takiego przełomu byłaby dalsza eksploatacja pogrążonych w żałobie osób. To zjawisko pozostaje jednak w obszarze interakcji człowieka z programem komputerowym, nie ma więc większego znaczenia, czym *naprawdę* program jest – zgodnie z funkcjonalistycznymi kryteriami wystarczy przekonanie jego żywego użytkownika, że program mówiący głosem bliskiego zmarłego jest *naprawdę* jakąś jego wersją. To, co nas interesuje w tym miejscu, to na ile hipotetyczna kopia cyfrowa umysłu ludzkiego ma szansę rzeczywiście *być* umysłem ludzkim. Trzymając się przykładu przywołanego na początku: na ile model stworzony na bazie skanowania mózgu

---

15 S. Cave, *AI: Artificial Immortality and narratives of mind uploading*, [w:] *AI Narratives: A history of imaginative thinking about intelligent machines*, red. S. Cave, K. Dihal, S. Dillon, Oxford 2020, s. 309–332.

16 R. Kurzweil, *Singularity is near*, New York 2005, s. 38.

17 Chodzi tutaj przede wszystkim o badania prowadzone przez firmę Neuralink, które w marcu 2024 r., zaledwie kilka miesięcy po rozpoczęciu testów na ludziach, zaowocowały wykorzystaniem implantu mózgowego u sparaliżowanego w wyniku wypadku pacjenta do czynności takich, jak gra w szachy czy pisanie. Zob. <https://www.ndtv.com/world-news/man-with-elon-musk-neuralink-brain-chip-posts-tweet-on-x-just-by-thinking-5300011> (24.03.2024).

Tadeusza Micińskiego (o ile byłoby to możliwe) byłby „bardziej” Tadeuszem Micińskim, niż model językowy wytrenowany na pismach młodopolskiego poety?

Założenie o realnej możliwości *mind uploading*, jakie stanowi podstawę transhumanistycznej wiary w przyszłość gatunku ludzkiego, związane jest bezpośrednio z komputacjonizmem, nurtem filozofii umysłu, według którego czynności ludzkiego umysłu można wyczerpująco opisać za pomocą operacji obliczeniowych<sup>18</sup>. Komputacjonizm garściami czerpie z Kartezjańskiego dualizmu, skupiając się na języku, jako wyrazie ludzkiego myślenia, oraz na działaniu mózgu, jako maszyny do jego przetwarzania. Jeżeli zredukujemy myślenie ludzkie do przetwarzania symboli według określonych reguł, to konieczny staje się wniosek o tym, że odtworzenie ludzkiego mózgu na maszynie liczącej jest co do zasady możliwe<sup>19</sup>. Pojawia się jednak fundamentalny problem.

Przyjmijmy hipotetycznie, że posiadamy szczegółową mapę mózgu osoby A, zawierającą nie tylko wszystkie należące do niej połączenia neuronalne, ale również wykształcone przez nią reguły przetwarzania informacji. Wiemy zatem, jakie neurony odpalane są w reakcji na konkretny bodziec i przy przetwarzaniu jakiej informacji. Posługując się tym opisem, tworzymy model mózgu A' i uruchamiamy go na komputerze o dużej mocy obliczeniowej. Test Turinga powinien – według konsekwentnego komputacjonizmu – ujawnić taki sam *output* w odpowiedziach A i A', jeśli byłibyśmy w stanie wyizolować A ze wszystkich bodźców, których nie doświadcza A', lub też zasymulować w A' wszystkie bodźce, którym poddany jest A.

Gdyby nawet tak złożony model obliczeniowy był możliwy, w takim eksperymencie od razu napotykałybyśmy trudność związaną z warunkiem odizolowania A, czyli żywego człowieka, od bodźców, których nie doświadcza jego model. Podobnie niemożliwe jest – przy dysponowaniu samym skanem mózgu – zasymulowanie w A' wszystkich informacji, jakie odbiera mózg A. Ciało A przez cały czas bowiem odbiera bodźce ze środowiska, ale również z wnętrza własnego organizmu, w którym nieprzerwanie toczą się procesy biologiczne<sup>20</sup>. Zatem już na wstępie rozważań nie mówimy o symulacji mózgu, ale o symulacji całego ciała – w każdym innym wypadku A' nie byłby pełnym i wyczerpującym modelem A.

Nie jest to mocny argument przeciwko komputacyjnej teorii umysłu<sup>21</sup>, a zwłaszcza przeciw nadbudowanej na niej transhumanistycznej fantazji: bazując na Kartezjańskim dualizmie moglibyśmy po prostu zadeklarować, że w takim modelowaniu mamy

18 W przypadku uczenia głębokiego i modelowania umysłu ludzkiego za pomocą sieci neuronowych mówimy o koneksjonizmie. Koneksjonizm nie jest jednak odrębnym od komputacjonizmu nurtem kognitywistyki, ale jego szczególną odmianą, zob. S. Pinker, *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2022.

19 Por. m.in.: N. Bostrom, *The future of human evolution*, [w:] *Death and anti-death: Two hundred years after Kant, fifty years after Turing*, red. C. Tandy, Ann Arbor 2004.

20 Por. N. Herzfeld, *The artifice of intelligence: Divine and human relationships in a robotic age*, Minneapolis 2023, s. 35.

21 Dokonuję tutaj pewnego uproszczenia idei stojącej za komputacjonizmem/koneksjonizmem. Szerze omówienie koneksjonizmu można znaleźć m.in. w: I.S.N. Berkeley, *The curious case of connectionism*,

do czynienia z „czystą” myślą, która nie jest zaburzona przez „zwierzęce instynkty”<sup>22</sup>. Umysł bowiem jest emergentny wobec ciała, ale nie jest sumą składową wszystkich jego elementów<sup>23</sup>. W tej perspektywie A' byłby nie tyle kopią, co ulepszoną wersją A, ponieważ pozbawioną „szumu informacyjnego” produkowanego przez ludzkie ciało i środowisko. Taki model mógłby więc zostać uznany za „duszę” A, boski pierwiastek uwolniony z ograniczeń materialnego ciała, co pozostaje w zgodzie z quasi-religijną deklaracją ideową transhumanizmu.

Jednak pytanie, jakie nieuchronnie w tym miejscu się pojawia, dotyczy wpływu takiego „uwolnienia” na działanie umysłu/duszy, a zatem również na użyteczność takiego modelu, skoro tylko wyjdziemy poza możliwe użycie go jako „cyfrowego awataru/magazynu informacji” dostępnego po śmierci. Taki przypadek użycia, chociaż bez wątplenia budzący kontrowersje moralne, jest stosunkowo łatwy do konceptualizacji. Inaczej ma się sprawa z traktowaniem „cyfrowego umysłu” jako osoby ludzkiej, co jest celem właściwym *mind uploading*. Nawet jeżeli dodamy do naszej definicji wspomniane już transhumanistyczne zastrzeżenie, że rozmawiamy o przyszłym kształcie ludzkości, „dalszym etapie ewolucji” – a więc nie możemy tego oceniać w kategoriach ludzkich – to problematyczny z punktu widzenia logiki pozostaje sens takiego działania.

## Rola ciała w perspektywie antropologii chrześcijańskiej

Analizując to zagadnienie, wypada w pierwszej kolejności odwołać się do spojrzenia teologicznego, jako że eschatologia transhumanistyczna wyraźnie wkracza na domenę teologii – nie tylko w pojawiających się stosunkowo często próbach łączenia jej z chrześcijańskimi koncepcjami duszy i zmartwychwstania<sup>24</sup>, ale również funkcjonalnie, jako subtytuł wiary<sup>25</sup>.

W antropologii biblijnej podział na duszę i ciało istnieje, ale nie w sensie, jaki obecny jest w późniejszych koncepcjach dualistycznych. Człowiek pojmowany jest jako nierozdzielna całość, istota materialna napełniona tchnieniem Bożym<sup>26</sup>. Według E. Voegelina

---

„Open Philosophy” 2 (2019), s. 190–205. Por. także: J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 136–148.

22 D.F. Noble, *Religia techniki*, tłum. K. Kornas, Kraków 2017, s. 212–213.

23 M. Hauskeller, *My brain, my mind, and I. Some philosophical assumptions of mind-uploading*, „International Journal of Machine Consciousness” 4 (2012) 1, s. 187–200.

24 D.F. Noble, *Religia techniki*, s. 234–253.

25 Zob. M. Laakasuo i in., *Would you exchange your soul for immortality? – existential meaning and afterlife beliefs predict mind upload approval*, „Frontiers in Psychology” 14 (2023), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1254846> (2.03.2024). Por. O. Sroczyński, *Teologiczny sens mitów o sztucznej inteligencji*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22 (2023), s. 113–127.

26 A. Świderkówna, *Zmartwychwstanie – jak zrozumieć tajemnicę?*, [w:] tejże, *Nie tylko o Biblii*, Warszawa 2005, s. 54.

takie pojmowanie człowieka było udziałem całego świata starożytnego, aż do momentu, w którym filozofia grecka odkryła człowieka na nowo i doprowadziła do jego podziału na ciało i duszę<sup>27</sup>. Z kolei teologia chrześcijańska, czerpiąc z obu tradycji, godziła te stanowiska, przyjmując Arystotelesowski hylemorfizm, z podziałem na formę i materię, akt i możliwość. Osoba ludzka to *synolon*, nierozdzielne złożenie duszy jako formy materii, ponieważ dusza ludzka – jako najniższa w hierarchii bytów duchowych – potrzebuje ciała, aby móc poznawać:

A doskonałość wszechświata wymagała tego, żeby rzeczy były ułożone według różnych stopni. Gdyby zatem Bóg tak urządził ludzkie dusze, żeby poznawały w sposób przysługującym jestestwom istniejącym bez materii, nie miałyby poznania doskonałego, a tylko niewyraźne, mgliste i ogólnikowe. Na to więc, żeby mogły mieć doskonałe i właściwe poznanie rzeczy zostały z natury tak urządzone, żeby łączyły się z ciałami i żeby przez to z samych rzeczy postrzegalnych czerpały właściwe o nich poznanie; podobnie jak z ludźmi prostymi: nie można ich doprowadzić do wiedzy inaczej, jak tylko za pomocą postrzegalnych przykładów uzmysławiających rzeczy<sup>28</sup>.

Święty Tomasz nie neguje możliwości poznania pozazmysłowego, jednak poznanie to nie dotyczy już działania w świecie materialnym. *Anima separata* – dusza oddzielona od ciała – nie poznaje już świata materialnego i nie nabywa o nim żadnych nowych informacji. Posiada za to pogłębiony wgląd w siebie, w informacje już nabyte, bez odwoływania się do wyobrażeń – co w sytuacji połączenia z ciałem nie było możliwe<sup>29</sup>. Choć dusza ludzka, jako nieśmiertelna forma i akt materialnego ciała, jest w antropologii św. Tomasza źródłem ludzkiej godności, to wciąż samodzielnie nie posiada statusu ontologicznego osoby ludzkiej.

Wspomniane przez św. Tomasza odwoływanie się do wyobrażeń ma szczególne znaczenie w kontekście ludzkiej tożsamości. Choć bowiem językowo odwołujemy się do pojęć ogólnych – i bez takiej obiektywizacji nie miałyby racji bytu żadna komunikacja – to jednak proces *rozumienia* poszczególnych pojęć jest ściśle zindywidualizowany. Każdy kompetentny użytkownik języka będzie w stanie zrozumieć pojęcia takie, jak „ojciec”, „pies”, „miasto” użyte w dowolnym sensownym zdaniu, ale na hasło „wyobraź sobie ojca/psa/miasto” każdy będzie odwoływał się do zupełnie innych elementów doświadczenia zmysłowego, które z kolei będą miały wpływ na ich rozumienie, a w efekcie na cały następujący po takim ćwiczeniu proces mentalny. Wszelkie doświadczenia zmysłowe

27 Por. A. Wielomski, *Historia filozofii*, s. 43–48.

28 Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 7, cz. II, q. 89, tłum. P. Belch OP, <https://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma7.htm> (28.02.2024).

29 P. Mrzyglód, *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2011) 18, s. 153–157.

mają bowiem bardzo określony kontekst, nie tylko środowiskowy, ale również biologiczny, w tym emocjonalny<sup>30</sup>.

To „ucieleśnione poznanie” stanowi podstawę dla koncepcji indywidualnej tożsamości i niepowtarzalności ludzkich osób. Rozważany przez nas hipotetyczny model A' nie musi być traktowany jako zamknięty zbiór wiedzy i przekonań A i może podlegać dalszemu uczeniu. Ale uczenie takie będzie się odbywało już poza kontekstem ciała A – zatem w takim scenariuszu będziemy mieli do czynienia z wyjściem poza tożsamość pierwotnego modelu. Innymi słowy wszystko to, co będzie reprezentował model A', mogłoby być reprezentowane przez całkowicie inny model, oparty na neuronalnej strukturze zupełnie innej osoby, ponieważ z konieczności proces uczenia musiałby być zobiektywizowany i odcieleśniony. Model A' nie zdobywałby już wiedzy jako kopia osoby A, ale jako „jakiś” – pozbawiony tożsamości – model.

## Wolna wola

W świetle tych przesłanek wszystkie wypowiedzi i ewentualne działania modelu A' byłyby zatem pochodną procesów mentalnych A, ale nie mogłyby być traktowane jako substytut wypowiedzi i działań A. Obserwacja ta ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla rozważanej przez nas kwestii możliwości swoistego „zmartwychwstania” dzięki sztucznej inteligencji, do czego sprowadza się koncepcja *mind uploading*. Człowiek, którego umysł zostałby przeniesiony w środowisko cyfrowe, nie zyskałby przez to „drugiego życia”, ponieważ pozbawiony zostałby wszystkich narzędzi umożliwiających mu aktywne rozumienie tego, co wokół niego się dzieje. Jego model mógłby na przykład udzielać sensownych wypowiedzi na temat zdarzeń, które miały miejsce już po jego śmierci, ale nie mamy podstaw, aby sądzić, że byłyby to wypowiedzi, których udzieliłby on sam. Byłby on ich autorem w takim samym stopniu, w jakim Tadeusz Miciński jest autorem cytowanego wiersza o wielkich modelach językowych, albo Claude Cahun jest autorem obrazów wygenerowanych przez popularny model Midjourney przy użyciu polecenia zawierającego frazę „by Claude Cahun”<sup>31</sup>.

---

30 Odkrycie wpływu czynników biologicznych, w tym właśnie emocji, na funkcjonowanie ludzkiego umysłu, rozwijane obecnie w nurcie kognitywistyki nazywanym „ucieleśnionym poznaniem” (*embodied cognition*), zawdzięczamy przede wszystkim pracom neurobiologa A. Damasio oraz językoznawców G. Lakoffa i M. Johnsona. Zob. A. Damasio, *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, New York 1994; G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago 1980; tychże, *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*, New York 1999. Przystępne wprowadzenie do koncepcji ucieleśnionego poznania można znaleźć również w książce B.K. Bergena, *Latające świnie. Jak umysł tworzy znaczenie*, tłum. Z. Lamża, Kraków 2018.

31 Przykład zaczerpnięty z rankingu najpopularniejszych stylów używanych przy generowaniu obrazów przez Midjourney przy użyciu biblioteki Midlibrary: <https://midlibrary.io/tops/most-collected-styles> (15.04.2024).



W ten sposób dotykamy zagadnienia głębszego, związanego z działaniami, jakie podejmowałyby hipotetyczna sztuczna inteligencja na poziomie ludzkim. W scenariuszach narodzin „superinteligencji”, to znaczy sztucznej ogólnej inteligencji, która dzięki nieograniczonym możliwościom uczenia staje się znacznie bardziej inteligentna od przeciętnego człowieka, i wskutek tego zaczyna zagrażać ludziom, SI ma możliwość podejmowania własnych decyzji co do celów, a już na pewno środków do ich realizacji. Obrazowy jest przykład „paperclip maximizer”, używany przez filozofa-transhumanistę Nicka Bostroma: nawet jeżeli zdefiniujemy superinteligencji bardzo wąski cel, na przykład produkcję spinaczy do papieru, może ona w toku jego realizacji zacząć pozyskiwać środki do produkcji w sposób, który będzie stał w sprzeczności z egzystencjalnym bezpieczeństwem ludzkości<sup>32</sup>. Przykład ten jest wewnętrznie sprzeczny, ponieważ z jednej strony jesteśmy w stanie zdefiniować superinteligencji cel – nie posiada ona zatem możliwości samodzielnego decydowania o tym, co będzie robiła – z drugiej strony zaś dopuszczamy możliwość, że może ona nie być zdeterminowana w jego realizacji.

Przykładu Bostroma można bronić jako użytej w celach retorycznych hiperboli, która ma za zadanie zwrócić uwagę na nieprzewidywalne skutki działania zaawansowanych technologii. To, że dana maszyna działa deterministycznie, nie oznacza, że jesteśmy w stanie w dowolnym momencie przewidzieć jej przyszłe położenie. Efekt działania zaawansowanego modelu algorytmicznego może być więc „zaskakujący” dla ludzkiego obserwatora; kwestia ta została zresztą omówiona już przez Alana Turinga<sup>33</sup>. Nie ma sprzeczności między determinizmem a nieprzewidywalnością, ponieważ oba elementy mieszczą się w ramach matematycznego opisu. Jednak ta kwestia dotyczy dokładnie każdej maszyny, włączając w to najbardziej proste. Fakt, że szlifierka kątowa jest w stanie odciąć mi palec, odbijając się w sposób nieprzewidywalny od powierzchni, na której pracuję, nie oznacza wszakże, że „zrealizowała cel”, który był sprzeczny z moim. Skoro nie przypisujemy takim maszynom intencji, to czemu inaczej mielibyśmy traktować zaawansowane modele algorytmiczne? Wymagałoby udowodnienia, że istnieje fundamentalna różnica pomiędzy maszynami liczącymi a innymi maszynami, umożliwiająca traktowanie tych pierwszych jako źródła działania w sensie ludzkim, albo też przyjęcia radykalnego stanowiska deterministycznego, odrzucającego jakiegokolwiek rozróżnienia w tym zakresie.

Nawet jeżeli chcielibyśmy zanegować istnienie wolnej woli u człowieka, opierając się na materialistycznych wersjach inkompatybilizmu i traktując poczucie wolności decyzji jako generowaną przez mózg iluzję<sup>34</sup>, nie uzasadnia to w żaden sposób możliwości

---

32 N. Bostrom, *Superinteligencja*, s. 162.

33 S. Delacroix, *Computing machinery, surprise and originality*, „Philosophy & Technology” 34 (2021), s. 1195–1211, <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00453-8> (28.02.2024).

34 Por. J. Bremer, *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2010, s. 37–40.



zaistnienia takiego – lub choćby zbliżonego – fenomenu w „umyśle” sztucznej inteligencji (ani w żadnym innym od ludzkiego). Patrząc na człowieka wyłącznie z perspektywy materializmu, zmuszeni jesteśmy powiązać istnienie fenomenu wolnej woli, czyli przede wszystkim poczucia sprawstwa, z uświadomionym pojęciem indywidualnej tożsamości – a to z kolei prowadzi nas nieuchronnie do kondycji człowieka jako istoty ucieleśnionej i biologicznej, ograniczonej czasowo i przestrzennie. Nie ma znaczenia, czy tożsamość i wolna wola są iluzjami, czy nie. Faktem jest natomiast, że wpływ na ludzkie postrzeganie świata, łączenie obserwowanych zdarzeń w łańcuchy przyczynowo-skutkowe, a więc nadawanie sensu rzeczywistości i własnym działaniom, ma bycie *tym konkretnym* organizmem, ograniczonym przestrzennie i czasowo, śmiertelnym i motywowanym biologicznymi popędami.

Ujmując wolną wolę wyłącznie fenomenalistycznie, możemy więc dostrzec, że jest ona – paradoksalnie – ściśle zależna od ludzkiej biologii. Jednak wychodząc poza fenomen, dostrzegamy wciąż tę samą zależność: chociaż tworzenie sensu odbywa się na podstawie danych zmysłowych, to ludzki umysł z łatwością poza nie wychodzi, organizując rzeczywistość wedle siebie tylko właściwych i niewystępujących w przyrodzie obrazów, w tym obrazu samego siebie. Tę zdolność możemy uznać za wyróżnik człowieczeństwa<sup>35</sup>. Dzięki tej zdolności ludzki umysł nie jest biernym rejestratorem zdarzeń, którym następnie przypisuje sens, ale aktywnym organizatorem poznania: to, na czym skupiamy uwagę w danym momencie, które fakty rejestrujemy i w jaki sposób je następnie interpretujemy, jest w dużej mierze kwestią wolnej decyzji poznawczej, opartej właśnie na zdolności tworzenia obrazów. Same zdolności obliczeniowe nie wyjaśniają potrzeby tworzenia obrazów i narracji sensotwórczych, niezależnie od tego, czy chodzi o sztukę naśladowczą, fikcję czy naukę. Tego typu aktywność ludzkiego umysłu jest fundamentalnie nieredukowalna do obliczeń<sup>36</sup>.

Skoro sztuczna inteligencja – niezależnie od tego, czy będzie to skonstruowany model wytrenowany na określonym zbiorze danych, czy też skan mózgu konkretnej osoby – ma być pozbawiona biologicznych „ograniczeń”, jakie właściwe są gatunkowi ludzkiemu, to nie ma podstaw do przypuszczenia, że będzie również dysponowała samoświadomością, a więc i poczuciem sprawstwa. Mogłaby więc wykonać każde dowolne zadanie – ale nie mogłaby *chcieć* go wykonać. Nie znosi to niebezpieczeństwa związanego z nieprzewidywalnością działania maszyn liczących. To, że nie przypiszemy im moralnej odpowiedzialności za działania, nie wyklucza tego, że mogą faktycznie dokonać szkód, które nie będą intencją ich projektantów. Ale brak wolnej woli nie jest tutaj wyłącznie problemem etycznym, ponieważ zasadniczo wpływa na epistemologię: bez tej właściwości sztuczna inteligencja nie będzie w stanie wejść na poziom rzeczywistości ludzki.

---

35 H. Jonas, *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, New York 1966, s. 185–186; tenże, *Homo pictor and the differentia of man*, „Social Research” 29 (1962) 2, s. 201–220.

36 Por. R. Penrose, *Emperor's new mind: Concerning computers, minds, and the laws of physics*, Oxford 1989.

## Podsumowanie

Rozważania dotyczące tożsamości i wolnej woli prowadzą do wniosku, że idea *mind uploading* nie ma szansy na realizację, przynajmniej w obecnym paradygmacie i przy obecnym stanie wiedzy. Dotyczy to jednak nie tylko samego kopiowania ludzkiego umysłu do postaci cyfrowej, ale rzutuje na całość założeń dalszego rozwoju SI i ewentualnych zagrożeń z tym związanych. Nie można wykluczyć, że powstanie „sztuczna inteligencja na poziomie ludzkim”, jeżeli będziemy ją definiować na podstawie kryteriów określonych w popularnych testach funkcjonalistycznych. Nie ma jednak żadnych podstaw do przypuszczeń, że kiedykolwiek – niezależnie od skomplikowania modeli – będzie ona zdolna do rzeczywiście ludzkiego działania.

## Bibliografia

- Bergen B.K., *Latające świnie. Jak umysł tworzy znaczenie*, tłum. Z. Lamża, Kraków 2018.
- Berkeley I.S.N., *The curious case of connectionism*, „Open Philosophy” 2 (2019), s. 190–205.
- Bostrom N., *The future of human evolution*, [w:] *Death and anti-death: Two hundred years after Kant, fifty years after Turing*, red. C. Tandy, Ann Arbor 2004.
- Bostrom N., *Superinteligencja: scenariusze, strategie, zagrożenia*, tłum. D. Konowrocka-Sawa, Warszawa 2016.
- Bremer J., *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010.
- Bremer J., *Czy wolna wola jest wolna? Kompatybilizm na tle badań interdyscyplinarnych*, Kraków 2010.
- Bremer J., Flasiński M., *The Turing Test, or a misuse of language when ascribing mental qualities to machines*, „Forum Philosophicum” 27 (2022) 1, s. 6–25, <https://doi.org/10.35765/forphil.2022.2701.01>.
- Bubeck S. i in., *Sparks of Artificial General Intelligence: Early experiments with GPT-4*, Microsoft Research, <https://arxiv.org/abs/2303.12712>.
- Carballo R., *Using A.I. to talk to the dead*, „New York Times” 11.12.2023, <https://www.nytimes.com/2023/12/11/technology/ai-chatbots-dead-relatives.html>.
- Cave S., *AI: Artificial Immortality and narratives of mind uploading*, [w:] *AI Narratives: A history of imaginative thinking about intelligent machines*, red. S. Cave, K. Dihal, S. Dillon, Oxford 2020, s. 309–332.
- Damasio A., *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, New York 1994.
- Delacroix S., *Computing machinery, surprise and originality*, „Philosophy & Technology” 34 (2021), s. 1195–1211, <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00453-8>.
- Garbowski M., *Transhumanizm. Geneza – założenia – krytyka*, „Ethos” 28 (2015) 3, s. 23–41.
- Godin Ch., *Koniec ludzkości*, tłum. Z. Pająk, Kraków 2004.
- Gray J., *The soul of the marionette: A short inquiry into human freedom*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2016.
- Hauskeller M., *My brain, my mind, and I. Some philosophical assumptions of mind-uploading*, „International Journal of Machine Consciousness” 4 (2012) 1, s. 187–200.
- Herzfeld N., *The artifice of intelligence: Divine and human relationships in a robotic age*, Minneapolis 2023.
- Huxley J., *Transhumanizm*, tłum. M. Soniewicka, „Ethics in Progress” 6 (2015) 1, s. 17–22.
- Jonas H., *Homo pictor and the differentia of man*, „Social Research” 29 (1962) 2, s. 201–220.

- Jonas H., *The phenomenon of life. Toward a philosophical biology*, New York 1966.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Kurzweil R., *Singularity is near*, New York 2005.
- Laakasuo M. i in., *Would you exchange your soul for immortality?– existential meaning and afterlife beliefs predict mind upload approval*, „Frontiers in Psychology” 14 (2023), <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1254846> (2.03.2024).
- Lakoff G., Johnson M., *Metaphors we live by*, Chicago 1980.
- Lakoff G., Johnson M., *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*, New York 1999.
- Mrzygłód P., *Filozoficzne rozumienie śmierci oraz jej interpretacja w świetle antropologii św. Tomasza z Akwinu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 1 (2011) 18, s. 141–164.
- McCarthy J., *Ascribing mental qualities to machines*, [w:] *Philosophical perspectives in artificial intelligence*, red. M. Ringle, London 1979.
- Noble D., *Religia techniki. Boskość człowieka i duch wynalazczości*, tłum. K. Kornas, Kraków 2017.
- Pinker S., *Jak działa umysł*, tłum. M. Koraszewska, Poznań 2022.
- Płoszczyńiec A., *Transhumanizm jako gnoza. Refleksja analityczno-historyczna*, „Argument” 13 (2023) 1, s. 43–58.
- Rudolph K., *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2011.
- Sroczyński O., *Bajki o świadomości robotów*, „Wprost” 28 (2022), s. 202–219.
- Sroczyński O., *Teologiczny sens mitów o sztucznej inteligencji*, „Kieleckie Studia Teologiczne” 22 (2023), s. 113–127.
- Świderkówna A., *Nie tylko o Biblii*, Warszawa 2005.
- Wang X., *AI output: A human condition that should not be protected now, or maybe ever*, „Chicago-Kent Journal of Intellectual Property” 20 (2021) 136, <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/ckjip/vol20/iss1/7> (3.02.2024).
- Wielomski A., *Historia filozofii w ujęciu Erica Voegelina*, „Kwartalnik Historii Nauki i Techniki” 44 (1999) 1, s. 33–63.

#### CYTOWANIE

O. Sroczyński, *Zmartwychwstanie przez technikę. Problem tożsamości sztucznej inteligencji w koncepcji transferu umysłu*, Studia Paradyskie 34 (2024), s. 301–315, DOI: 10.18276/sp.2024.34-18.



## Irene Strazzeri

Università degli Studi del Salento

irene.strazzeri@unisalento.it

ORCID: 0000-0003-1337-2017

# Compresenze: donne e religioni a sud

## Współistnienie: kobiety i religie na południu

### STRESZCZENIE

Przeciążenie tożsamością religijną zazwyczaj współgra z przeciążeniem tożsamością kulturową i płcią. Tożsamość religijna przestaje być różnicą, dzięki której jednostki mogą nadal istnieć w równych relacjach. Płeć ujawnia, jak druga strona medalu, wszystkie problemy i konflikty zakorzenione w różnych sferach kulturowych, religijnych, społecznych i politycznych. Studia i badania, edukacja i przyjęcie krytycznej postawy mogą obalić ten system, niezależnie od jego położenia geograficznego i społecznego.

### SŁOWA KLUCZOWE

podejrzliwość, niewidzialność, tożsamość kobiet, granice, władza

## Coexistence: women and religions in the south

### ABSTRACT

Religious identity overload usually interacts with cultural identity and gender overload. Religious identity ceases to be the difference through which single persons can continue to exist in equal relationship. Gender identity reveals, on the contrary, all the problems and conflicts rooted in the respective cultural, religious, social and political spheres. Study and research, training and the assumption of a critical attitude would turn this system upside down, whatever the geographical and social place in which it is located.

### KEYWORDS

Suspect, Invisibility, Women's Identity, Frontier, Authority

## 1. Il sud: come metafora sospetta<sup>1</sup>

Il sud, prima ancora di essere una regione, è una metafora spaziale dotata di enorme potere e per nulla innocente. In geografia, e non solo, ai poli contrapposti nord-sud, attribuiamo un determinato significato e valore. Il sud attribuisce significato e (dis)valore a diversi aspetti della realtà, ivi compreso quello morale. Secondo questa spazializzazione metaforica che organizza la nostra percezione e la nostra esperienza, il nord è sopra, è migliore. E il sud è sotto, ed è peggiore. Il progresso e lo sviluppo sono al nord, mentre il sottosviluppo è al sud. Trasferita dal piano geografico a quello politico la metafora nord-sud sopra-sotto si applica al nostro sistema di classificazione dei generi: le donne e il femminile sono il sud, mentre i maschi e il maschile sono il nord. Il nostro immaginario collettivo colloca le donne al sud del sud. Se continuassimo ad aggregare dimensioni alla piramide di oppressioni, smetteremmo di essere visibili.

Non possiamo fare a meno di pensare attraverso metafore, però possiamo modificarne la cornice o cambiare le metafore. Mi piacerebbe, pertanto, provare a cambiare la cornice intellettuale della metafora del sud. Con ciò è indispensabile mettere in questione il nostro modo di utilizzare la polarità nord-sud, chiedendoci in quale misura essa serva al sistema di dominazione, giacché le religioni sono inquadrate in questo sistema e lo assecondano. All'interno delle religioni le donne e gli uomini sono valutati mediante l'associazione al concetto di nord-sud, che appare del tutto naturale per il forte impatto che hanno queste metafore quotidiane.

In Europa il sud si è esteso. Nella nostra mente, non associamo forse le donne dell'est alla metafora del sud? Non vi sono forse all'interno delle nostre nazioni, città e quartieri, un nord e un sud sociale, umano, etico, etnico, religioso? Dobbiamo, insomma, necessariamente partire da una riflessione sulle connotazioni patriarcali che hanno mantenuto in vita la polarità gerarchizzata. Nel contesto della globalizzazione, parlare in termini di nord-sud significa, infatti, rafforzare inconsapevolmente la gerarchizzazione.

Lo stereotipo della donna del sud, derivante dall'uso della metafora, rende invisibili le donne concrete. Per esempio, la politica degli aiuti economici alle donne del sud non è interessata alla loro formazione critica nell'ambito delle religioni. Gli aiuti sono destinati a progetti di sviluppo riguardanti povertà e violenza, non a risolverne le cause, né al ruolo che giocano le religioni nel loro mantenimento. Non sostengono progetti di formazione e ricerca, propri della critica femminista di genere. Le attuali politiche di sviluppo non hanno interesse a intaccare le fondamenta della struttura e le donne, aiutate dal metaforico nord, continuano ad essere considerate il sud del sud. Ma non inganniamoci, perché le donne del nord rappresentano anch'esse il sud nelle loro politiche, paesi, società e religioni. Molte delle donne del sud prese in considerazione fingono di essere nord, contribuendo all'ideologia dominante e alla struttura patriarcale.

---

<sup>1</sup> F. Cassano, *Tre modi di vedere il Sud*, Bologna 2009.



Lo studio e la ricerca, la formazione e l'assunzione di un atteggiamento critico metterebbero a soqquadro questo sistema, qualunque sia il luogo geografico e sociale in cui è insediato. Spesso, ad esempio, anche nel nord Europa, non appena manchino i soldi, si tagliano i fondi destinati alla formazione religiosa e teologica delle donne. Sarebbero, insomma, preferibili metafore diverse da quella del sud: come la frontiera e la rete. È opportuno, infatti, spezzare le barriere geografiche e mentali che situano alcune donne al nord, rendendo invisibile tutto ciò che di sud c'è in loro, e altre al sud, rendendo invisibile e subordinato tutto il nord in loro presente. Il ricorso a metafore diverse potrebbe essere una buona strategia per opporre resistenza all'utilizzo di un sistema che reca tanto danno alle donne.

## 2. Visibilità religiosa e identità delle donne

### 2.1. Visibilità invisibile<sup>2</sup>

Il punto di partenza è la constatazione dell'universale sistema di dominazione maschile-femminile che fa sedimentare nelle donne il concetto di alterità e di differenza. In tutte le culture e in tutte le religioni le donne continuano ad accumulare le differenze espresse in un sovraccarico di identità. Le somiglianze della sottomissione che ne derivano sono molto sospette.

Nell'abbigliamento si assomigliano molto il puritanesimo vittoriano, la morale repressiva cattolica che traspare nell'abito delle religiose, la chilaba mussulmana e il sari indù; nella separazione religiosa dello spazio ci sono grandi somiglianze tra i templi antichi greco-romani delle divinità femminili, la separazione tra uomini e donne praticata nelle sinagoghe, nelle moschee e, fino a qualche decennio fa, nelle chiese cristiane; in tutte le religioni c'è una élite maschile che domina, presiede il culto, interpreta ufficialmente i testi sacri e impone le norme. Occorre chiedersi che cosa succeda alle donne in conflitto con la loro religione e, soprattutto, cosa succeda alle religioni quando le loro donne si sentano a disagio.

Solitamente il sovraccarico di identità religiosa interagisce con il sovraccarico di identità culturale e con quello di genere. L'identità finisce di essere la differenza grazie alla quale i singoli individui possono continuare ad esistere in una relazione di uguaglianza paritaria. L'identità di genere rivela, come il rovescio di una medaglia, tutti i problemi e i conflitti radicati nei rispettivi ambiti culturali, religiosi, sociali e politici. Le donne finiscono per essere il genere diverso, la cultura diversa, la religione diversa, in un linguaggio equivoco che vede questa differenza – colta acriticamente e non contestualizzata – come la genuinità e la pienezza dei valori da preservare, proteggere,

2 A. Honneth, *Invisibility: On the epistemology of recognition*, "Aristotelian Society Supplementary Volume" 75 (2001) 1, pp. 111–126.

rispettare e riconoscere. Il genere appare come un contenitore sacro e inviolabile dalla cultura e dalla religione. Per questo motivo sono le donne che, individualmente e collettivamente, meglio avvertono i problemi di identità insiti nelle religioni e nelle culture. Uno dei sintomi si manifesta nel paradosso della invisibilità visibile. Il femminile, che ipoteticamente ci identifica, si trasforma nel contenitore che preserva “incontaminato” il meglio della religione e della cultura. Esse vengono reintrodotte in un ghetto, che ne ostacola l’uscita in un mondo in evoluzione. Tutto ciò che potrebbe rompere questi equilibri viene percepito dal “kyriarcato” (gerarchia maschile) di ogni cultura e religione come un attentato alla propria identità. È indubbio che si tratta di un discorso essenzialista, aprioristico, acritico, atemporale sulla differenza.

Il paradosso dell’invisibilità visibile significa che, quanto più visibile si fa il sovraccarico di identità, più le donne diventano invisibili. Spesso le donne sono visibili nelle religioni come il gruppo delle identiche e intercambiabili. Cristiane, ebreo e mussulmane protestano per essere trattate in questo modo dalla società e dai media. C’è un vivo interesse strutturale alla loro visibilità collettiva e nessun interesse alle caratteristiche proprie di questa visibilità. Le donne del centro e nord Europa hanno duramente combattuto per il riconoscimento della loro individualità, nonostante le conquiste non siano riuscite a cambiare la struttura del sistema. Il riflusso verso un determinato orientamento femminista che, convenzionalmente chiamiamo della differenza, può essere un sintomo di stanchezza e del logorio prodotto dalla lotta di un gruppo che sarà sempre minoritario. Il sistema ha atteso questo momento per recuperare l’equilibrio perso. È possibile che molte donne stiano vivendo la situazione tesa e di frontiera, che richiede di non cedere il terreno conquistato e di avanzare sul campo minato delle relazioni e dei vincoli. In altri paesi non hanno ottenuto sufficiente individualità e seguito, stante il freno posto alle avances femministe di taglio strutturale e politico.

Ciò che si reprime con la violenza simbolica dell’invisibilità visibile non è il carattere eccezionale di alcune, ma l’esistenza normale della stragrande maggioranza. Se si reprime la condizione individuale delle donne è perché di fatto la loro esistenza visibile viene percepita dal sistema come una reale minaccia. Però non basta conoscere ciò che è ovvio. La vera realizzazione delle donne ha luogo nella libertà delle loro menti e dei loro pensieri. Questa liberazione, la più minacciosa, le rende visibili come individui unici e originali e non consente il controllo dall’esterno, ciò che ha permesso al patriarcato di camminare due passi avanti rispetto alle donne e ai loro progetti.

Ha colpito il bersaglio chi ha detto che non è la religione l’oppio dei popoli, bensì il genere<sup>3</sup> (gender) che si nasconde in essa, la violenza simbolica della dominazione maschile<sup>4</sup> che attraversa le religioni ed è destinata a proiettarsi in un dio considerato maschile.

---

3 J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Bari–Roma 2013.

4 P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano 2004.

Il femminismo critico vuole liberare le religioni da questa violenza simbolica di genere affinché non si trasformi nell'oppio dei popoli. A mio modo di vedere, il problema non consiste nel verificare se le religioni sono salvabili, ma se siamo capaci di comprenderle e situarle come il prodotto storico quali esse sono.

Se le consideriamo non salvabili, le trattiamo come prodotti estranei a noi e alla nostra storia, come se tutto ciò che siamo riuscite a essere non avesse a che fare con il nostro apporto reale. Se le consideriamo non salvabili e imm modificabili, le essenzializziamo e confermiamo l'idea che siamo noi ad avere dei problemi.

## 2.2. I meccanismi che rendono invisibili

Il conservatorismo delle istituzioni religiose è proteso a renderci invisibili e a neutralizzare le possibili vittorie femministe utilizzando l'argomento essenzialista di genere che, giocando con l'esaltazione del femminile, nasconde inferiorizzazione e ci rende invisibili. Tutte le donne devono essere femminili, in un corpo sociale compatto, sovraccaricato di valori e di funzioni a-temporali. Così sono state prestabilite da Yahveh, da Dio e da Allah. Questa argomentazione, nel tempo, si è trasformata in un nuovo elemento di controllo e di sottomissione, perché gioca con l'equazione identità-obbedienza (sottomissione) che, nel corso della storia, ha dato ottimi risultati contro le donne.

I meccanismi comuni di sottomissione identitaria, messi in atto dalle religioni, continuano ad intrecciarsi con la cultura, la razza, i valori, la terra, la politica, la forza della morale, le tradizioni e la loro importanza, le radici, in una parola con tutti quei meccanismi oppressivi che rafforzano il sovraccarico delle donne. Mi limito a citare: a) il controllo mediante l'istituzione eterosessuale della famiglia e la maternità; cioè l'infrastruttura corporale individuale che permette la trasmissione del cognome (la discendenza), dell'eredità (la patria, la terra, l'onore) e del potere, della classe o nobiltà maschile; b) il controllo del corpo collettivo, correlato a quello individuale, nel quadro della sovrapposizione interessata di femmina, femminile e madre, una dicotomia estranea alla nostra esperienza nella sua esclusione alternativa: o siamo femminili o siamo maschili. In cambio possiamo rifiutarci di essere femminili o maschili e affermare che siamo femminili e maschili. La negazione e l'affermazione insieme sono la protesta al presupposto ipotetico, anteriore e prestabilito, permanente e presumibilmente naturale che nasconde la realtà storica.

Molte donne appartenenti alle tre religioni e culture citate hanno acquisito visibilità mediante il recupero della memoria, ossia attraverso l'esegesi dei testi sacri e la ricostruzione critica della storia. Per effettuare entrambe è possibile sfruttare ogni risorsa che operi delle trasformazioni a medio termine, come la rottura dell'equivalenza donna-femminile, una volta debellato il binomio donna-madre. Una seconda risorsa ha a che fare con lo sforzo d'individuazione e con la coscienza di cittadinanza.

Sommare nomi e particolarità, resistendo alla tentazione di cedere di fronte all'accusa di individualismo e di anacronismo rispetto alla rivendicazione della cittadinanza. Le religioni stabiliscono teoricamente il valore dell'individuo riconoscendo l'importanza di ogni soggetto nella costruzione sociale e politica. Ciononostante, in pratica prevale la discriminazione di genere.

Le strategie più efficaci provengono dalla resistenza cosciente, libera e attiva – considerato che viviamo momenti di forte involuzione sociale, politica e religiosa – e dal progredire in formazione e acquisizione di potere per mezzo della parola e del pensiero, cioè di potere degli argomenti e dei fatti compiuti.

È lecito scommettere ancora sul potere e sulla forza delle idee? Gli esseri umani pensano, ma le correnti alternative di pensiero continuano ad essere considerate pericolose. Perciò non si dovrebbe mai smettere di domandare: dove sono le teologhe in Europa? Dove si scommette davvero su di loro? Dove vengono divulgate e studiate le loro opere? Dove si prendono in considerazione i loro contributi in teologia? Dove vengono loro attribuite le prestigiose cattedre accademiche, dove i dibattiti?

### 3. Convivenza di culture e religioni nella prospettiva femminista

Molte studiose di questi processi non sono disposte ad accettare qualsiasi tipo di convivenza<sup>5</sup>. Non sono disposte a difendere i valori vincolanti che gli uomini – per sentirsi tali – sacrificano o mettono in pericolo, come se fosse la cosa più naturale. Non desiderano alcuna convivenza imposta in virtù di supposti valori femminili costruiti dal patriarcato e storicamente assegnati dallo stesso. Non possono accettare una convivenza ipotizzata come naturale, che eluda i conflitti e sacrifici valori come l'autonomia, il potere e la libertà di ciascuna donna.

Le istituzioni religiose hanno sostenuto con argomentazioni dottrinali e ideologiche queste ipotesi, fino al punto di punire duramente l'insorgenza di conflitti, specialmente se sono conflitti di potere. Mediante norme morali etero-assegnate e attraverso meccanismi psicologici, finalizzati a controllare il dissenso femminile, emarginando e demonizzando quelle donne, che osavano esprimere il loro desiderio di mettere in luce i problemi di convivenza.

I testi sacri contengono numerosi esempi: donne come Sara e Agar colpevolizzate nella narrazione per avere prodotto una divisione interna al clan. Il sottacere le dispute per il potere tra Maria Maddalena e Pietro o tra Gezabele, chiamata falsa profetessa, e l'autoproclamatosi vero profeta Giovanni nell'Apocalisse. La dubbia funzione che ha avuto la frase di santa Teresa «alla fine muoio figlia della chiesa» durante il processo

---

5 *Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, a c. di V. CesareoMilano 2004.

di canonizzazione: la necessità di addomesticare una figura che non ha eluso i conflitti nelle istituzioni religiose, non ha nascosto il suo effettivo potere e ha esercitato la sua autonomia in modo intelligente e astuto. Aixa<sup>6</sup>, moglie del Profeta, che alla morte di lui – a 18 anni – ha guidato l'esercito contro Ali Abu Talib, fu considerata eccezionale e la sua azione fu in buona parte squalificata dall'Islam per il timore che le donne potessero imitarla.

Sara e Agar hanno avuto la temerarietà di oltrepassare la linea di confine del patriarcato. Gezabele è stata collocata al di là del confine, una volta tracciata la linea tra ortodossia ed eterodossia. Teresa ha vissuto nella zona pericolosa di frontiera di una spiritualità extra-canonica. La mussulmana Aixa è stata defraudata delle sue gesta da quella che è stata chiamata la Battaglia del cammello per evitare di associarla a una donna.

La frontiera abbraccia due campi semantici dai quali scaturiscono importanti conseguenze pratiche, sociali, politiche, culturali e religiose. L'uno ha a che fare con il limite, la separazione e la delimitazione, l'altro con l'unione, la connessione e la relazione.

### 3.1. La frontiera secondo il kyriarcato

Il sistema kyriarcale di dominio-sottomissione ha utilizzato la frontiera a suo favore. Tutto ciò che è relativo a limiti e delimitazione è stato assegnato ai maschi e al maschile, estendendolo a sfere importanti come la conquista e l'espansione territoriale, l'area religiosa e quella morale, il diritto e la scienza. L'ambito connettivo e relazionale, di fatto privato di autorità benché gli si riconosca valore a livello di principi, è stato assegnato alle donne e al femminile. Così si è creato un equilibrio fittizio sostenuto e rafforzato dalle religioni e, in esse, dai ruoli attribuiti a ciascun genere, tra il potere limitante e separante della frontiera e la capacità relazionale che risolve tutti i suoi conflitti e problemi. Il kyriarcato ha bisogno della metafora concettuale della frontiera per funzioni di controllo. Esso ha interesse a identificare limitazione e delimitazione. Delimitare è distinguere e ciò è necessario per conoscere. Il limite è vincolato alla volontà. Entrambe le operazioni sono molto importanti per il potere di definire la realtà. Il fatto che il kyriarcato abbia assegnato queste funzioni agli uomini ha avuto un forte impatto a tutti i livelli.

Le istituzioni religiose hanno utilizzato la frontiera per imporre dei limiti, ricorrendo alla natura e al disegno di Dio. Frontiere che colpiscono la mente, il corpo, la sessualità e le relazioni ma anche lo spazio fisico e sociale nelle diverse scale gerarchiche. A questi usi di separazione possiamo aggiungere altri usi fusionali altrettanto di comodo, come succede nelle teocrazie politiche. La storia ci dice che per le donne è buona quella frontiera che delimita e distingue l'ambito secolare da quello religioso nel sistema sociopolitico.

---

6 M. Navarro Puerto, *Mujeres escriben Teología*, Pamblona 1993.

Io propongo la frontiera come luogo privilegiato di connessioni per la convivenza interculturale e religiosa delle donne. La delimitazione non ha ragione di essere intesa come imposizione di limiti. E questi non hanno motivo di essere permanentemente associati all'invasione. Le relazioni non si devono asservire alla funzione assegnata dal kyriarcato<sup>7</sup>. Desidero enfatizzare l'elemento delimitante della frontiera. L'enfasi sull'intuizione femminile ha sottovalutato la capacità delimitante del suo giudizio. Attraverso di essa le donne esercitano la capacità critica di distinguere, tracciare confini e linee che prendono la forma di consistenti figure. Ciò non è tanto evidente perché le donne continuano ad essere quelle non delimitate, sospettate di non saper distinguere, separare, porre limiti e prendere decisioni.

Le istituzioni religiose sono state particolarmente dure con le donne da questo punto di vista. L'assegnazione relazionale di ciò che è di frontiera ha reso difficile la separazione senza sentimenti di colpa, apparire, essere riconosciute nell'uguaglianza permette di essere differenti. La versione più ricorrente nei discorsi ufficiali religiosi si riferisce alle funzioni complementari dei generi. Tuttavia le donne sono capaci di assumere il potere e il rischio di porre limiti e di distinguere; esse possono stabilire delle reti senza avvertire l'alterità come una minaccia, di qui l'apertura delle religioni alle correnti comunitariste (che si oppongono alla linea più individuale), essenzialiste (che sostengono identità di genere con ruoli prefissati e immutabili) e culturaliste (quelle in cui il rispetto per le differenze culturali conduce al relativismo di "l'uno vale l'altro" per il fatto di essere diverso) del discorso della differenza.

La convivenza delle religioni richiede la cornice della rete per ciò che concerne il potere di appartenenza. La cornice concettuale della rete permette, infatti, di inserire queste dimensioni in un ambiente connotato da nodi o vincoli, conservando però la vigilanza critica: anche la rete potrebbe essere interpretata ambigualmente, se le donne ne parlano in modo diverso rispetto agli uomini che si riferiscono ad essa. Un pericolo simile consiste nell'associazione tra la rete e ciò che accomuna. Si ipotizza che, se si vuole costituire una rete, ciò abbia motivo nel desiderio di enfatizzare ciò che accomuna.

Le donne appartenenti alle differenti religioni non si aspettano né desiderano, invece, qualcosa di comune, previo e immutabile, su cui annodare le proprie connessioni. Ciò che le accomuna, in un certo senso, le precede, nel presente e nel futuro immediato. Non è qualcosa di definitivo o di previo, ma piuttosto una realtà solamente tracciata, sempre rivedibile e da ricostruire.

È necessario, insomma, smascherare la comunanza prestabilita, dipendente da una supposta natura o volontà divina immutabile, a-temporale e a-storica. La cornice della rete permette di recuperare anche la frontiera come luogo dove creare ciò che si vuole condividere. La rete è una trama orizzontale di linee costituite da un'infinità di punti

---

7 A. Valerio, *Il potere delle donne nella Chiesa: Giuditta, Chiara e le altre*, Bari-Roma 2016.



di contatto, non in senso lato ma in senso profondo, analogamente al modello dell'informatica. A partire dalla frontiera di ogni punto di unione, la proposta di convivenza tra culture e religioni non intende tanto creare una comunanza, nel senso di una realtà che si può sacralizzare, quanto mantenere aperte le possibilità date dai punti di connessione. In questa rete la teologia, che si occupa dei contenuti, potrebbe essere un buon strumento per cercare i contorni culturali concreti.

Il concetto di frontiera indica anche lo spazio di confine, quella terra di nessuno che nella storia e nelle culture ha svolto interessanti funzioni pratiche: area di sosta e di riposo, di rifugio e protezione. Rivendico le religioni per le donne nel loro significato di frontiera nel nostro mondo e nella nostra realtà. Non sempre queste funzioni hanno trasformato la vita delle donne, però hanno svolto un ruolo importante di sopravvivenza e di resistenza. A mala pena le donne hanno potuto sfuggire alle presunte funzioni procreative, alla famiglia e all'identità delle culture e dei popoli. E questo significato di frontiera è rivendicabile insieme ad altri per la sua funzione di resistenza. Benché possa sembrare paradossale, ne abbiamo bisogno qualche volta se possiamo sceglierla liberamente per riprenderci, come luogo di solitudine e di invisibilità. All'interno delle religioni esistono sempre degli spazi che svolgono, di fatto o potenzialmente, questa funzione. La frontiera è limite e soglia. Uno spazio creativo e generatore di denuncia. Luogo profetico che evoca, convoca e provoca. Rafforza, così, la sua natura marginale per la spiritualità della resistenza. La teologia femminista, a mio modo di vedere, compie le funzioni proprie della frontiera come terra di nessuno ad limina. Possiamo indicarne alcune:

- è terra di nessuno all'interno delle religioni, area pericolosa perseguita, ignorata, resa invisibile e colpevolizzata; luogo critico e scomodo che crea scompiglio, strumento posto al limite, politicamente scorretto per le teologie, le religioni, le società e la politica, per questo lontano dall'istituzionalizzarsi, destinato a emigrare nei luoghi di incrocio, dell'interdisciplinarietà, interreligiosi;
- è, tuttavia, spazio di libertà, luogo dove si entra e si esce da un sistema con il quale non siamo d'accordo, luogo vulnerabile a mala pena rispettato; zona liminale, di transizione e intersezione, una linea di confine che scorre e si sposta, mai definita del tutto e per sempre. Zona di dialogo e di convivenza, poco incline alla manipolazione.

#### **4. Potere per essere visibili e autorità per convivere**

Da quanto precede si deduce che le donne nelle religioni non significano un qualunque tipo di visibilità né qualunque forma di convivenza, a qualsiasi prezzo. La visibilità deve essere intrinsecamente connessa con il potere e la convivenza con l'autorità. Per questo motivo sono stati trattati insieme.

La storia delle religioni insegna che la convivenza delle donne può essere un inferno, se ogni persona non si trova al proprio posto, se ognuna non si sente riconosciuta e non riesce a conseguire un sufficiente equilibrio di potere. La rete dentro la quale le frontiere sono capacità delimitante, capacità di definire e trasformare la realtà, specialmente le istituzioni, richiede l'assunzione di potere da parte delle donne. Il potere e l'autorità, a loro volta, richiedono di essere riconosciuti, un bene di cui le donne godono appena. Hanno ragione quelle che dicono di non avere più bisogno di potere né di riconoscimento perché, se qualcosa è di troppo per noi donne, questo è il riconoscimento di genere, l'invisibilità visibile. Il sistema di dominio-sottomissione e in particolare le sue istituzioni religiose si sono ferocemente impegnati per il riconoscimento di genere, il permesso di sfruttare il potere di essere donne e femminili e l'autorità di appartenere a un genere, che si suppone preservato dalle piaghe del patriarcato. Sento molto di dovere dissentire. Fintantoché il femminile non può essere scelto non sarà patrimonio dell'umanità.

Il potere di condividere le culture richiede che le donne si sentano proprietarie della cultura, che abbiano la generosità di offrirla e il coraggio di sottoporla a confronto in un clima frontaliero di dialogo e di scambi reciproci e paritari. Richiede il potere di e per dividerla, cioè di essere soggetti-e delle nostre culture e religioni, riconosciute come tali e capaci di assumere i rischi dell'acculturazione, avvicinando la nostra cultura alle frontiere dove sentirsi libere, discutere, pattuire, distinguere, delimitare e porre limiti, negoziare, cedere e accettare. Rimane ancora molto cammino da fare.

Nelle istituzioni religiose le donne incontrano serie difficoltà. I beni non sono distribuiti con equità. Il potere ricade su élite per nulla interessate all'assunzione del potere da parte delle donne. Sono deficitarie a livello di strumenti che portano al potere: qualificazione, formazione, parola, forum di discussione, riconoscimento, etc.

Si genera così un circolo vizioso perché assenza di potere è assenza di mezzi e senza mezzi non si può acquisire potere. Per uscire da questa trappola, spesso si ricorre all'autorità pretendendo di separarla dal potere, ma in questo modo si ottiene soltanto il risultato di reinserirla nei principi dualisti del patriarcato. Invece di opporsi, potere e autorità dovrebbero riunirsi. Le donne hanno bisogno sia del potere che dell'autorità<sup>8</sup>. Il potere senza autorità può degenerare in imposizione e dominio oppressivo e l'autorità senza potere sarebbe un inganno. Occorre ricordare che non esistono aree a-patriarcali e nemmeno ambiti a-temporali o a-storici. Eppure, possono certamente sorgere delle zone frontaliere contro-patriarcali.

Nella tradizione cattolica, e secondo i vangeli, il potere è nella fede. Certamente non in una qualsiasi forma di fede, perché per determinate forme di fede le donne sono ancora invisibili e sottomesse. Si tratta di una fede libera e lucida, critica e portatrice di energia e capacità di lottare, che chiede di essere condivisa, continuamente alimentata e sottoposta a revisione. La fede è fonte di potere e questo è tanto più vero se suscita

---

8 L. Muraro, *Autorità*, Torino 2012.

riconoscimento e autorità. Perciò, un secondo luogo di potere, se possiamo chiamarlo così, è il riconoscimento che implica fiducia, critica e generosità. Il riconoscimento, materia irrisolta in molti dibattiti teorici, si situa a livello della persona, delle sue competenze e valori, delle sue conquiste o del suo percorso personale. In definitiva al livello dell'affermazione per mezzo della quale rende visibile chi si riconosce. Probabilmente nelle religioni le donne non sono visibili per assenza di riconoscimento, che ha molta attinenza con la dignità.

## Conclusione

Alla fine di questa riflessione, posso concludere sintetizzando alcuni punti. Rispetto alla metafora nord-sud, secondo la quale nord è sopra, sopra è di più, di più è migliore e importante, importante è visibile, visibile è maschile, mentre sud è sotto, sotto è meno, meno è peggiore e irrilevante, irrilevante è invisibile, invisibile è femminile: le donne europee possono reagire con strategie di resistenza<sup>9</sup>, distruttive e creative. Possono cambiare la cornice di queste metafore, sovvertirle, beffarsi di esse, sostituirle con altre, prenderne criticamente le distanze, rivelando la loro capacità di fare da puntello al kyriarcato.

Rispetto al sovraccarico di identità che le donne sopportano nelle nostre culture e religioni, inoltre, esse possono sviluppare strategie mediante le quali siano ridistribuite le responsabilità.

Rispetto all'invisibilità visibile delle politiche della differenza, incoraggiate dalle rispettive culture e religioni, le donne europee possono smascherare le strategie occulte, che le rendono invisibili opponendo delle contro-strategie di visibilità, quali l'individuazione e la creazione di gruppi strategici.

I gruppi strategici potrebbero privilegiare la creazione di correnti di pensiero alternative e di teologie femministe, che si possano divulgare allo scopo di avvicinare il maggior numero possibile di donne credenti agli ambiti civili e pubblici, interdisciplinari e interreligiosi. La cornice significativa nella quale possiamo collocarci all'interno delle fedi religiose è quella della rete. Entro questa cornice si possono dispiegare diverse possibilità, offerte dalla metafora della frontiera, intesa come capacità di delimitare, potere di stabilire dei limiti, ambito di libertà, luogo di contatti, di negoziazione e di patti, dove distinguersi e recuperare forme e significato, dove riuscire ad assumere potere, dove cambiare la struttura del sistema sociale, politico, economico e religioso. Nella frontiera e nella cornice della rete, le donne possono proseguire, tra l'altro, la creazione e divulgazione della teologia femminista mediante collaborazioni e progetti di lavoro congiunto, che contribuiscano a creare un'Europa caratterizzata dalla convivenza pacifica e creativa, interculturale e interreligiosa.

---

<sup>9</sup> I. Strazzeri, *La Resistenza della differenza. Tra liberazione e dominio*, Milano 2017.

## Bibliografia

- Bourdieu P. (1998), *La domination masculine* [tr. it. *Il dominio maschile*], Milano 2004.
- Butler J. (2006), *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [tr. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*], Bari-Roma 2013.
- Cassano F., *Tre modi di vedere il Sud*, Bologna 2009.
- Honneth A., *Invisibility: On the epistemology of Recognition*, "Aristotelian Society Supplementary Volume" 75 (2001) 1, pp. 111–126.
- Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, a c. di V. Cesareo, Milano 2004.
- Muraro L., *Autorità*, Torino 2012.
- Navarro Puerto M., *Mujeres escriben Teología*, Pamblona 1993.
- Strazzeri I., *La Resistenza della differenza. Tra liberazione e dominio*, Milano 2017.
- Valerio A., *Il potere delle donne nella Chiesa: Giuditta, Chiara e le altre*, Bari–Roma 2016.

### CYTOWANIE

- I. Strazzeri, *Compresenze: donne e religioni a sud*, Studia Paradyskie 34 (2024), s. 317–328, DOI: 10.18276/sp.2024.34-19.

## Konrad Żurek

WSPiA – Rzeszowska Szkoła Wyższa

konrad456@o2.pl

ORCID: 0000-0001-6005-7787

# Zerwanie konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej – wybrane aspekty

### STRESZCZENIE

Odzyskanie niepodległości przez państwo polskie w 1918 roku już u samego progu rodziło wiele problemów natury politycznej oraz prawnej, które niezwłocznie należało uregulować. W dniu 10 lutego 1925 roku Polska i Stolica Apostolska podpisały konkordat, który doprowadził w kraju do wielu zmian społecznych i prawnych. Artykuł przedstawia kwestię prawną oraz okoliczności zerwania konkordatu przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej i jej skutki dla relacji łączących Kościół Katolicki z ówczesną władzą. Dlatego też w niniejszym opracowaniu wykorzystane zostały akty prawne i literatura przedmiotu. Posłużono się metodą dogmatyczno-prawną oraz historyczno-prawną ze względu na ramy czasowe prezentowanego zagadnienia. Ponadto przedstawiono również stanowisko obu stron zaangażowanych w spór.

### SŁOWA KLUCZOWE

konkordat, Kościół Katolicki, Druga Rzeczpospolita, Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej, prawo

## The termination of the concordat of February 10, 1925 by the Provisional Government of National Unity – selected aspects

### ABSTRACT

The regaining of independence by the Polish state in 1918, right from the very beginning, gave rise to many political and legal problems that had to be resolved immediately. On February 10, 1925, Poland and the Holy See signed a concordat that led to many social and legal changes in the country. The article presents the legal issue and the circumstances of the termination of the concordat by the Provisional Government of National Unity and its consequences for the relations between the Catholic Church and the then authorities. Therefore, legal acts and literature on the subject were used in this study. The dogmatic-legal and historical-legal

methods were used due to the time frame of the presented issue. In addition, the position of both parties involved in the dispute was also presented.

#### KEYWORDS

Concordat, the Catholic Church, the Second Polish Republic, the Provisional Government of National Unity, law

## Wprowadzenie

Kościół katolicki (KK) w Polsce postrzegany jest jako społeczność widzialna, zorganizowana i działająca podobnie jak inne byty społeczne. Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku w Polsce dokonywał się proces kształtowania polskiej państwowości oraz reorganizacji kościelnych struktur administracyjnych. Trzeba zauważyć, że KK był w dużej mierze wolny od kontroli państwa, a ze względu na swoją bogatą historię i ciężką pracę uzyskał silną pozycję w społeczeństwie. W tym okresie wzrastała w duszpasterstwie liczba duchowieństwa diecezjalnego oraz zakonnego.

Usytuowanie prawne KK w II Rzeczypospolitej zostało unormowane w konstytucji marcowej z 1921 roku, a postanowienia w niej zawarte tworzyły silne podstawy do określenia w konkordacie uprawnień KK. Konkordat zawarty został w dniu 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Ratyfikowano go w dniu 23 kwietnia 1925 roku. Ta umowa międzynarodowa, jak twierdził P. Borecki, miała doniosłe znaczenie, a KK pełnił w społeczeństwie funkcję stabilizacyjną<sup>1</sup>.

Podpisanie konkordatu było ważnym wydarzeniem w okresie II Rzeczypospolitej, dlatego też prawdziwe poruszenie wywołała Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej (TRJN) z dnia 12 września 1945 roku, w której oświadczono, iż konkordat z 1925 roku przestaje obowiązywać. Problematyka obejmująca relacje między państwem a związkami wyznaniowymi w okresie II Rzeczypospolitej została szeroko omówiona w wielu publikacjach.

W artykule wiele uwagi poświęcono znaczeniu konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku dla KK oraz stosunkowi ówczesnych władz do tego aktu prawnego. Celem publikacji jest przedstawienie najważniejszych (zdaniem autora) zagadnień związanych z wypowiedzeniem konkordatu z 10 lutego 1925 roku i próba jej oceny.

W artykule posłużono się metodą dogmatyczno-prawną i historyczno-prawną, niezbędną do omówienia relacji między ówczesną władzą a KK.

---

1 Zob. P. Borecki, *Funkcja stabilizacyjna Konkordatu polskiego z 1925 r. wobec Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych*, „Studia Prawa Publicznego” 25 (2019), s. 12.



## Pozycja KK w świetle konkordatu z 1925 roku – krótka charakterystyka

Konstytucja marcowa<sup>2</sup> normowała w sposób szczególny pozycję KK w państwie. Oprócz przywilejów, które stawiały KK w lepszym położeniu względem innych związków wyznaniowych, na uwagę zasługuje artykuł 114 ustawy zasadniczej. Normy zawarte w art. 114 były wyrazem specyficznych relacji państwo–Kościół katolicki. Odrębność KK wskazana przez art. 114 miała charakter wielopłaszczyznowy. Na mocy tego przepisu KK rządził się własnymi prawami (art. 114 ust. 2), tym samym prawo kanoniczne zostało odgórnie uznane za podstawę autonomii kościoła i państwo nie badało zgodności kanonów z polskim porządkiem prawnym. Ponadto KK nie potrzebował uznania przez państwo z powodu historycznego występowania na ziemiach polskich i swoich zasług dla narodu<sup>3</sup>.

W okresie II Rzeczypospolitej KK funkcjonował w trzech obrządkach: łacińskim, grecko-rusińskim, ormiańskim, co sprawiało, że każdy z wymienionych obrządków prowadził własne sprawy finansowe<sup>4</sup>.

Konkordat z 1925 roku normował w sposób całościowy pozycję prawno-ustrojową KK w II Rzeczypospolitej. Podstawę ujęcia problemu prawa Kościoła do posiadania dóbr doczesnych w konkordacie stanowił Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. (KPK 1917), według którego „wrodzone prawo swobodnego i niezależnego od władzy świeckiej nabywania i posiadania dóbr doczesnych i zarządzania nimi” posiada Kościół katolicki i Stolica Apostolska<sup>5</sup>.

Spostrzec należy, że konkordat – jak słusznie zauważył W. Staszewski – jest powszechnie używaną nazwą umów międzynarodowych zawieranych między Stolicą Apostolską a państwem, regulujących sprawy wspólnie interesujące wymienione podmioty prawa międzynarodowego publicznego<sup>6</sup>.

Forma konkordatów – podobnie jak innych międzynarodowych umów – nie jest regulowana normami prawa międzynarodowego publicznego. W konkordacie po Soborze Watykańskim II – w odróżnieniu od konkordatów przedsoborowych – nie zamieszcza się klauzul uznania przez państwo religii katolickiej jako prawdziwej narodowej lub państwowej, co dawało KK lepszą pozycję względem innych Kościołów i wspólnot religijnych<sup>7</sup>.

---

2 Ustawa z dnia 17 marca 1921 r. – Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. 1921 nr 44, poz. 267).

3 J. Sawicki, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937, s. 126.

4 K.M. Żurek, *Pozycja finansowo-prawna Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Polsce międzywojennej*, „Przebieg Prawno-Ekonomiczny” 4 (2022), s. 157–173.

5 *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi, iussu digestus, Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus. (1917)*, „Acta Apostolicae Sedis” 9 (1917), s. II–521.

6 W.S. Staszewski, *Klauzule umowne w konkordatach*, [w:] *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisław, Lublin 2001, s. 259–267.

7 Tamże, s. 260–261.

Zgodzić należy się z B. Glinkowskim, który pisał, że prawo to nie było uznawane w przepisach pruskich (na terenie byłego zaboru pruskiego). Kościół, aby nabyć majątek, w dużej mierze uzależniony był od władz państwowych. Jego pozycja prawna oraz finansowa zmieniła się za sprawą konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku<sup>8</sup>.

Pozycja prawna KK w okresie II Rzeczypospolitej unormowana została w konkordacie podpisanym w dniu 10 lutego z 1925 roku<sup>9</sup>. W konkordacie zawarte zostały przywileje duchowieństwa oraz Kościoła jako instytucji. Przywileje te zapewniały duchowieństwu katolickiemu w Polsce ważną pozycję w sferze publicznej, zbliżoną do ochrony prawnej, jaką gwarantowano urzędnikom. Artykuł IV konkordatu nakładał na władze cywilne obowiązek udzielania pomocy przy egzekwowaniu postanowień i dekretów kościelnych. Pomoc państwa zagwarantowana była także w przypadku usunięcia duchownego z beneficjum, pozbawienia go prawa do noszenia sukni duchownej oraz przy pobieraniu podatków i w innych przypadkach przewidzianych przez ustawy. Realizację dyspozycji art. IV konkordatu stanowiło rozporządzenie ministra WRiOP z 23 marca 1926 roku, wydane w porozumieniu z ministrem spraw wewnętrznych (MSW) w sprawie udzielania pomocy państwowej przy wykonywaniu postanowień i dekretów kościelnych<sup>10</sup>.

Konkordat zawierał w 27 artykułach normy wyznaniowe mieszczące się w ustawie zasadniczej z 1921 roku i miał na celu – jak zauważył J. Krukowski – określić stanowisko KK w Polsce oraz ustalić zasady, które zarówno w godny, jak i trwały sposób mogłyby kierować sprawami kościelnymi na ziemiach Rzeczypospolitej<sup>11</sup>.

W kontekście niniejszych rozważań należy podkreślić, iż jest to umowa podlegająca prawu międzynarodowemu<sup>12</sup>. Konkordat podpisany w dniu 10 lutego 1925 roku normował wiele kwestii, wśród których sporo odnosiło się do majątku kościelnego, administracji, powrotu religii do szkół. Ta umowa międzynarodowa została zawarta na czas nieokreślony, brakowało w niej jednak uregulowań dotyczących jej „wygaśnięcia”<sup>13</sup>.

Od 1925 roku zaczęły pojawiać się ustawy, rozporządzenia, zarządzenia, statuty, instrukcje i okólniki – jako tzw. akty wykonawcze do poszczególnych artykułów konkordatu lub tylko ich części. Jak zauważył W. Wójcik, tempo ich ogłaszania nie zmniejszyło się po zamachu majowym w 1926 roku. Podczas gdy w 1928 roku zestawienie

8 B. Glinkowski, *Regulacje prawne polskich konkordatów z roku 1925 i 1993 roku w odniesieniu do mienia nieruchomego Kościoła katolickiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), s. 177–197.

9 Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r. (ratyfikowany zgodnie z ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 r.) (Dz.U. 1925 nr 72, poz. 501).

10 Dz.U. 1924 nr 44, poz. 271.

11 J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 230.

12 T. Poterała, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Republiką Słowacką*, „Kościół i Prawo” 5 (2016) 18, s.78.

13 J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983, s. 269–270.

aktów prawodawczych objęło 21 artykułów konkordatu, to w 1934 roku istniało już 66 takich aktów, z czego 53 stanowiły ustawy oraz rozporządzenia, a także 13 zarządzeń i okólników<sup>14</sup>.

Unifikacyjna rola konkordatu została wskazana w art. 25, zgodnie z którym wszystkie przepisy sprzeczne z postanowieniami konkordatu traciły moc prawną (z chwilą wejścia układu w życie). W celu wykonania tejże normy Prezes Rady Ministrów wydał w dniu 26 sierpnia 1925 roku okólnik zawierający instrukcję celem wykonania art. XXV konkordatu co do ustaw, rozporządzeń i dekretów sprzecznych z jego postanowieniami<sup>15</sup>.

Pojawiły się również różnice stanowisk strony kościelnej oraz strony państwowej, głównie w kwestiach majątkowych, które wyraźnie hamowały postęp prac. Duże trudności powodowało np. sporządzenie listy ustaw państw zaborczych uchylonych mocą ustawy ratyfikacyjnej do konkordatu. Dokonało się to za sprawą rozporządzenia z dnia 26 marca 1931 roku, które zawierało wykaz uchylonych aktów prawodawczych byłego zaboru rosyjskiego. Natomiast w odniesieniu do byłego zaboru austriackiego wydana została w przedmiotowej sprawie deklaracja, zaś w stosunku do dawnego zaboru pruskiego pojawiły się problemy w związku z tym, że ustawy dawały początek niektórym instytucjom, np. składek kościelnych. Trzeba było czekać na stosowne ustawy polskie, samo uchycenie prawa państw zaborczych, jak pisał W. Wójcik, wywołałoby jedynie zamieszanie i naruszenie praw Kościoła. Sprawa nie doczekała się rozwiązania<sup>16</sup>.

Artykuł I konkordatu stanowił, że KK, bez różnicy obrządków, korzystać będzie w Rzeczypospolitej Polskiej z pełni wolności. Państwo zapewniało Kościołowi swobodę wykonywania jego władzy duchowej i jurysdykcji kościelnej oraz swobodną administrację i zarząd jego sprawami i majątkiem zgodnie z prawami Bożymi i prawem kanonicznym.

Konkordat określił organizację terytorialną KK w Polsce. Jak stanowił art. IX, żadna część terytorium państwa nie mogła podlegać pod ordynariusza z siedzibą poza granicami Polski. Ów przepis dokładnie określił strukturę diecezjalną kościoła katolickiego. KK składał się z 5 prowincji kościelnych, w skład których wchodziło 5 arcybiskupstw i 15 diecezji. W stosunku do stanu poprzedniego zaszły duże zmiany. Powołano dwa nowe arcybiskupstwa: krakowskie i wileńskie, oraz utworzono nowe diecezje: łomżyńską, pińską, łucką, częstochowską i śląską.

Pozostawiono strukturę kościoła unickiego. Zgodnie z art. IX obrządek grecko-rusiński składał się z jednej metropolii, w skład której wchodziły: arcybiskupstwo we Lwowie i diecezje przemyska oraz stanisławowska. Obrządek ormiański obejmował

---

14 W. Wójcik, *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 30.

15 W. Góralski, *Postanowienia konkordatu z 1925 roku i problem ich recepcji i realizacji* „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 21 (2018), s. 21–39; zob. też: W. Wójcik, *Konkordat polski*, s. 30–31.

16 W. Wójcik, *Konkordat polski*, s. 27–31.

arcybiskupstwo lwowskie. Brak zmian w strukturze kościołów wschodnich spowodowany był najprawdopodobniej naciskami strony rządowej w związku z polityką wobec mniejszości narodowych na wschodzie kraju i dążeniem do ograniczenia rozwoju obrządku unickiego<sup>17</sup>.

Istotną rolę w konkordacie poświęcono obsadzie urzędów kościelnych, gdyż miało to duży wpływ na swobodę i wolność działania kościoła, jak również na określenie stopnia nadzoru władz państwowych nad nim. Warto podkreślić, że w tym aspekcie Stolica Apostolska nie poczyniła znacznych ustępstw. Jak stanowił art. XI konkordatu: wybór arcybiskupów i biskupów należał wyłącznie do papieża. W sprawie mianowania arcybiskupów, biskupów diecezjalnych i połowego oraz koadiutorów z prawem następstwa, papież zgodził się zwracać do prezydenta z zapytaniem, czy nie podnosi on zarzutów natury politycznej. Konstrukcja tego przepisu spowodowała, że głowa państwa nie miała możliwości złożenia weta, a jedynie prawo do wyrażenia opinii. Podkreślić trzeba również, że umowa konkordatowa nie regulowała trybu postępowania w przypadku sprzeciwu władz polskich, a nawet istniała teoretyczna możliwość nominacji papieskiej dla biskupa, wobec którego prezydent podniósł zarzuty<sup>18</sup>.

Konkordat wiele uwagi poświęcił sprawom majątkowym kościoła. Wskazuje na to fakt, iż 9 z 27 artykułów regulowało te kwestie. Najistotniejszy, a zarazem najbardziej rozbudowany artykuł XXIV konkordatu zapewniał uznanie państwa dla stanu posiadania osób prawnych kościoła i zakonów i regulował kwestie wpisów w księgach wieczystych.

Bogate doświadczenia z czasu II Rzeczypospolitej Polskiej wskazują, że polityka prowadzona przez Stolicę Apostolską często była rozbieżna z tą prowadzoną przez państwo polskie<sup>19</sup>.

## Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej wobec konkordatu

TRJN powstał w wyniku układu jałtańskiego (4–11 lutego 1945 r.). Trzeba zauważyć, że praktyką Stolicy Apostolskiej było powstrzymywanie się w nawiązywaniu oficjalnych stosunków dyplomatycznych z nowymi państwami, jak również rządami, do czasu zawarcia przez nich traktatów pokojowych. Stolica Apostolska powstrzymywała się z korektą granic prowincji i diecezji kościelnych. W zaistniałej sytuacji TRJN szybko

17 J. Jurkiewicz, *Konkordat z roku 1925 na tle polityki kurii rzymskiej w okresie międzywojennym*, „Kwartalnik Historyczny” 4 (1953), s. 74.

18 T. Resler, *Konkordat z 1925 roku – podstawa funkcjonowania kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, „Acta Erasmiiana” 13 (2016), s. 51–53.

19 J. Koredczuk, *Realizacja zasady pro publico bono w konkordacie polskim z 1925 roku*, [w:] *Pro publico bono – idee i działalność*, red. M. Marszał, J. Przygodzki, Wrocław 2016, s. 148.

został uznany przez kraje Europy Zachodniej, zrywając tym samym stosunki dyplomatyczne z Rządem Londyńskim. Mimo tego uznania TRJN nie mógł być jednoznacznie postrzegany za legalny rząd polski. Jak ukazała historia, rozstrzygnięcia układu jałtańskiego „oddawały Polskę w sferę wpływów sowieckich”<sup>20</sup>.

Na stanowisko Stolicy Apostolskiej w sprawie uznania TRJN za legalny rząd polski w sposób zdecydowany wpłynęło stanowisko ówczesnego ambasadora Polski (Rząd Londyński) Kazimierza Papee. Uwypuklić trzeba, że TRJN nie zwracał się nigdy do Stolicy Apostolskiej w sprawie jego uznania, a zatem i nie zmusił jej w ten sposób do jednoznacznego określenia się w tej kwestii. Postawa Stolicy Apostolskiej była zatem wyczekująca<sup>21</sup>.

Z chwilą wybuchu II wojny światowej oraz utratą niepodległości przez Polskę nastąpiły nienormalne okoliczności w przestrzeganiu ustalonych w wolnej Polsce konstytucji oraz konkordatu. Wystąpiły duże trudności w zachowywaniu ustalonych norm pomiędzy Stolicą Apostolską a rządem emigracyjnym. W okolicznościach wojennych wystąpiły takie działania władz okupacyjnych, które wymusiły na władzy kościelnej działania nadzwyczajne, które jednak nie naruszały postanowień wcześniejszych aktów prawnych. Ważnym wydarzeniem było aresztowanie i zamordowanie przez władze hitlerowskie polskich biskupów, których stolice biskupie nie zostały obsadzone w warunkach wojennych. Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego (PKWN) w dniu 22 lipca 1944 roku uznał, że do czasu zwołania wybranego Sejmu Ustawodawczego obowiązywać będzie konstytucja marcowa z dnia 17 marca 1921 roku. W „nowej Polsce” stosowano przepisy obejmujące zarówno wolność sumienia i wyznania, jaki i pozycję Kościoła w państwie. Układ wielkich mocarstw w Jałcie dokonał podziału Europy na strefy wpływów państw zachodnich i wpływów radzieckich. Utworzony został, jak już wspomniano, TRJN, uznany przez Francję, USA i Anglię. Stolica Apostolska uzależniła swoją akceptację polskiego rządu od terminu zawarcia traktatu pokojowego, a w tym czasie utrzymywała stosunki dyplomatyczne z rządem emigracyjnym w Londynie. Prymas Polski kard. August Hlond po powrocie do Polski miał wielkie pełnomocnictwa kościelne (udzielił mu ich papież Pius XII). Za sprawą pełnomocnictw udało się wyznaczyć administratorów apostolskich na Ziemiach Zachodnich, którzy mieli objąć swe stanowiska w dniu 1 września 1945 roku. Jak stanowiła ustawa zasadnicza i konkordat, prymas August Hlond polecił kandydatom na administratorów, aby według prawodawstwa II Rzeczypospolitej w tym względzie przedstawili się prezydentowi (Bolesław Bierut). Prezydent Bierut nie przyjął tych kandydatów. Uważał, że była to jedynie decyzja tymczasowa. Warto jednak zaznaczyć, że wcześniej, bo w czerwcu 1945 roku,

---

20 A. Mezglewski, *Spór o „wygaśnięcie” konkordatu polskiego z 1925 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8 (1998), s. 327–328.

21 „L'Osservatore Romano” z 26 września 1945 w sprawie konkordatu z Polską. „L'Osservatore Romano” 7 (1989), s. 4.



rząd wydał tajną instrukcję dla administracji państwowej, aby postępowała tak, jakby konkordat nie obowiązywał<sup>22</sup>.

Po uznaniu na arenie międzynarodowej nowych władz komunistycznych w Polsce zauważa się przyspieszony kurs ku unormowaniu stosunku państwa do KK. Czynnikiem, który niewątpliwie miał znaczenie i przyczynił się do jego przyspieszenia, był już sam fakt, iż konkordat nakładał na ówczesną władzę różnego rodzaju zobowiązania, natomiast – jak zauważył w swojej publikacji A. Rzepecki – wśród urzędników administracji terytorialnej aparatu państwowego pojawiło się wiele wątpliwości, m.in. w zakresie realizacji uprawnień czy obowiązków osadzonych właśnie w tej umowie. Jeszcze w 1925 roku Departament Wyznaniowy Ministerstwa Administracji Publicznej udzielił tajnej instrukcji obligującej pracowników państwowych różnych szczebli do unikania takich zachowań, które wskazywałyby na to, że konkordat nadal ma moc obowiązującą<sup>23</sup>.

W dniu 6 sierpnia 1945 roku Ministerstwo Sprawiedliwości utworzyło tzw. międzyministerialną komisję dla spraw wyznaniowych. W jej szeregach wchodziła Biura Prawnego KRN, Biura Prawnego Prezydium Rady Ministrów, Ministerstwa Administracji Publicznej czy Prokuraturii Generalnej. Jednym z zadań utworzonej komisji było stworzenie opinii prawnej (w zakresie mocy prawnej konkordatu 1925 r.). Powołana komisja stwierdziła, że istnieją powody, dla których można uznać konkordat za jednostronnie zerwany przez Stolicę Apostolską. Porównano również konkordaty innych państw ze Stolicą Apostolską.

Uchwałą TRJN z dnia 12 września 1945 roku konkordat został zerwany. Jako podstawę tej decyzji Rząd wskazywał:

- powierzenie administracji diecezji chełmińskiej niemieckiemu biskupowi gdańskiemu Karolowi M. Spletowi,
- powierzenie jurysdykcji Niemcowi franciszkaninowi Hilaremu Breitingerowi nad katolikami narodowości niemieckiej w archidiecezjach gnieźnieńskiej i poznańskiej, czego konkordat nie przewidywał. Jednocześnie rząd, tak jak dotychczas, w niczym nie krępował działania KK, podobnie i nadal zapewniał Kościołowi pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw<sup>24</sup>.

Jednostronne zerwanie konkordatu stało się wydarzeniem o dużej randze w relacjach między Stolicą Apostolską a Polską, a jego konsekwencje stały się także niekorzystne dla nowej władzy państwowej. Strona kościelna wykazywała bezpodstawność takich decyzji rządowych. I tak np. biskup Karol Splet nie należał do episkopatu niemieckiego, chociaż był z pochodzenia Niemcem, bowiem diecezja gdańska była pod bezpośrednią

22 J. Związek, *Współistnienie państwa i kościoła w latach 1944–1989*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 39 (2011), s. 233–234.

23 A. Rzepecki, *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r.*, „Studia Erasmiiana Wratislaviensia” 5 (2011), s. 292–293.

24 Zob. H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. 1: *Zagadnienia wstępne*. Rys historyczny, Lublin 1992, s. 173–174.



zwierzchnością Stolicy Apostolskiej, a powierzenie mu jurysdykcji kościelnej w diecezjach polskich w okresie okupacji hitlerowskiej wynikało z nienormalnych okoliczności, jakie zaistniały w czasie wojny. Powierzenie jurysdykcji kościelnej o. Breitingerowi dla katolików narodowości niemieckiej mieszkających na terenie archidiecezji w Warthegau powstało stąd, że na terenie obydwóch archidiecezji osiedliło się wielu Niemców i trzeba było zagwarantować im opiekę religijną. W zbliżonym okresie, kiedy ordynariusz obu archidiecezji prymas August Hlond przebywał na emigracji i nie mógł powrócić do swych archidiecezji, podobną jurysdykcję kościelną na tym terenie nad katolikami narodowości polskiej sprawował biskup Walenty Dymek. Zgodzić należy się z K. Skubiszewskim, który sądził, że były to działania nadzwyczajne na czas wojny, a jurysdykcji tych udzielił abp Cezary Orsenigo nie jako nuncjusz w Berlinie, lecz jako przedstawiciel Stolicy Apostolskiej na mocy specjalnych pełnomocnictw. Później okazało się, że i dla rządu zerwanie konkordatu było niekorzystne, gdyż władza nie mogła już urzędowo ingerować w sprawy kościelne. Niezwłocznie podjęte zostały „zabiegi” ze strony rządowej w celu zawarcia nowego konkordatu, które prowadził Kazimierz Pruszyński. W związku z zerwaniem konkordatu pojawił się problem, czy jego przepisy nadal obowiązywały, czy straciły na aktualności. Wielu specjalistów uważało, że konkordat z 1925 roku utracił swoją moc w 1945 roku, ale nie na skutek jego zerwania przez rząd, lecz na skutek zmian, jakie nastąpiły po zakończeniu II wojny światowej w Polsce. Polska powojenna nie była już tym samym krajem, co II Rzeczypospolita. Nastąpiły zmiany polityczne, terytorialne i ludnościowe. Z tego powodu przepisy konkordatowe wygasły i przestały obowiązywać<sup>25</sup>.

Konkordat w swojej konstrukcji nie przewidywał konieczności uzyskania zgody od rządu RP na tworzenie nowych kongregacji oraz zakonów czy też beneficjentów kościelnych, a także pozostawił Kościołowi w Polsce całkowitą swobodę organizowania nauki w seminariach duchownych. Skutecznie zmniejszył realną możliwość wpływania przez głowę państwa na nominacje biskupie. Komisja uznała, że za sprawą sekularyzacji dóbr martwej ręki umowa konkordatowa zapewniała ich pozostawienie w kraju.

Rzepecki w swojej publikacji pisał również, że komisja wiele uwagi poświęciła kwestii powierzenia diecezji chełmińskiej biskupowi w Gdańsku (art. 9 konkordatu). Ministerialna komisja stwierdziła, że był to akt zainicjowany przez Stolicę Apostolską w sytuacji zagrożenia polskiej państwowości. Kolejnym stwierdzeniem wysuniętym przez komisję był zarzut kierowany pod adresem Stolicy Apostolskiej stanowiący, iż to ona powinna zwrócić się do rządu emigracyjnego w celu porozumienia<sup>26</sup>.

Zdaniem H. Świątkowskiego konkordat przestał obowiązywać w dniu 12 września 1945 roku – uchwała z dnia 12 września 1945 roku o zerwaniu konkordatu winna być

---

25 K. Skubiszewski, *Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1981, s. 35–47.

26 Tamże, s. 301.

postrzegana jako przejaw woli państwa polskiego. Zdaniem przywołanego autora „uznanie konkordatu za nieobowiązujący zostało w późniejszym czasie potwierdzone zarówno przez Sejm, m.in. przez uchwalenie ustawy o przejęciu dóbr martwej ręki (1950), jak i przez episkopat rzymskokatolicki w Polsce, m.in. przez zawarcie z rządem polskim porozumienia w 1950 oraz 1956”<sup>27</sup>.

### Analiza „wygaśnięcia” konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku

Rząd polski oficjalnie przyznał że ta umowa międzynarodowa utraciła swoją moc prawną za sprawą jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską, która złamała przepisy prawa konkordatu<sup>28</sup>.

Odmienne zdanie w odniesieniu do tego sporu miał T. Pawluk, który twierdził, że decyzje KK podyktowane były troską o dobro wierzących. Przyjął on również stanowisko, że nie doszło do złamania konkordatu przez KK<sup>29</sup>.

W ujęciu polityczno-prawnym ratyfikacja konkordatu z 1925 roku według J. Krukowskiego kończyła stan tymczasowości w zakresie unormowań prawnych relacji między państwem a Kościołem, jaki miał miejsce w 1945 roku, licząc od chwili jego zerwania. Zdaniem J. Krukowskiego ówczesna władza miała świadomość, że normalizacja stosunków między państwem a KK w Polsce winna dokonać się w formie konwencji międzynarodowej ze Stolicą Apostolską. Pogląd ten okazał się zasadny, gdyż w 1974 roku władza komunistyczna nawiązała prowizoryczne stosunki dyplomatyczne ze Stolicą Apostolską, a także skłonna była do prowadzenia negocjacji w zakresie „dwóch zespołów roboczych”<sup>30</sup>.

Trzeba zauważyć, że sam fakt zerwania konkordatu, jak również sprawowanie władzy przez rząd tamtego okresu, niekoniecznie musiał się wiązać z zerwaniem stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Za przykład można podać Rumunię. Konkordat w tym państwie został zerwany w 1948 roku, jednakże np. nuncjusz apostolski przebywał w nim do 1950 roku, a jak słusznie spostrzegł W. Kucharski, stosunki pomiędzy Czechosłowacją a Watykanem w okresie 1945–1948 były bardziej ożywione niż w czasie międzywojennym<sup>31</sup>.

27 H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe. Problematyka prawna wolności sumienia w PRL*, Warszawa 1962, s. 67–69.

28 B. Glinkowski, *Regulacje prawne polskich konkordatów z roku 1925 i 1993 roku w odniesieniu do mienia nieruchomego Kościoła katolickiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), s. 191.

29 T. Pawluk, *Problem wygaśnięcia konkordatu polskiego z 1925 r.*, „Prawo Kanoniczne” 1–2 (1986), s. 133.

30 J. Krukowski, *Refleksje po ratyfikacji Konkordatu*, „Rejent” 89 (1998), s. 34.

31 W. Kucharski, *Stosunki dyplomatyczne między Polską a Stolicą Apostolską w latach 1945–1965 w świetle depeesz polskiej ambasady we Włoszech*, „Sobótka” 1 (2014), s. 105.

Innych, a zarazem istotnych przyczyn zerwania konkordatu należy szukać w powojennej sytuacji politycznej. Okoliczności powojenne w Polsce w dużej mierze były odmienne od tych, jakie istniały w momencie ratyfikowania konkordatu. Zmiana ustroju politycznego jaka dokonała się w naszym kraju zaraz po wyzwoleniu spod okupacji niemieckiej, wywarła duży wpływ na losy konkordatu<sup>32</sup>.

Z perspektywy politycznej zauważyć trzeba, że pod koniec 1945 roku Stanisław Kot, pełniący funkcję ambasadora TRJN w Rzymie, badał szanse w Watykanie dotyczące nawiązania kontaktów oraz zerwania przez Stolicę Apostolską stosunków dyplomatycznych z rządem RP na uchodźstwie. W 1946 roku, dzięki pośrednictwu Edmunda Eltera i Wacława Bitnera, próbowano nawiązać pierwsze rozmowy, które skutkowały tym, że w 1946 roku strona rządowa przygotowała swoją wersję konkordatu z 1925 roku. Zgodnie z nowym projektem władza państwowa miałaby większy wpływ na politykę osobową Kościoła w Polsce. Jako przykład podano m.in. wysunięcie nominacji rektora wyższego seminarium duchownego. Podjęte rozmowy z pewnością miały na celu ocieplenie wizerunku strony rządowej, jak również podniesienie w opinii publicznej krzewienia demokratyzmu rządu przed wyborami (wybory styczniowe w 1947 r.). Za sprawą uchwały z dnia 12 września 1945 roku władza państwowa pozbawiona została prawa do obsady wielu stanowisk biskupich, jak również miała ograniczony wpływ na politykę prowadzoną przez Episkopat Polski, tym samym wydatnie umacniając pozycję wysokich rangą osób duchownych, takich jak np. prymas August Hlond<sup>33</sup>.

Pozycję KK analizowano również za granicą. Wydawany w Londynie miesięcznik pt. „Jutro Polski” omawiał sytuację KK po wojnie. Opisywano w nim m.in. ataki komunistów na osoby duchowne i Kościół. Poddano również pod dyskurs negatywny stosunek Watykanu do komunizmu. Władze kościelne w trosce o ochronę Kościoła i wiernych uwzględniały porozumienie ze Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich. Silnie jednak akcentowano kwestię zabezpieczenia praw Kościoła. Za przykład „Jutro Polski” podawało funkcjonowanie takiego systemu politycznego, jaki był we Włoszech. W tym okresie włoski rząd jednoczył partie katolicko-ludowe oraz komunistyczną. We Francji i Belgii duży wpływ na politykę krajową miały stronnictwa katolickie i komuniści. Przywołane przykłady państw, gdzie udało się osiągnąć kompromis, podkreślały rolę Kościoła, który był obrońcą demokracji. Watykan jawnie głosił, iż nie uznaje PKWN oraz TRJN, mimo że uczyniły to Wielka Brytania i Stany Zjednoczone. Uważał, że mają one charakter samozwańczy. Nie uznano również granicy wschodniej oraz zachodniej Polski. Wiele wątpliwości rodził problem granicy polsko-niemieckiej. Władze watykańskie przyjęły stanowisko, że nie będą podejmować żadnych decyzji niezgodnych z prawem,

---

32 H. Rybczyński, *W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 II 1925 roku*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, s. 49–52.

33 J. Żaryn, *Dyplomacja PRL wobec Watykanu, czyli o instrumentalnym traktowaniu partnera*, „Biuletyn IPN” 7 (2002), s. 32–38.

a problem związany z przynależnością ziem zachodnich winien zostać ustalony na konferencji pokojowej z Niemcami. Głowa Kościoła nie zmieniła również dotychczas obowiązującej niemieckiej administracji kościelnej na ziemiach zachodnich. Jak relacjonuje L. Paszkiewicz, takie postawienie sprawy spotkało się z dużą krytyką ze strony rządu polskiego, które tylko zaogniło konflikt między stronami. Powrót prymasa Hlonda do Polski w maju 1945 roku pozwolił na wypracowanie porozumienia. Prymas Hlond otrzymał zgodę od papieża na zorganizowanie na ziemiach zachodnich tymczasowej administracji Kościoła polskiego. Wyrażono również zgodę na ustanowienie pięciu administratorów apostolskich (mających prawa biskupów rezydencyjnych). Następnie dążono do organizowania prowincji i tworzenia parafii, zakładania seminariów duchownych, przejmowania oraz odbudowania świątyń, jak i prowadzenia działalności duszpasterskiej. Polityka Watykanu została źle przyjęta zarówno w Polsce, jak i Niemczech. Krytyka ze strony naszych sąsiadów dotyczyła m.in. pełnomocnictw udzielonych prymasowi Hlondowi, a zauważyć trzeba, że w tym okresie Kościół niemiecki dążył do utrzymania prowincji wschodnich. Z kolei w Polsce zarzucono Watykanowi stronnictwo oraz antypolskie działania<sup>34</sup>.

Po wojnie komunistyczne władze prowadziły wobec Kościoła taktykę znaną i uprzednio stosowaną w Związku Radzieckim. Miała ona na celu całkowite zniszczenie Kościoła poprzez prawodawstwo. Osłabienie roli Kościoła miało zostać zrealizowane za sprawą narzucania aktów prawnych stopniowo ograniczających wolność religijną. Przykładem takiej polityki była uchwała z dnia 12 września 1945 roku. Pada w niej deklaracja, że „Konkordat polski ze Stolicą Apostolską z 1925 roku przestał obowiązywać”<sup>35</sup>.

Celem władzy było odejście od regulacji stosunków między państwem a Kościołem wyrażonej w formie konkordatu do regulacji prawnych stanowionych jednostronnie przez władze państwowe, tj. ustaw, aktów administracyjnych bądź wyroków niemających podstaw w ustawie. Dążono również do zmiany tożsamości kulturowej narodu polskiego za sprawą odgórnego narzucania ideologii marksistowskiej kosztem lekcji religii. Dalsze kroki stanowiło stopniowe usuwanie religii ze szkół publicznych, likwidacja szkół prywatnych, ingerencja w obsadzanie urzędów kościelnych, upaństwowienie nieruchomości kościelnych czy likwidacja katolickich stowarzyszeń i organizacji<sup>36</sup>.

W nocie zrywającej konkordat czytamy: „Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej oświadcza, że tak jak dotychczas niczym nie krępował działania Kościoła katolickiego, podobnie i nadal zapewnia pełną swobodę działania w ramach obowiązujących ustaw”.

34 L.B. Paszkiewicz, *Sytuacja Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1945–1948 w świetle londyńskiego „Jutra Polski”*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2003), s. 96–98.

35 Por. Uchwała Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej z dnia 12 września 1945 r. w sprawie konkordatu.

36 J. Krukowski, *Wkład prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II w normalizację stosunków między Państwem a Kościołem*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 30 (2020), s. 152–153.

Konkordat podpisany w dniu 10 lutego 1925 roku potwierdzał zapis konstytucji marcowej z 1921 roku stanowiący, że lekcje religii są zajęciami obowiązkowymi w szkole. Jak słusznie spostrzegł A. Puliński, z tych zapisów wynikała treść okólnika z 1926 roku wydanego przez ówczesnego ministra wyznań religijnych i oświaty, informująca o tym, że młodzież szkolna pobiera naukę religii do 18. roku życia, a świadectwa szkolne muszą posiadać odpowiednią rubrykę na wpisanie oceny z tego przedmiotu. Wymieniony zapis został zmieniony we wrześniu 1945 roku przez Czesława Wycecha. Od tej pory religia stała się przedmiotem nadobowiązkowym<sup>37</sup>.

Uznano również, że „między Stolicą Apostolską i Rządem Tymczasowym Jedności Narodowej nie ma normalnych stosunków dyplomatycznych”. Jak słusznie zauważył A. Rzepecki, konstytucja marcowa uznawała religię za kanon zasad etycznych oraz prawdziwej kultury, o czym poświadczyć może jej preambuła. Relacje na linii państwo–Kościół ujęte zostały w art. 114 ustawy zasadniczej, który stanowi: „Wyznanie rzymskokatolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół rzymskokatolicki rządzi się własnymi prawami”<sup>38</sup>.

Polska w omawianym okresie była państwem wyznaniowo-parytetowym, co nie mogło zostać niezauważone przez władzę powojenną, która źródło swojego funkcjonowania na polskich ziemiach czerpała głównie z dorobku konstytucji marcowej<sup>39</sup>.

Zerwanie konkordatu umożliwiło polskim komunistom dominację nad Kościołem w Polsce, ale równocześnie zwalniało polskie władze kościelne od obowiązku uzgadniania wielu wewnętrznych decyzji z władzami państwowymi. Od tej pory władza kościelna samodzielnie mogła decydować o sprawach wewnątrzkościelnych. Ale i władze państwowe podejmowały w tym czasie decyzje dotyczące KK w Polsce bez uzgadniania ich z kościelnymi władzami<sup>40</sup>.

## Podsumowanie

W dniu 12 września 1945 roku TRJN nieopublikowaną urzędowo uchwałą uznał umowę konkordatową za „wygasłą”. Problematyka zgodności postępowania Rzymu z literą i duchem konkordatu po wrześniu 1939 roku – jak pisał J. Stańczyk – należy do tych zagadnień, które włoscy uczeni nazywają *eleganti questioni giuridiche*: rzadko w nich pada

---

37 A. Puliński, *Konspiracja uczniowska w Polsce jako reakcja na zmiany społeczno-polityczne w okresie tzw. ofensywy ideologicznej w oświacie po 1948 r. Część I: Lata 1944–1948*, „Zagadnienia Społeczne” 4 (2015), s. 119–120.

38 A. Rzepecki, *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu*, s. 291.

39 W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1966.

40 J. Związek, *Współistnienie państwa i kościoła*, s. 235.



argument przekonujący adwersarza. Problemy dotyczyły także kwestii nieopublikowania omawianej uchwały w piśmie urzędowym, co wśród wielu badaczy prowadziło do konkluzji że konkordat z okresu międzywojennego nadal obowiązuje<sup>41</sup>.

Zważywszy na fakt, że konkordat to akt prawny wysokiej rangi, w dodatku zapowiedziany w ustawie zasadniczej z 1921 roku, a następnie zatwierdzony ustawą z dnia 23 kwietnia 1925 roku, po opublikowaniu w Dzienniku Ustaw stał się źródłem prawa powszechnie obowiązującego. Rola KK w okresie II RP była nieoceniona, co z pewnością zauważyła ówczesna władza. W chwili wypowiedzenia konkordatu przez TRJN KK po 1945 roku znalazł się w „próżni” prawnej. Równoległe z konkordatem moc obowiązującą straciły przepisy aktów normatywnych (wykonujących jego postanowienia). Tylko zakony katolickie oraz kongregacje religijne zostały w 1949 roku podporządkowane prawu o stowarzyszeniach, co pozwalało organom administracji państwowej sprawować nadzór nad ich działalnością<sup>42</sup>.

Okres II Rzeczypospolitej obfitował w wiele zawirowań społecznych i prawnych, a wszelkie zaistniałe w tym czasie konflikty – jak ukazuje historia – były już nie do złagodzenia po II wojnie światowej i po zmianie układu politycznego. Spory polityczne, niejasne oraz nieprecyzyjne kompetencje Komisji Papieskiej, ale przede wszystkim brak porozumienia między ówczesną władzą a Stolicą Apostolską doprowadził do „wygaśnięcia” konkordatu w 1945 roku, co skutkowało wieloma zmianami politycznymi oraz prawnymi w Polsce Ludowej.

Podsumowując niniejsze rozważania odnoszące się do kwestii zerwania konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku, należy zwrócić uwagę na panujące w tym okresie zawirowania prawne oraz społeczne. Nie bez znaczenia pozostaje także brak porozumienia pomiędzy stronami, gdyż zabrakło w tym okresie przede wszystkim uregulowań prawnych, które mogłyby zmienić sytuację KK w Polsce.

## Bibliografia

- Borecki P., *Funkcja stabilizacyjna Konkordatu polskiego z 1993 r. wobec Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych*, „Studia Prawa Publicznego” 25 (2019), s. 9–31.
- Czaja J., *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983.
- Góralski W., *Postanowienia konkordatu z 1925 roku i problem ich recepcji i realizacji*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 21 (2018), s. 21–39.

---

41 J. Stańczyk, *Konkordat z 1993 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Polską*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 3 (2006), s. 40.

42 M. Pietrzak, *Przełom w Polskim Ustawodawstwie Wyznaniowym*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 52 (1990), s. 1–42.



- Glinkowski B., *Regulacje prawne polskich konkordatów z roku 1925 i 1993 roku w odniesieniu do mienia nieruchomości Kościoła katolickiego*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 21 (2007), s. 177–197.
- Jurkiewicz J., *Konkordat z roku 1925 na tle polityki kurii rzymskiej w okresie międzywojennym*, „Kwartalnik Historyczny” 4 (1953), s. 57–85.
- Koredczuk J., *Realizacja zasady pro publico bono w konkordacie polskim z 1925 roku*, [w:] *Pro publico bono – idee i działalność*, red. M. Marszał, J. Przygodzki, Wrocław 2016.
- Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- Krukowski J., *Wkład prymasa Polski Stefana kard. Wyszyńskiego i papieża Jana Pawła II w normalizację stosunków między Państwem a Kościołem*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 30 (2020), s. 151–169.
- Kucharski W., *Stosunki dyplomatyczne między Polską a Stolicą Apostolską w latach 1945–1965 w świetle depešz polskiej ambasady we Włoszech*, „Sobótka” 1 (2014), s. 103–120.
- „L’Osservatore Romano” z 26 września 1945 w sprawie konkordatu z Polską, „L’Osservatore Romano” 7 (1989).
- Mezglewski A., *Spór o „wygaśnięcie” Konkordatu polskiego z 1925 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8 (1998), s. 325–341.
- Mysiek W., *Kościół katolicki w Polsce 1918–1939*, Warszawa 1966.
- Paszkievicz L.B., *Sytuacja Kościoła Katolickiego w Polsce w latach 1945–1948 w świetle londyńskiego „Jutra Polski”*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2 (2003), s. 93–111.
- Pawluk T., *Problem wygaśnięcia konkordatu polskiego z 1925 r.*, „Prawo Kanoniczne” 1–2 (1986), s. 133–148.
- Pietrzak M., *Przełom w polskim ustawodawstwie wyznaniowym*, „Ruch Ekonomiczny, Prawniczy i Socjologiczny” 52 (1990), s. 1–42.
- Poterała T., *Konkordat między Stolicą Apostolską i Republiką Słowacką*, „Kościół i Prawo” 18 (2016), s. 153–166.
- Puliński A., *Konspiracja uczniowska w Polsce jako reakcja na zmiany społeczno-polityczne w okresie tzw. ofensywy ideologicznej w oświacie po 1948 r. Część I: Lata 1944–1948*, „Zagadnienia Społeczne” 4 (2015), s. 117–128.
- Resler T., *Konkordat z 1925 roku – podstawa funkcjonowania kościoła katolickiego w II Rzeczypospolitej*, „Acta Erasmiana” 13 (2016), s. 36–57.
- Rybczyński H., *W sprawie konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 10 II 1925 roku*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1981, s. 49–52.
- Rzepecki A., *Problematyka wygaśnięcia Konkordatu zawartego między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską w dniu 10 lutego 1925 r.*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia” 5 (2011), s. 285–304.
- Sawicki J., *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w państwie polskim*, Warszawa 1937.
- Skubiszewski K., *Konkordat z 10 lutego 1925 roku. Zagadnienia prawnomiędzynarodowe*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1981, s. 35–47.
- Stańczyk J., *Konkordat z 1993 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Polską*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe” 3 (2006), s. 37–42.
- Staszewski W.S., *Klauzule umowne w konkordatach*, [w:] *Divina et Humana. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001, s. 259–267.
- Świątkowski H., *Wyznaniowe prawo państwowe. Problematyka prawna wolności sumienia w PRL*, Warszawa 1962.
- Wójcik W., *Konkordat polski z 1925 roku. Próba oceny*, [w:] *Kościół w II Rzeczypospolitej*, red. Z. Zieliński, S. Wilk, Lublin 1980, s. 23–34.

- Związek J., *Współistnienie państwa i kościoła w latach 1944–1989*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 39 (2011), s. 231–253.
- Żaryn J., *Dyplomacja PRL wobec Watykanu, czyli o instrumentalnym traktowaniu partnera*, „Biuletyn IPN” 7 (2002), s. 32–38.
- Żurek K.M., *Pozycja finansowo-prawna Kościoła katolickiego obrządku łacińskiego w Polsce międzywojennej*, „Przegląd Prawno-Ekonomiczny” 4 (2022), s. 157–173.

#### CYTOWANIE

K. Żurek, *Zerwanie konkordatu z dnia 10 lutego 1925 roku przez Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej – wybrane aspekty*, *Studia Paradyskie* 34 (2024), s. 329–344, DOI: 10.18276/sp.2024.34-20.



