

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

# Studia Paradyskie

— 35 | 2025 —

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

###

### **Rada Naukowa**

dr hab. prof. US Marino Balducci (Szczecin)  
ks. dr hab. prof. WSNoZ Grzegorz Chojnacki (WSNoZ, Bydgoszcz)  
prof. ordinario Gaetano Dammacco (Università degli Studi di Bari)  
ks. dr hab. prof. US Andrzej Draguła (US, Szczecin)  
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)  
ks. dr hab. Wojciech Węgrzyniak (UJP II, Kraków)

### **Kolegium redakcyjne**

ks. dr Dariusz Mazurkiewicz – redaktor naczelny (US, Szczecin)  
ks. dr Tadeusz Kuźmicki – redaktor tematyczny (US, Szczecin)  
ks. dr Mariusz Jagielski – redaktor statystyczny (US, Szczecin)  
dr Katarzyna Lemek – sekretarz (US, Szczecin)

### **Recenzenci tomu**

dr hab. prof. US Marino Balducci, (Szczecin), ks. dr hab. prof. WSNoZ Grzegorz Chojnacki (Bydgoszcz),  
ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (Toruń), prof. dr hab. Małgorzata Dajnowicz (Białystok),  
prof. dr hab. Andrzej Dziadzio (Kraków), ks. dr hab. prof. UAM Maciej Olczyk (Poznań)  
prof. dr hab. Piotr Kopiec (Lublin), ks. dr hab. prof. US Grzegorz Wejman (Szczecin),  
bp prof. dr hab. Henryk Wejman (Szczecin), ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak (Kraków)

### **Redakcja językowa**

Bernadeta Lekacz (j. polski), Diana Del Mastro (j. włoski), Zuzanna Zawadka (j. angielski)

### **Korekta**

Ewelina Piotrowska

### **Skład komputerowy**

Iga Bańkowska

### **Projekt okładki**

Sonia Dubois

### **Adres redakcji**

ul. Pawła VI, nr 2, 71-459 Szczecin  
e-mail: [dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl](mailto:dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl)

Wersja elektroniczna 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 (Directory  
of Open Access Journals)

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2025  
ISSN (print) 0860-8539 | ISSN (online) 2956-4204

---

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 18,5. Ark. druk. 17,0. Format B5. Nakład 58 egz.

## Spis treści

### **Grzegorz Chojnacki**

Błogosławieństwo dla ludzi, którzy się kochają. Postulat rewizji  
poglądów doktrynalnych „Drogi Synodalnej” w Niemczech  
na zjawisko homoseksualizmu ..... 5

### **Marino Alberto Balducci**

Il simbolismo della *nigredo* alchemica nel *De partu Virginis*  
di Jacopo Sannazaro, esaminato nel suo contesto storico,  
culturale e spirituale ..... 19

### **Krzysztof R. Kupiński**

Na styku nauki i wiary: cuda w perspektywie interdyscyplinarnej ..... 47

### **Tadeusz Kuźmicki**

Ethische Aspekte mystischer Erfahrung ..... 61

### **Piotr F. Borowski**

The relevance of St. Peter the Apostle's Theology in the modern world ..... 81

### **Dariusz Mazurkiewicz**

Prawnoadministracyjne implikacje wystąpienia z Kościoła katolickiego ..... 99

### **Anna Janiszewska**

Prawda i nadzieja. Kondycja współczesnego człowieka według  
Roya Andersona i papieża Franciszka ..... 115

### **Joanna Maria Malczewska**

Studium relacji między opactwem macierzystym  
a klasztorem córką w wiekach średnich na przykładzie  
brandenburskiego opactwa cysterskiego Lehnin i jego pierwszej filiacji  
w Paradyżu na terenie Wielkopolski w oparciu o wzmianki  
w *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis* (1116–1786) ..... 135

### **Wojciech Oleśków**

Dialog chrześcijaństwa z religiami Wschodu w dziełach  
Thomasa Mertona ..... 155

|   |     |
|---|-----|
| <b>Adam Drozdek</b>   |     |
| The natural theology of Jacques Abbadie .....   | 175 |
| <b>Wojciech Zachariasz</b>  |     |
| Historia architektury kościoła w Kowalowie od jego powstania<br>do końca XIX wieku.....   | 189 |
| <b>Robert Leżohupski OFMConv.</b>   |     |
| Pomoc duszpasterska skrupulantom w praktyce sakramentu pokuty<br>i pojednania .....   | 215 |
| <b>Jakub Włodarczak</b>   |     |
| Le prospettive liturgico-pastorali dei sacramenti del battesimo<br>e della cresima del vescovo Wilhelm Pluta sulla base<br>delle <i>Gorzowskie Wiadomości Kościelne</i> ..... | 227 |
| <b>Jacek Mleczko CCN</b>  |     |
| Perspektywy odnowy teologii kapłaństwa służebnego .....   | 255 |

## Grzegorz Chojnacki

Wyższa Szkoła Nauk o Zdrowiu w Bydgoszczy

grzegorz.chojnacki@pka.edu.pl

ORCID: 0000-0002-9125-8618

# Błogosławieństwo dla ludzi, którzy się kochają. Postulat rewizji poglądów doktrynalnych „Drogi Synodalnej” w Niemczech na zjawisko homoseksualizmu

### STRESZCZENIE

Czwarta Komisja „Drogi Synodalnej” w Kościele katolickim w Niemczech, której głównym tematem obrad jest kwestia „Życie miłością w seksualności i partnerstwie”, przekazała do uchwalenia zgromadzeniu plenarnemu dokument dotyczący nowej oceny doktrynalnej zjawiska homoseksualizmu. Przyjęty tekst, wyrażający liczne postulaty do obecnie obowiązującej waloryzacji doktrynalnej skłonności i aktów homoseksualnych, opiera się na wynikach badań nauk humanistycznych i społecznych oraz rezultatach obszernego raportu dotyczącego nadużyć seksualnych w Kościele katolickim w Niemczech po II wojnie światowej aż czasów współczesnych przygotowanego przez konsorcjum trzech ośrodków badawczych: (M)annheim, (H)eidelberga i (G)ießen. Z tych źródeł, zdaniem członków SW, wynika konieczność rewizji dotychczasowej ewaluacji dokonanej m.in. w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Głównym motywem tej rewizji jest teza, że każdy człowiek powinien integrować swoją seksualność z własnym stylem i trybem życia. Seksualność, wyrażona fizycznymi aktami, ma uwzględniać respekt wobec godności człowieka, prawo do samostanowienia, miłości, wierności i odpowiedzialności oraz w specyficznym wymiarze płodności. Dlatego mandatariusze SW uważają, że te wszystkie cechy implementują się w aktach współżycia homoseksualnego, realizowana w nich miłość bez płodności ma swoją wartość i nie jest grzechem, a akty homoseksualne nie powinny być traktowane jako grzeszne. Przeciwnicy takiej rewizji oceny homoseksualizmu zwracają uwagę na integralność i czystość aktu seksualnego w małżeństwie oraz jego wpływ na rozwój rodziny.

### SŁOWA KLUCZOWE

„Droga Synodalna”, homoseksualizm, transseksualizm, Katechizm Kościoła Katolickiego, doktryna, moralność

## Blessing for People Who love Each Other. Postulate to Revise the Doctrinal Views of the “Synodal Path” in Germany on the Phenomenon of Homosexuality and Transsexuality

### ABSTRACT

The Fourth Commission of the “Synodal Path” in the Catholic Church in Germany, whose main focus is the topic of “Living love in Sexuality and Partnership”, submitted a document on a new doctrinal assessment of the phenomenon of homosexuality to the plenary assembly for adoption. The adopted text, expressing a number of postulates for the currently binding doctrinal valorisation of homosexual inclinations and acts, is based on the results of research in the humanities and social sciences and on the results of an extensive report on sexual abuse in the Catholic Church in Germany after World War II until the present day, prepared by a consortium of three research centres: (M)annheim, (H)eidelberg, (G)ießen. Based on these sources, according to the members of the “Synodal Path”, it is necessary to revise the current evaluation carried out, among others, in the Catechism of the Catholic Church. The main motive of this revision is the thesis that every human being should integrate his / her sexuality with his own lifestyle and way of life. Sexuality, expressed through physical acts, is to take into account respect for human dignity, the right to self-determination, love, fidelity and responsibility, and – in a specific dimension – fertility. Therefore, the mandatories of the “Synodal Path” believe that all these features are implemented in homosexual sexual acts. Thus, love without fertility realised in them has its own value and is not a sin, and homosexual acts should not be treated as “intrinsic malum”. Opponents of such a revision of the assessment of homosexuality point to the integrity and purity of the sexual act in marriage and its impact on the development of the family.

### KEYWORDS

“Synodal Path”, homosexuality, transsexuality, Catechism of the Catholic Church, doctrine, morality

## Wprowadzenie

Określenie „droga specjalna” (*Sonderweg*) stało się hermeneutycznym kluczem rozpoczętego oficjalnie w Adwencie 2019 roku procesu synodalnego w Kościele katolickim (KK) w Niemczech, nazwanego przez Konferencję Episkopatu Niemiec (DBK) oraz Centralny Komitet Niemieckich Katolików (ZdK) „Synodaler Weg” (SW), który dla jego inicjatorów miał się stać „drogą nawrócenia i odnowy” Kościoła katolickiego w Niemczech<sup>1</sup>. Oba organy przyjęły Statut tego synodalnego procesu prawie jednomyślnie; po stronie DBK były *vota separatae* wyrażone publicznie po tajnym głosowaniu. Miały one związek z zastrzeżeniami Stolicy Apostolskiej w kwestii kompetencji zgromadzenia plenarnego SW w sprawie rozstrzygnięć i decyzji podejmowanych przez to gremium

---

1 „Die katholische Kirche in Deutschland macht sich auf einen Weg der Umkehr und der Erneuerung”. Jest to pierwsze zdanie z preambuły Statutu SW. Zob. *Satzung des Synodalen Weges*, [www.synodalerweg.de](http://www.synodalerweg.de) (2.01.2023), który został przyjęty na zebraniu plenarnym DBK 25 września 2019 r. oraz na zebraniu plenarnym ZdK 22 listopada 2019 r.

dla Kościoła partykularnego w sprawach władzy rządzenia, wiary i obyczajów, które dotyczą kompetencji Kościoła powszechnego. Mimo wszelkich zastrzeżeń prace SW ruszyły, a działania plenarne zakończyły się w 2023 roku. Można skonstatować, że niemiecka „droga specjalna” stała się drogą swoistą, gdyż nie poczekała na rozpoczęcie prac dotyczących synodalności na płaszczyźnie Kościoła powszechnego, podjętych przez zapowiadany przez Franciszka synod biskupów. Należy też wspomnieć, że przyjęte dokumenty stały się powodem intensyfikacji relacji zwrotnych pomiędzy Stolicą Apostolską a DBK<sup>2</sup>.

W czerwcu 2023 roku prezydium SW wysłało Stolicy Apostolskiej wyniki prac zgromadzenia plenarnego w formie zbioru przyjętych dokumentów, zgodnie z zapisami swojego Statutu. Ten zbiór dokumentów był wynikiem tego, że SW zajęła się czterema obszarami zagadnień, powołując spośród swoich członków oraz zewnętrznych ekspertów komisje, które nazwała forami synodalnymi (Synodalforum, dalej: SF). Zgromadzenie plenarne uznało, że te cztery obszary będą odpowiedzią na wyniki i wnioski płynące z projektu badawczego *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, zleconego przez DBK trzem ośrodkom badawczym, od których nazw miejscowości powstał skrót *MHG-Studie*<sup>3</sup>. Czwarte Synodalforum (SF IV) przyjęło nazwę *Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft* i skupiło się na tematyce relacji międzyludzkich, seksualności i partnerstwa, oscylując wokół miłości jako fundamentu życia ludzkiego. Zaproponowane przez to forum dokumenty były przedmiotem obrad zgromadzenia plenarnego SW. W sumie SF IV zaproponowało pięć tekstów, w tym jeden podstawowy i cztery wykonawcze. Pierwszy z nich ma taki sam tytuł jak nazwa forum. Na czwartym posiedzeniu plenarnym SW, które odbyło się 8–10 września 2022 roku, nie został on przyjęty, gdyż nie został spełniony warunek większości kwalifikowanej (dwóch trzecich) głosujących biskupów<sup>4</sup>. Ten brak zgody obecnych biskupów wprowadził wielką konsternację wśród pozostałych członków SW, gdyż gremium to przyjęło wszystkie pozostałe cztery dokumenty przedstawione do ostatecznego głosowania.

---

2 Zob. artykuł omawiający wybrane zdarzenia z tych dwustronnych relacji: G. Chojnacki, *Relacje zwrotne pomiędzy Stolicą Apostolską a Drogą Synodalną w Niemczech*, „Studia Paradyskie” 33 (2023), s. 21–33, DOI: 10.18276/sp.2023.33-02.

3 Wyniki prac przedstawiono w formie raportu pełnego i skróconego 28 września 2018 r. w Fuldzie. Zob. *MHG Studie Zusammenfassung*, 2018, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf) (2.09.2023).

4 Tekst podstawowego dokumentu Synodforum IV, *Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft*, poddany ostatecznemu głosowaniu z wynikiem negatywnym, jest dostępny na: <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege#c7262> (23.09.2023). Następujący biskupi głosowali przeciw: Gregor Maria Hanke, Rudolf Voderholzer, Stefan Oster, Kardinal Rainer Maria Woelki, Dominikus Schwaderlapp, Matthias Heinrich, Florian Wörner i Rolf Steinhäuser, a wstrzymali się od głosu: Bertram Meier, Wolfgang Ipolt, Stephan Burger, Ansgar Puff, Josef Graf, Nikolaus Schwerdtfeger, Stefan Zekorn i Rupert Stolberg.

Owe cztery dokumenty wykonawcze dotyczyły: kwestii podejścia do różnorodności płciowej (*Umgang mit geschlechtlicher Vielfalt*), zmiany oceny homoseksualizmu w nauczaniu Kościoła (*Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*), ustalenia nowego regulaminu pracy w instytucjach kościelnych (*Grundordnung des kirchlichen Dienstes*) i ustanowienia liturgii błogosławieństwa dla par, które się kochają (*Segensfeiern für Paare, die sich lieben*). Właśnie do tego tytułu nawiązuje tytuł tego artykułu. Należy dodać, że zgromadzenie SW stanęło przed dylematem prawnym dotyczącym tego, czy można uznać dokumenty wykonawcze za obowiązujące, skoro dokument podstawowy został odrzucony. Ten spór formalnoprawny został zakończony werdyktem zgromadzenia plenarnego, że dokumenty wykonawcze były procedowane właściwie i są one obowiązujące.

Niniejsza analiza dotyczy eksplikacji tekstu wykonawczego *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*<sup>5</sup> z uwzględnieniem pozostałych czterech sporządzonych przez SF IV, aby wykazać istotę nowego podejścia do problematyki homoseksualizmu i jego implementacji w doktrynie wiary i moralności oraz nowych pomysłów duszpasterskich.

### Główne postulaty tekstu wykonawczego

Zgromadzenie plenarne SW zleciło SF IV ocenę dotychczasowej katolickiej nauki dotyczącej cielesności, zwłaszcza w sferze płciowości i seksualności, i zadanie postawienia postulatów jej odnowy czy rewizji oraz legitymizacji nowych modeli związków międzyludzkich, które miały implementować postulaty poliamoryczne. Odrzucony tekst podstawowy, do którego odwołuje się tekst wykonawczy SF IV o nowej ewaluacji fenomenu homoseksualizmu, zawiera według autorów implementację nowych osiągnięć badawczych w dyscyplinie nauk teologicznych i nauk humanistycznych. Są one w ich opinii na tyle ważne, że należy je uwzględnić, dokonując rewizji dotychczasowego stanowiska UNK w kwestii homoseksualizmu.

Dokument podstawowy SF IV odwołuje się też do wyników płynących ze zleconego przez DBK dokumentu MHG, który miał wskazywać na sprzężenie zwrotne pomiędzy problemem pedofilii a nauczaniem KK w kwestiach etyki seksualnej. Niestety ów dokument nie wykazał ścisłego powiązania pomiędzy skłonnościami czy czynami pedofilskimi a np. koniecznością zniesienia celibatu lub uczynienia go dobrowolnym. Podobnie SW nie wykazał legitymizacji zmian w nauczaniu Kościoła dotyczącym cielesności poprzez najnowsze wyniki dyskursu teologicznego i humanistycznego<sup>6</sup>. Natomiast należy zauważyć, że często legitymizacja poliamorii jest oparta na argumentie istnienia

---

5 Synodaler Weg, *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*, [w:] *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland*, red. Sekretariat des Synodalen Weges, Bonn 2023, s. 237–243.

6 Tamże, s. 237–238: „Die Synodalversammlung empfiehlt dem Papst, lehramtlich eine Präzisierung und Neubewertung der Homosexualität vorzunehmen. Dabei müssen folgende Aspekte zum Tragen kommen:

obecnie pluralizmu obyczajowego, który na trwałe zmienia ludzkie oczekiwania wobec miłości. Stąd też postulat, że KK nie powinien uznawać takiej wielości form miłości za grzech. Podobnie argumentuje teolożka Linda Landström, eksplikując tezę, że skoro ludzie tęsknią za wielością, to należy założyć, że to Bóg włożył w nich tę tęsknotę. A jeśli tak, to i Kościół powinien szeroko otworzyć drzwi dla np. takich osób, błogosławiąc ich poliamoryczne związki. Landström nie zadaje sobie jednak trudu, aby zapytać, czy ta „bogata różnorodność” jest rzeczywiście dziełem Boga, czy raczej wypaczeniem stworzonej przez Niego natury. Sprawą otwartą jest też, czy kwestia związków poliamorycznych nie stała się częścią szerszej progresywnej agendy, prowadząc ostatecznie do ich uznania przez prawodawstwo tych samych państw, które ochoczo przyznały prawo do zawierania małżeństw przez osoby tej samej płci. Skoro jednym z zasadniczych argumentów, które zdecydowały o tej zmianie, było prawo każdego człowieka do samostanowienia, dlaczego miano by odmawiać tego prawa osobom, które uważają, że pragną związków poliamorycznych? Ponieważ taka narracja staje się bardzo powszechna, widać, że progresja postulatów dotyczących nie tylko tolerancji, lecz wręcz afirmacji poliamorii jest na agendzie wielu dążeń politycznych. Właśnie taką tendencję zauważa Marian Machinek, dokonując deskrypcji liberalnych koncepcji moralności seksualnej<sup>7</sup>.

Powracając do kwestii homoseksualizmu, członkowie SW słusznie dostrzegają, że każda osoba rodzi się z określoną orientacją seksualną. Jest to niepodważalna prawda oparta na istnieniu płci biologicznej, dającej podstawę do całego rozwoju somatycznego i psychologicznego. Orientacji seksualnej człowiek nie może sobie wybrać i nie może jej zmieniać, gdyż jest ona mu dana. W omawianym dokumencie stwierdzono, że Bóg stworzył też orientację homoseksualną, a skoro jest ona dana od Boga, stworzona przez Niego, to powinna się cieszyć takimi samymi prawami jak orientacja heteroseksualna i tak samo powinna być oceniana od strony etycznej. Bóg, dając wszystkim ludziom godność przyrodzoną i nadprzyrodzoną, chroni ich przed wszelkimi przejawami dyskryminacji.

---

(3) Jeder Mensch ist mit seiner Geschlechtlichkeit von Gott geschaffen und hat in diesem Geschaffensein eine unantastbare Würde. Zu jeder menschlichen Person gehört untrennbar ihre sexuelle Orientierung. Sie ist nicht selbst ausgesucht und sie ist nicht veränderbar.

(4) Als Gottes Ebenbild gebührt jedem Menschen Achtung und Respekt, unabhängig der sexuellen Orientierung. Alle Gläubigen sind dazu verpflichtet, aktiv gegen jede Diskriminierung aufgrund der sexuellen Orientierung vorzugehen.

(5) Da die homosexuelle Orientierung zum Menschen gehört, wie er\* sie von Gott geschaffen wurde, ist sie ethisch nicht anders zu beurteilen als die heterosexuelle Orientierung.

(6) Jeder Mensch ist dazu berufen, seine\* ihre Sexualität in seine\* ihre Lebensführung zu integrieren. Verantwortete genitale Sexualität in Beziehungen zu einer anderen Person orientiert sich an der Achtung der Würde und der Selbstbestimmung, der Liebe und der Treue, der Verantwortung füreinander sowie den je spezifischen Dimensionen von Fruchtbarkeit. Sie vollzieht sich in Beziehungen, die auf Ausschließlichkeit und auf Dauer angelegt sind. Gleichgeschlechtliche – auch in sexuellen Akten verwirklichte – Sexualität ist damit keine Sünde, die von Gott trennt, und sie ist nicht als in sich schlecht zu beurteilen. Sie ist vielmehr an der Verwirklichung der genannten Werte zu messen\*.

7 M. Machinek, *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Peplin 2021, s. 49–53.

Odwołanie się w dokumencie do kwestii dyskryminowania musi jednak być poddane eksplanacji. Dyskryminacja dotyczy przede wszystkim odmowy człowiekowi skorzystania z jego praw podstawowych, nie oznacza to jednak prawa do otrzymania wszystkiego, czego zapragnie. W kontekście logiki i daru łaski nie można wyrzucić presji na otrzymanie czegoś, co może być człowiekowi podarowane. Taką logiką kieruje się szafarstwo sakramentalne, podobnie sakramentalia. Każdy, kto chce otrzymać dany sakrament, musi o to prosić, a nie wymagać. Z drugiej strony odpowiedzialni za ich szafarstwo nie powinni kierować się absolutystycznym poczuciem władzy na sakramentami czy sakramentaliami. Na płaszczyźnie proszący a szafarz musi być przede wszystkim uświadomiona etiologia daru łaski. Ani szafarz, ani proszący o sakrament nie posiadają go we władaniu, lecz dzięki materii i formie Bóg udziela tego, co ożywia siły duchowe człowieka i daje mu szczególne namaszczenie. Pragnący przyjąć sakrament, musi w swojej wolności być dysponowanym do jego przyjęcia, mając świadomość, że przyjmuje go w sposób ważny i godziwy. Jeżeli ktoś nie spełnia wymagań co do ważności przyjęcia sakramentu, to obiektywnie nie może go przyjąć, a jeżeli to czyni, to skazuje się na nieważność, a zarazem na świętokradztwo. Pozostając w logice niedyskryminacji, takie sytuacje, jak nieważność i świętokradztwo, mogłyby zaistnieć, co uderzałoby w istotę władzy szafarstwa sakramentów, która dokonuje się *in persona Christi*. Zarazem na tym polega autonomia Kościoła, by dokonywać dzieła uświęcania, unikając dzieł nieważnych czy niegodziwych.

W kontekście dyskryminacji należy dokonać jeszcze hermeneutyki pojęć „tolerancja” i „afirmacja”. Mówiąc obrazowo, tolerancja polega na okazywaniu człowiekowi szacunku bez względu na jego poglądy, język, rasę itp. Nie można okazywać tolerancji złym czynom człowieka. Rozdzielenie osoby od jej czynów pozwala na zachowanie respektu wobec godności człowieka, a jednocześnie brak zgody na tolerancję wobec obiektywnych złych czynów ludzkich – złych z punktu materialnego czy formalnego. Kolejnym stopniem w tolerancyjnym podejściu do osoby ludzkiej jest afirmatywność wobec jej słów, poglądów i czynów. W przypadku afirmacji nauka Kościoła potwierdza konieczność unikania dyskryminacji i przyjęcia postawy tolerancji, jednak nie zgadza się na afirmowanie czynów homoseksualnych, jakby były one ze swojej natury aktami wewnątrznie uporządkowanymi, czyli takimi, że ich teleologiczny charakter odpowiada prawu naturalnemu. Kościół katolicki naucza bowiem, że nie mają one podporządkowania metafizycznej celowości użycia sił płciowych i dlatego w swoim KKK uwypukla jasno, że akty homoseksualne są „sprzeczne z prawem naturalnym; wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane” (pkt 2357). Komplementarność uczuciowa i płciowa nie jest więc realizowana w aktach homoseksualnych, co stwierdza KK. Członkowie SW proponują natomiast rozdzielenie tych dwóch wymiarów komplementarności, podkreślając, że komplementarność uczuciowa wystarczy, by stworzyć relacje pomiędzy ludźmi

tej samej płci. To stwierdzenie jest punktem zwrotnym w myśleniu o homoseksualizmie, gdyż wyraźnie widać w nim, że na mocy jedności emocjonalnej można by usprawiedliwić brak komplementarności płciowej i zakwestionować to, że akty homoseksualne są grzeszne. W tej konwencji myślenia nie do przyjęcia są więc dalsze konstatacje KKK, że życie osób homoseksualnych, naznaczone brakiem afirmacji z powodu takiej orientacji seksualnej, powinno cechować się jego przyjęciem: „Osoby takie nie wybierają swej kondycji homoseksualnej; dla większości z nich stanowi ona trudne doświadczenie”. Zarazem „osoby te są wezwane do wypełniania woli Bożej w swoim życiu i – jeśli są chrześcijanami – do złączenia z ofiarą krzyża Pana trudności, jakie mogą napotykać z powodu swojej kondycji” (pkt 2358). Dlatego wszelkie ruchy promujące afirmację homoseksualizmu nie traktują stanu homoseksualizmu jako szczególnie przykrych kondycji. Wręcz przeciwnie, wszelkie akcje zmierzają ku temu, by akceptować nie tylko zachowania homoseksualne, ale i całą kulturę LGBT+.

Wydaje się, że w takiej promocji homoseksualizmu nauczanie KK o wezwaniu osób homoseksualnych do zachowania czystości jest oderwane od życia oraz – jak podkreślono w analizowanym dokumencie – kwestionuje najnowsze ustalenia w zakresie nauk humanistycznych i teologicznych. Dlatego autorzy tego dokumentu wzywają do rewizji wypowiedzi zawartych w KKK, np. wypowiedzi z pkt. 2359: „Osoby homoseksualne są wezwane do czystości. Dzięki cnotom panowania nad sobą, które uczą wolności wewnętrznej, niekiedy dzięki wsparciu bezinteresownej przyjaźni, przez modlitwę i łaskę sakramentalną, mogą i powinny przybliżyć się one – stopniowo i zdecydowanie – do doskonałości chrześcijańskiej”. Jeśli orientacja homoseksualna należy do człowieka stworzonego przez Boga, to należy ją ocenić tak samo jak orientację heteroseksualną. Jako znaku dobrej woli w afirmacji homoseksualizmu należy używać w języku urzędowym, także w dokumentach KK w Niemczech, znaku \*, aby wyrazić to, że są ludzie, którzy nie czują się przynależni do płci męskiej lub żeńskiej, lecz wybierają trzecią płć, określaną w języku niemieckim jako *divers*.

Reasumując, należy zastanowić się nad tym, jakie skutki niesie ze sobą promocja całości postulatów wyrażonych przez SW i jakie zmiany powinny być wprowadzone w fundamentalnych zapisach Kościoła powszechnego w kwestiach wiary i moralności.

### **Implikacje postulatów inwolwowanych w dokumencie wykonawczym o homoseksualizmie**

Dokument wykonawczy o homoseksualizmie wysuwa cztery postulaty, które korespondują z duchem obrad SW. Należy podkreślić, że SW w swoim statucie przyjął zasadę, że postulaty dotyczące zmian w doktrynie wiary i nauce moralnej odnoszące się do całego Kościoła powszechnego należy złożyć jako postulat do Stolicy Apostolskiej,

co uczyniono 22 czerwca 2023 roku przez przekazanie zbioru dokumentów, które zyskały aprobatę w czasie posiedzeń plenarnych SW. Stolica Apostolska do tej pory (stan na sierpień 2025 r.) nie odpowiedziała na przesłane kompendium wszystkich przegłosowanych tekstów.

Pierwszym z postulatów jest przepracowanie wraz z usunięciem niektórych wypowiedzi zawartych zarówno w KKK, jak i w jego „Kompendium”. W przypadku pkt. 492 Kompendium należy wykreślić z listy grzechów przeciwko czystości grzech homoseksualizmu. Drugim postulatem jest dezyderat, by Kościół oficjalnie przyznał się do tego, że ze względu na swoje nauczanie i praktykę duszpasterską w wielu momentach swojej historii przyczynił się do cierpienia i uderzenia w nienaruszalność godności osób o orientacji homoseksualnej. Dokument jednak nie wskazuje na choćby jeden przykład takiej postawy członków KK. W kontekście tego postulatu pojawia się bardzo słuszny dezyderat, by zaprzestać prześladowania i kryminalizacji homoseksualizmu czy też prób wprowadzenia takiego postępowania do prawa lub obyczajów danego społeczeństwa.

Trzeci postulat opisuje konieczność odrzucenia idei homoseksualizmu jako choroby. Omawiany dokument nie przytacza żadnego aktu medycznego odnoszącego się do tej opinii, dlatego warto przywołać zmianę stanowiska Światowej Organizacji Zdrowia (WHO), która aż do lat dziewięćdziesiątych XX wieku uznawała orientację homoseksualną oraz biseksualną za zaburzenie, umieszczając je w Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób. Od momentu wykreślenia ich z tej listy WHO wyraźnie określa homoseksualizm jako naturalną formę ludzkiej seksualności i podkreśla, że nie jest on chorobą ani zaburzeniem psychicznym. Dlatego opowiada się za poszanowaniem i ochroną praw osób LGBT+ oraz propaguje równość w dostępie do opieki zdrowotnej i zapewnienie wsparcia dla osób homoseksualnych bez względu na ich orientację seksualną. Członkowie SW wyrażają zatem postulat, by UNK uznał zmianę kwalifikacji homo- i transeksualizmu przez WHO i implementował to do swoich deklaracji doktrynalnych dotyczących wiary i moralności. Implikacją odejścia od traktowania obu orientacji jako zaburzeń jest odrzucenie tzw. terapii konwersyjnych, co postuluje się w omawianym dokumencie. Wyrażono w nim również prośbę, by opinia publiczna wywierała nacisk na wprowadzenie oficjalnego zakazu ich przeprowadzania, nie ma bowiem dla nich żadnych wskazań medycznych. Z punktu widzenia pastoralnego należy przekonać KK, żeby zaczął implementować zasadę prawa do samostanowienia. Co więcej, protagoniści SW uważają, że katolicka teologia moralna musi powstrzymać się od oceny orientacji homoseksualnej i czynów homoseksualnych jak grzesznych. Podobny postulat wysuwa także wobec traktowania homofilii jako czegoś grzesznego, stanowiącego niejako przedsiomek do aktów homoseksualnych, należy bowiem odejść od takiej ewaluacji homoseksualizmu.

Ostatni postulat jest konsekwencją przyjęcia poprzednich, a mianowicie dotyczy on zakazu otrzymywania niektórych sakramentów i urzędów w KK oraz sakramentaliów. Autorzy dokumentu eksponują kwestię sakramentu święceń, który według obecnych przepisów kościelnych mogą przyjmować tylko mężczyźni heteroseksualni. Kongregacja Wychowania Katolickiego w swojej „Instrukcji dotyczącej kryteriów rozeznawania powołania w stosunku do osób z tendencjami homoseksualnymi w kontekście przyjmowania ich do seminariów i dopuszczania do święceń” z 2005 roku dokonała dystynkcji związanej homofilią i homoseksualizmem, podkreślając w pkt. 2: „W świetle takiego nauczania, niniejsza Kongregacja, w porozumieniu z Kongregacją Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, uważa za konieczne oświadczyć wyraźnie, że Kościół, głęboko szanując osoby, których dotyczy ten problem, nie może dopuszczać do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazują głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną «kulturę gejowską». Osoby takie, w istocie, znajdują się w sytuacji, która poważnie uniemożliwia im poprawną relację do mężczyzn i kobiet. Nie można w żaden sposób zignorować negatywnych konsekwencji mogących zrodzić się na skutek święceń osób o głęboko zakorzenionych tendencjach homoseksualnych. Inaczej natomiast należałoby traktować tendencje homoseksualne, które są jedynie wyrazem przejściowego problemu, takiego jak, na przykład, niezakończony jeszcze proces dorastania. Niemniej jednak, takie tendencje muszą być wyraźnie przewyciężone przynajmniej trzy lata przed święceniami diakonatu”. Ta eksplanacja kwestii spełnienia warunku do przyjęcia sakramentu święceń jest kontestowana przez SW, gdyż jego członkowie wyrażają pogląd o dyskryminacji osób homoseksualnych, ponieważ bez sakramentu święceń nie mogą oni objąć pewnych urzędów kościelnych, a tym samym są niejako poszkodowani<sup>8</sup>. Naturalnie pojawia się w tym kontekście pytanie,

---

<sup>8</sup> Synodaler Weg, *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*, s. 238–239: „1. Im Zuge dieser Neubewertung von Homosexualität sollten unter anderem die Passagen 2357–2359 sowie 2396 (Homosexualität und Keuschheit) des Weltkatechismus überarbeitet werden. Ebenso sollten die entsprechenden Passagen im Katechismuskompodium (2005; Nr. 492) geändert werden. Im Kompodium müssen «homosexuelle Handlungen» aus der «Liste der Hauptsünden gegen die Keuschheit» gestrichen werden.  
2. Aus dieser Neubewertung folgt, dass die Kirche bekennen soll, dass sie an vielen Stellen durch ihre Lehre und ihre Praxis in Bezug auf Homosexualität Menschen Leid zufügt und ihre Würde verletzt. Weiterhin sollte sie sich von der Verfolgung und Kriminalisierung homosexueller Menschen sowie etwaiger Bestrebungen, solche gesetzlich einzuführen bzw. zu legitimieren, klar distanzieren.  
3. Homosexualität ist keine Krankheit. Deshalb sind sogenannte «Konversionstherapien» abzulehnen und es ist sich gesellschaftlich für ein Verbot einzusetzen. Sie sind medizinisch nicht indiziert. In der seelsorglichen Begleitung muss die Selbstbestimmung geachtet und die Integration der Sexualität in die Person unterstützt werden. Niemandem darf eingeredet werden, dass seine\* ihre homosexuelle Orientierung und deren lebensgeschichtliche Verwirklichung aus sich heraus sündhaft sind.  
4. Aus dieser Neubewertung der Homosexualität folgt, dass keiner Person die Übernahme von kirchlichen Ämtern sowie der Empfang der Sakramente – insbesondere des Weihesakraments – verwehrt wird und dass keiner Person, die im kirchlichen Dienst steht, berufliche Nachteile erwachsen dürfen, weil er\*sie homosexuell orientiert ist”.

czy władza kościelna ma prawo do stawiania wymagań na płaszczyźnie orientacji seksualnej dla osób mających przyjąć sakrament święceń, wyrażając to w pkt 1 omawianego dokumentu w następujący sposób: „Zgodnie ze stałą Tradycją Kościoła, święcenia ważne przyjmuje tylko mężczyzna ochrzczony. Poprzez sakrament święceń Duch Święty wiąże kandydata z Jezusem Chrystusem w nowy i szczególny sposób: kapłan, w istocie, sakramentalnie reprezentuje Chrystusa Głowę, Pasterza i Oblubieńca Kościoła. Z powodu tej więzi z Chrystusem, całe życie kapłana musi być ożywiane oddaniem całej swojej osoby Kościołowi oraz prawdziwą miłością pasterską. Kandydat do posługi kapłańskiej musi więc osiągnąć dojrzałość afektywną. Taka dojrzałość pozwoli mu właściwie odnosić się do mężczyzn i kobiet, rozwijając w nim prawdziwy zmysł ojcostwa duchowego w stosunku do wspólnoty kościelnej, która będzie mu powierzona. Dojrzałość afektywna wiąże się z przygotowaniem do ojcostwa duchowego, które jest możliwe, jako naturalna przesłanka, przez orientację heteroseksualno – męską”. W tym dokumencie KK potwierdza też, że woluntarystyczne oczekiwania kandydata do święceń nie wystarczą, gdyż pragnienie człowieka nie jest prawem człowieka do otrzymania sakramentów: „Samo pragnienie bycia kapłanem nie wystarczy; nie istnieje także prawo do otrzymania święceń. Do Kościoła należy – w jego odpowiedzialności za określenie niezbędnych wymogów do otrzymania sakramentów ustanowionych przez Chrystusa – aby rozeznać zdolność tego, który pragnie wstąpić do seminarium” (pkt 3).

W celach poznawczych należy teraz eksplanować uzasadnienie tych tez, które zostały dosyć lakonicznie sformułowane w dokumencie. Odwołuje się ono też do dokumentu *Grundtext* SF IV, który – jak już zostało wspomniane – nie został przyjęty przez zgromadzenie plenarne SW, co należy traktować jako uchybienie w całym dukcie hermeneutycznym. Podstawową tezę tego uzasadnienia jest założenie, że wartości eksplikowane bezpośrednio lub pośrednio z Ewangelii i Tradycji Kościoła dla małżeństwa i rodziny, jakimi są miłość, wierność, wzajemna odpowiedzialność, wyłączność, trwałość i płodność, można przełożyć na zasadzie ekstrapolacji na jednopłciowe związki partnerskie. Ta myśl o płodności została zaczerpnięta z wypowiedzi Franciszka, który zauważył, że związek małżeński ma też rolę społeczną i właśnie jego służba na rzecz społeczeństwa ma „płodny” charakter, co można przełożyć na taką rolę wszelkich związków partnerskich. Ale nie tylko „płodność” społeczna jest tu ważnym elementem uzasadnieniem związków jednopłciowych. Ludzie są stworzeni do interakcji z innymi oraz do dawania i otrzymywania bliskości, bezpieczeństwa, zaufania i miłości, co wyraża się m.in. w seksualności, której członkowie SW nie rozumieją wyłącznie jako heteronormatywna seksualność między mężczyzną a kobietą. W toku argumentacji przywołany został dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Che cosa è l'uomo?*, który w nowatorski sposób tworzy systemową deskrypcję antropologii biblijnej, unikając struktury tezewo-uzasadniowej. W jego pkt 185–195 omówiono tematykę homoseksualizmu, jednakże w dokumencie SW nie podano,

które tezy Papieskiej Komisji Biblijnej stanowią uzasadnienie poglądu, że spojrzenie na akty homoseksualne wymaga nowej perspektywy i reinterpretacji<sup>9</sup>.

Dokument *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität* przywołuje również wyniki analiz nauk humanistycznych, nie podając jakichkolwiek źródeł, które miałyby być podstawą do tych stwierdzeń. Stwierdza on tylko, że homoseksualizm, transseksualizm i biseksualizm nie są chorobą ani zaburzeniem. Nie są one też formą orientacji seksualnej, którą można sobie wyszukać i wybrać. Autorzy dokumentu przyjmują założenie, że te formy są naturalnymi strukturami preferencyjnymi ludzkiej seksualności, wyrażającymi warianty mniejszościowe. Te naturalne preferencje ludzkiej seksualności ujawniają się w okresie dojrzałości i są stałe, mówiąc inaczej – niezmiennalne. SW afirmuje te eksplikacje, podkreślając, że wszystkich tych wariantów nie można określać jako gorsze. Co więcej, te warianty orientacji seksualnej są wyrazem Bożego stworzenia, o którym mówimy, że było i jest dobre. Z tego stwierdzenia aksjologicznego wynika imperatyw etyczny, że ocena moralna osób homoseksualnych i ich czynów powinna mieć taką samą miarę, jaką oceniamy osoby heteroseksualne. Ponieważ te miary są jednak różne, to dlatego, zdaniem SW, osoby niebinarne doświadczają w KK więcej i częściej niedowartościowania i dyskryminacji. To stwierdzenie pokazuje, że porządek badań humanistycznych ma być wyznacznikiem dla stwierdzeń teologicznych, które mają wycofać własny paradygmat oceny zjawiska obu płci, a jedynie przyjąć konsekwentnie paradygmat humanistyczno-socjologiczny.

*Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität* dodaje też, że w KKK istnieje pewna sprzeczność polegająca na tym, że z jednej strony KK wzywa do podejścia z szacunkiem i tolerancją do osób niebinarnych, z drugiej zaś strony traktuje obie nieheteronormatywne orientacje jako grzech. Mówiąc inaczej, KK obie orientacje toleruje, jednak nie afirmuje ich, a powinien je akceptować, gdyż jak twierdzi SW, prowadzi to do poważnych skutków u homoseksualnych wierzących, których finał może oznaczać zagrożenie życia i zdrowia. Zwłaszcza gdy hierarchia KK w niektórych krajach nie stopuje prześladowania na poziomie państwa osób homoseksualnych, wręcz je popiera i legitymizuje. Ta wypowiedź SW pokazuje tendencję do zrównywania tolerancji i afirmacji: jeśli nie afirmujesz, jesteś nietolerancyjny. Natomiast moim zdaniem KK powinien koniecznie wpływać na depenalizację orientacji mniejszościowych, aby wykluczyć prześladowania i tortury takich osób, jednak nie rezygnować z odrzucenia afirmatywności ich czynów. Mówiąc inaczej, należy promować szacunek i tolerancję dla tych osób przy jednoczesnym braku akceptacji dla czynów sprzecznych z powszechnym nauczaniem KK.

SW przyznaje pośrednio rację tym osobom, które uważają, że pożądanie homoseksualne, które nie spotyka się z akceptacją osoby o takiej orientacji i zarazem nie jest elementem integratywnym osobowości, może prowadzić do niewłaściwych zachowań seksualnych.

---

9 Por. *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Roma 2019, pkt 185–195.

Inaczej formułując, SW snuje przypuszczenie, że tylko zintegrowana z osobowością orientacja homoseksualna może być bezpiecznikiem w zaburzeniach seksualnych. SW już w swoich fundamentalnych wypowiedziach upatruje w homoseksualizmie czy transseksualizmie czegoś naturalnego i normalnego, nie dopuszczając argumentacji, że obie orientacje wymagają wysiłku psychologicznego czy moralnego, by akty wynikające z tych preferencji były minimalizowane na podstawie dobrowolnej terapii medyczno-psychologicznej czy kierownictwa duchowego. W sumie SW nie widzi żadnej alternatywy dla postawy i czynów homoseksualnych jak ich pełna akceptacja<sup>10</sup>.

10 Przytaczam cały tekst uzasadnienia, aby mieć możliwość precyzyjnego odwołania do sformułowań w języku tekstu. Por. Synodaler Weg, *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*, s. 239–241: „(8) Die hier vorgeschlagene Neubewertung der gelebten Homosexualität beschreitet einen Weg, der Brücken schlagen will von der bestehenden kirchlichen Lehre und der Tradition hin zu einer Fortentwicklung. Anknüpfungspunkte sehen wir in den von Evangelium und Tradition starkgemachten Werten, die sich auch in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft verwirklichen: Liebe, Treue, gegenseitige Verantwortung, Ausschließlichkeit und Dauerhaftigkeit sowie – im weiteren Sinne – Fruchtbarkeit (Grundtext B.5). Einen erweiterten Blick auf Fruchtbarkeit hat zuletzt Papst Franziskus in *Amoris laetitia* vorgelegt, demzufolge sich Fruchtbarkeit nicht nur biologisch-generativ manifestiert, sondern etwa auch als Beitrag für die Gesellschaft (AL 178 und 181). Zudem helfen uns Erkenntnisse aus den Bibelwissenschaften und den Humanwissenschaften, den Blick auf Homosexualität zu weiten und zu schärfen. So kommt zum Beispiel das jüngste Dokument *Che cosa è l'uomo?* (Was ist der Mensch?) der Päpstlichen Bibelkommission zu neuen, differenzierten Bewertungen von gleichgeschlechtlichen Geschlechtsakten, wie sie in der Bibel vorkommen («*Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*», 2019, Nr. 185–195). Stand der Humanwissenschaften ist: Bei Homosexualität und Bisexualität handelt es sich weder um Krankheiten oder Störungen noch um etwas, was man sich aussuchen kann. Vielmehr stellen sie natürliche Minderheitsvarianten sexueller Präferenzstrukturen von Menschen dar. Diese sexuellen Orientierungen manifestieren sich (wie auch Heterosexualität) während der Pubertät und sind stabil, d. h. nicht veränderbar.

Diese Erkenntnisse machen eine Neubewertung von Homosexualität notwendig. Sie ist eine Normvariante und keine «Minus-Variante» (Grundtext A 2.3). Sie gehört als Normalfall zu Gottes guter Schöpfung. Für homosexuelle Menschen muss darum ethisch dasselbe gelten wie für heterosexuelle.

(9) Homosexuelle Menschen erfahren häufig Abwertung und Ausgrenzung in unserer Kirche. Zwar fordert der Katechismus der Katholischen Kirche in seiner derzeitigen Fassung, diesen Menschen mit Achtung zu begegnen und sie nicht ungerecht zurückzusetzen, jedoch wird diesen Geboten an vielen Stellen nicht Folge geleistet, da die auch in sexuellen Akten verwirklichte Sexualität gleichgeschlechtlich liebender Menschen weiterhin als schwere Sünde angesehen wird. Dies kann gravierende Folgen für homosexuelle Gläubige nach sich ziehen, bis hin zur Gefahr für Leib und Leben, wenn sich etwa katholische Würdenträger nicht eindeutig gegen staatliche Verfolgung von homosexuellen Menschen positionieren, sondern diese zuweilen sogar noch unterstützen. Wenn homosexuelle Liebesbeziehungen keine Anerkennung finden, besteht die Gefahr, dass gleichgeschlechtliches Begehren nicht in die eigene Persönlichkeit integriert werden kann und wie in vielen anderen Fällen nicht integrierter Sexualität zu Fehlverhalten führt. Auch Probleme der Identitätsfindung sind oft die Folge. Erfahrene Ablehnung im gesellschaftlichen und im pastoralen Bereich sowie in katholischen Gemeinschaften kann – gerade bei Jugendlichen – negative Effekte auf die physische und psychische Gesundheit haben.

(10) Die von einigen katholischen Gruppierungen offensiv betriebenen sogenannten „Konversionstherapien“ und ähnliche «Angebote» sind unwissenschaftlich und können nachgewiesenermaßen erhebliche psychische Schäden hervorrufen, weshalb sie in einigen Staaten (u. a. in Deutschland) ausdrücklich verboten sind. Nicht zuletzt sehen sich viele für die Kirche tätige Katholikinnen und Katholiken (Laien ebenso wie Geweihte) in ihrer beruflichen Existenz bedroht, wenn ihre sexuelle Orientierung und/oder ihre gleichgeschlechtliche Partnerschaft vor ihrem Arbeitgeber öffentlich werden (Grundtext B.5.5).

## Podsumowanie

Słowo *Sonderweg* oddaje w pełni charakter obrad i dokumentów procesu synodalnego KK w Niemczech, który został zainicjowany przez dwa gremia kolegalne: DBK i ZdK w roku 2019 roku pod nazwą „Synodaler Weg”, jeszcze przed rozpoczęciem obrad Synodu Biskupów na temat synodalności Kościoła. W wyniku prac IV Forum tego procesu synodalnego przyjęto dokument wykonawczy dotyczący nowej oceny zjawiska homoseksualizmu. Powołując się ogólnie na nowe osiągnięcia w zakresie nauk teologicznych i humanistycznych, które rzekomo rzucają nowe światło na etiologię orientacji homoseksualnej i biseksualnej, dokonano próby rewizji nauczania KK. W dokumencie wyrażono jednoznaczny pogląd, że w przypadku tych orientacji nie mamy do czynienia z chorobą czy zaburzeniem osobowości lub z czymś, co jest wolnym wyborem człowieka, są one bowiem naturalnymi mniejszościowymi strukturami seksualnych preferencji, ujawniają się w okresie dojrzewania i są stałe, co oznacza, że nie podlegają procesowi zmienności, podobnie jak orientacja heteroseksualna. Powołując się na takie tezy, nie podano w dokumencie źródeł potwierdzających te konstatacje. Poza tym jego autorzy postulują dychotomię pomiędzy komplementarnością uczuciową a płciową. Aby uznać akty homoseksualne za normatywnie dobre, wystarczyłaby jedynie komplementarność uczuciowa, którą mogą stworzyć wszystkie kochające się osoby. Tym samym byłaby to też podstawa do rewizji poglądów KK na fenomen homoseksualizmu. Konkludując, należy stwierdzić, że owa rewizja uznałaby precedencję hermeneutyki humanistycznej nad teologiczną oraz odrzuciłaby hierarchię źródeł poznawczych charakterystyczną dla teologii moralnej KK.

---

(11) Den hier vorgelegten Änderungsvorschlägen für den Katechismus liegt die Erkenntnis zugrunde, dass kirchliches Agieren in Fragen der Homosexualität die Würde homosexueller Menschen als Geschöpfe Gottes nicht ausreichend im Blick hatte. Homosexuelle Menschen sind Kinder Gottes und haben aus ihrer Gotesebenbildlichkeit heraus einen Anspruch darauf, in und von unserer Kirche vorbehaltlos angenommen zu sein sowie aktive Teilhabe am Glaubensleben und am kirchlichen Leben zu haben.

(12) Die ablehnende Haltung unserer Kirche hat die Nachfolge Jesu für homosexuelle Menschen in der Vergangenheit häufig erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht.

(13) Die aus der bisherigen Sexuallehre der Kirche entstandene Tabuisierung und Angstbesetztheit des Themas Sexualität im Allgemeinen und Homosexualität im Speziellen sind systemische Ursachen der Missbrauchsverbrechen in der Kirche, da in vielen Fällen dadurch die Entwicklung einer reifen Sexualität behindert oder sogar verunmöglicht wird. Dazugehört auch, dass bisher Homosexualität als Weihehindernis gilt. Auch vor diesem Hintergrund sehen wir dringenden Handlungsbedarf, damit Menschen, die durch die derzeitige kirchliche Lehre verunsichert sind, ihre Sexualität zukünftig positiv und verantwortungsvoll in ihre Person integrieren können.

## Bibliografia

- Chojnacki G., *Relacje zwrotne pomiędzy Stolicą Apostolską a Drogą Synodalną w Niemczech*, „Studia Paradyskie” 33 (2023), s. 21–33, ORCID: 10.18276/sp.2023.33-02.
- Machinek M., *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*, Pelplin 2021.
- MHG Studie Zusammenfassung, 2018, [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-Endbericht-Zusammenfassung.pdf) (2.09.2024).
- Pawłowicz J.J., *Problem transwestytyzmu lub transseksualizmu w praktyce duszpasterskiej*, [w:] *Poradnik spowiednika (grudzień 2014)*, red. P. Góralczyk, Poznań 2014, s. 7–51.
- Synodaler Weg, *Lehramtliche Neubewertung von Homosexualität*, [w:] *Beschlüsse des Synodalen Weges der katholischen Kirche in Deutschland*, red. Sekretariat des Synodalen Weges, Bonn 2023, s. 237–243.
- Synodalforums IV, *Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft* (2023), [www.synodalerweg.de](http://www.synodalerweg.de) (2.09.2024).

### CYTOWANIE

- G. Chojnacki, *Błogosławieństwo dla ludzi, którzy się kochają. Postulat rewizji poglądów doktrynalnych „Drogi Synodalnej” w Niemczech na zjawisko homoseksualizmu*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 5–18, DOI: 10.18276/sp.2025.35-01.

## Marino Alberto Balducci

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

# Il simbolismo della *nigredo* alchemica nel *De partu Virginis* di Jacopo Sannazaro, esaminato nel suo contesto storico, culturale e spirituale \*

Symbolika alchemicznego *nigredo* w *De partu Virginis* Jacopo Sannazaro,  
rozpatrywana w kontekście historycznym, kulturowym i duchowym

### STRESZCZENIE

*De partu Virginis* to dzieło w łacińskim wierszu Wergiliusza, które wraz z *Arkadią* jest uważane za arcydzieło Sannazaro, jako intensywny i wyjątkowy wyraz renesansu neapolitańskiego. Ten natchniony poemat sakralny koncentruje się na poczęciu, narodzinach i przeznaczeniu Chrystusa, Syna Bożego według wiary chrześcijańskiej. Poród Najświętszej Maryi Panny jest zatem głównym tematycznym centrum dzieła, w którym lono Maryi jest ciemnym miejscem, które wita cud i odnawia w nim wszystko. Nieformalna ciemność, która jest czystą potencjalnością, pojawia się jako stała obsesja w poezji Sannazaro. Widzimy to w opowieści pasterza Sincero, który w *Arkadii* schodzi w głąb ziemi, aby powrócić do ojczyzny, a także w opisie morza w *Eclogae piscatoriae*, jako płynności głębokiej i niezrozumiałej, również związanej z magicznymi rytuałami wokół tajnych korespondencji pomiędzy różnymi rzeczywistościami. Podążając podobną ścieżką hermeneutyczną, można zidentyfikować jednolite znaczenie w chrześcijańskim poemacie

---

\* Questo studio è dedicato alla memoria del compianto professore Antonio Vincenzo Nazaro (Direttore Responsabile degli Atti dell'Accademia Pontaniana, Ordinario di Letteratura Cristiana Antica, Già Preside della Facoltà di Lettere Antiche della Università Federico II di Napoli) che nel 2018 mi incoraggiò ad affrontare lo studio dell'opera latina di Sannazaro invitandomi a presentare i miei primi risultati ermeneutici sul *De partu Virginis* il 16 febbraio del 2019 a Napoli, nell'aula magna del Tempio del Volto Santo, entro il programma *Lectura Patrum Neapolitana* a cura della professoressa Suor Antonia Tuccillo (Associazione degli Studi Tardo Antichi – Istituto Piccole Ancelle di Cristo Re).

Sannazaro, odnosząc się do alchemicznej symboliki *nigredo* i jej teologicznego aspektu typowego dla filozofii franciszkańskiej. Jest to kult *paupertas*, piąty decydujący element: siostra śmierć, jako nasz idealny cel i ubóstwiający powrót.

#### SŁOWA KLUCZOWE

Sannazaro, *De partu Virginis*, *Arcadia*, Alchemia, święty Franciszek, ubóstwo

### The Symbolism of Alchemical *Nigredo* in Jacopo Sannazaro's *De partu Virginis*, Examined in Its Historical, Cultural and Spiritual Context

#### SUMMARY

*De partu Virginis* is the work in Virgilian Latin verse that, together with *Arcadia*, is considered Sannazaro's masterpiece, as an intense and singular expression of the Neapolitan Renaissance. This inspired sacred poem focuses on the conception, birth and destiny of Christ, the Son of God according to the Christian faith. The Blessed Virgin's delivery is therefore the main thematic center of the work, in which Mary's womb is the dark place that welcomes the miracle and renews all things in it. The informal darkness, which is pure potentiality, appears as a constant obsession in Sannazaro's poetry. We can see that in the shepherd Sincero's story, who in *Arcadia* descends into the earth to return to his homeland, and also in the description of the sea in *Eclogae piscatoriae*, as a liquidity that is deep and indecipherable, also associated with magical rituals around secret correspondences among different realities. Following a similar hermeneutic path, it is possible to identify a unitary meaning within the Christian poem of Sannazaro, referring to the alchemical symbolism of the *nigredo* and its theological aspect typical of Franciscan philosophy. This is, the cult of *paupertas*, the fifth decisive element: sister death, as our ideal goal and divinizing return.

#### KEYWORDS

Sannazaro, *De partu Virginis*, *Arcadia*, Alchemy, Saint Francis, Poverty

## 1. Un canto di cose mai udite

Il *De partu Virginis* di Jacopo Sannazaro è un'opera estremamente affascinante e particolare, afferisce allo specifico ambito della letteratura cristiana e affronta poeticamente molteplici temi psicologico-simbolici di una portata universale<sup>1</sup>. In questo studio, utilizzando il metodo critico ermeneutico, presenterò un percorso all'interno del testo in esame considerando l'importanza dell'ambito culturale e spirituale in cui

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis / Il parto della Vergine*, a cura di S. Prandi, Corona Patrum Erasmiana, Loescher, Torino 2018.

esso si situa e che ne influenza direttamente i significati ruotanti intorno al concetto ossimorico, di derivazione francescana, della *paupertas* come ricchezza in senso spirituale e sapienziale.

Il *De partu Virginis*, opera poetica quattrocentesca in latino divisa in tre libri di esametri virgiliani dedicati al Papa Clemente VII, è un capolavoro d'ingegno creativo, tutto incentrato sul concepimento, la nascita e in fine il destino del Figlio di Dio secondo la fede cristiana. Il parto della Madonna, la madre del Salvatore, è dunque il primo centro tematico di tutta l'opera che, nonostante la sua dipendenza da modelli classici e in particolare dalla poesia di Virgilio afferma la sua assoluta originalità tematica in quanto canto di cose mai udite («*nunquam audita*»)<sup>2</sup> che vuole indagare in profondo il miracolo non solo spirituale ma fisico dell'incarnazione di Cristo nella materia concreta, di cui il ventre mariano è emblema centrale. 'Parto' deriva, come parola, dal verbo latino *parior* cioè fare nascere, dare alla luce, probabilmente legato al *phèro* greco e al sanscrito *pàr*, radice che forma il termine *pr.tukas* cioè il cucciolo, il piccolo delle bestie. Il termine indica, più che soltanto il 'portare', anche l'idea del 'portare oltre', al di là di qualcosa<sup>3</sup>. Allude dunque al passaggio dal buio alla luce, dall'indistinto al formale, al formato. Il ventre della Vergine è il luogo oscuro che accoglie un tale miracolo del fare nascere e, in particolare, il concepimento nella materia concreta ed il visibile e assieme tangibile manifestarsi del Figlio divino, secondo lo svolgersi di operazioni di forza arcana («*visque arcana leves sensim demissa per auras*»)<sup>4</sup> e Spirito Santo amoroso. In questo fisico luogo materno, si svolge l'evento fondamentale che è celebrato nell'opera da cui si articola questo discorso ermeneutico.

L'oscurità informale, che è pura potenzialità, è un'ossessione costante ed emblematica nella poesia sannazariana. Si pensi al pastore Sincero e al suo viaggio nel buio dentro una grotta nel capolavoro più noto del nostro poeta, l'*Arcadia*<sup>5</sup>; e inoltre anche al tema del mare, liquidità che è profonda, oscura e misteriosa, un tratto caratteristico di molti passi di questo autore napoletano, soprattutto presente nelle *Eclogae piscatoriae*<sup>6</sup>; ma procediamo con ordine, e ora proviamo ad inquadrare brevemente quest'uomo, il suo tempo e la sua opera.

---

2 Ivi, II, 301, p. 99.

3 Cfr. M. De Vaan, "pariō, -ere", [in:] *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series – 7), Brill, Leiden / Boston 2008, pp. 445–446.

4 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., III, 64, p. 114.

5 Cfr. J. Sannazaro, *Arcadia*, [in:] *Opere volgari*, a cura di A. Mauro, Laterza, Bari 1961.

6 Cfr. J. Sannazaro, *Le Ecloghe piscatorie*, a cura di S.M. Martini, Elea Press, Salerno 1995; M. Sirago, *La poesia "piscatoria" da Sannazaro a Parini*, [in:] *Studi in onore di Francesco Volpe*, a cura di G. Imbucci, Editrice Ermes, Potenza 2007, pp. 203–213.

## 2. Sannazaro e il suo contesto storico-culturale

Jacopo Sannazaro, poeta e umanista, visse a Napoli in tutto settantatré anni: dal 1457 al 1530<sup>7</sup>. La sua famiglia aristocratica aveva origini lombarde, e proveniva dall'area pavese della Lomellina. Una volta perduto il padre, in età adolescenziale, il poeta crebbe nei luoghi dei prestigiosi possedimenti materni a Napoli, in città e nella campagna.

Discepolo di Giuniano Maio e Lucio Crasso, i suoi maestri di arte poetica e retorica, dal 1481 fu al servizio del re Alfonso d'Aragona e aderì alla famosa Accademia dell'umanista Giovanni Pontano<sup>8</sup> come *Actius Syncerus*, secondo il suo assunto pseudonimo classicizzante. Nel 1483, dedicandosi alla composizione in lingua volgare, il poeta ultimava la prima versione di quel prosimetro che diverrà il suo capolavoro più noto in tutta Europa, l'*Arcadia*, in seguito rielaborata, ampliata e corretta fino ai primi anni del Cinquecento<sup>9</sup>. Sannazaro deve essenzialmente a quest'opera il suo prestigio internazionale come modello indiscusso di poesia pastorale moderna<sup>10</sup>.

- 7 Per la biografia di Sannazaro, si vedano: M. Corti, *Iacobo Sannazaro*, [in:] *Dizionario critico della letteratura italiana*, a cura di V. Branca, vol. 3, UTET, Torino 1973, pp. 299–305; Ead., *Ma quando è nato Iacobo Sannazaro?*, [in:] *Collected Essays on Italian Language and Literature Presented to Kathleen Speight*, a cura di G. Aquilecchia, S.N. Cristea, S. Ralphs, Manchester 1971, pp. 45–53; G.B. Crispo, *Vita di Giacopo Sannazaro [...] di nuovo ristampata, et accresciuta*, Luigi Zannetti, Roma 1593; *Iacopo Sannazaro. La cultura napoletana nell'Europa del Rinascimento*, a cura di P. Sabbatino, Olschki, Firenze 2009; E. Percopo, *Per la giovinezza del Sannazaro*, [in:] *Miscellanea di studi critici in onore di Arturo Graf*, Istituto Italiano di Arti Grafiche, Bergamo 1903, pp. 775–788; Id., *Vita di Iacobo Sannazaro*, a cura di G. Brognoligo, [in:] *Archivio storico per le province napoletane*, LVI (1931), pp. 87–198.
- 8 Cfr. *Annuario dell'Accademia Pontaniana 2005 (DLXXIII dalla fondazione)*, Sede dell'Accademia, Napoli 2015.
- 9 Sulle fasi di composizione dell'*Arcadia* si vedano: C. Kidwell, *Sannazaro and Arcadia*, Duckworth, London 1993; M. Riccucci, *Il neghittoso e il fier connubio. Storia e filologia nell'Arcadia di Jacopo Sannazaro*, Liguori, Napoli 2001; *La Serenissima e il Regno. Nel V centenario dell'Arcadia di Iacopo Sannazaro. Atti del Convegno di studi, Bari-Venezia 2004*, a cura di D. Canfora, A. Caracciolo Aricò, Cacucci, Bari 2006.
- 10 Virgilio si ispira alla poesia bucolica del greco Teocrito di Siracusa, introducendo comunque nel mondo pastorale aspetti della realtà, sia politica che personale spesso angosciosi. Al di là dei tormenti d'amore, il dramma virgiliano si lega all'esproprio di terre settentrionali, tra cui quelle di Mantova e Cremona, per volontà di Ottaviano Augusto, perché fossero distribuite ai veterani (a partire dal 42 a.C.) dopo la fine della battaglia di Filippi e la sconfitta dei cesaricidi Bruto e Cassio. L'idillio teocriteo appare più lieve, sereno e spensierato a confronto del carattere realistico e dei toni malinconici usati da Virgilio. L'*Arcadia* di Sannazaro si rifà ai modelli classici greco-latini, e inoltre risente da un punto di vista simbolico anche del modello dantesco. Si mostra infatti come una sorta di *Divina Commedia* invertita. Il tema dell'esilio è certo comune, ma in questa avventura il poeta non ha il coraggio di entrare nel pieno dolore, cioè nell'inferno, e fugge così verso un Eden idealizzato nell'arte, provando a calmare l'angoscia e a prepararsi al raggiungimento di un proprio egoistico ideale di gioia: la conquista nel mondo terreno della donna amata. Il viaggio sotterraneo del protagonista Sincero guidato dalla ninfa ricorda la dantesca catabasi; ma non è orrendo e dunque in esso manca del tutto quel magico potere del negativo (e della conversione di questo) che caratterizza l'inferno di Dante e conferisce energia al pellegrino nel mondo dei morti, per innalzarsi fino alle stelle. La ninfa e Sincero giungono in una grotta sorgiva e poi in un'altra dove si trovano alcune ninfe sorelle della guida, alcune impegnate a setacciare l'oro dentro la sabbia, altre che stanno tessendo una tela con fili aurei e dei più diversi colori. Sulla tela è ricamata la "doppia morte" di *Euridice*: prima morsa da un serpente sulla terra, poi nell'Ade, quando il suo amato Orfeo si volta a guardarla venendo meno al

Il posteriore *De partu Virginis*<sup>11</sup>, del '27, contribuì a confermare l'altezza del Sannazaro anche come sublime poeta latino, capace di gareggiare coi classici, non solo in elegie ed ironici epigrammi, salaci e crudeli<sup>12</sup>, ma anche nell'alto stile dell'epica<sup>13</sup>. Suoi sonetti e canzoni, esempi squisiti di petrarchismo<sup>14</sup>, attingeranno poi fama internazionale dopo la sua dipartita dal mondo<sup>15</sup>. Avendo colto anche i rustici suggerimenti del Pulci e del Magnifico, il poeta lasciava a Napoli anche vivaci esempi di poesia dialettale popolare: le *Farse* e i *Glòmmmeri*, cioè a dire i 'gomitoli', annodamenti affastellati, caotici e affascinanti di fatti del giorno, leggende, ricette e proverbi di tradizione partenopea<sup>16</sup>.

Nella sua vita il Sannazaro, assieme a Giovanni Pontano, fu tra i maggiori poeti di corte durante il periodo aragonese<sup>17</sup>. Seguì il re Alfonso anche a Roma, in visita a Sua Santità Innocenzo VIII e poi, a fine secolo, ottenne in dono da re Federico la Villa di Mergellina, nel luogo splendido che lui adorava<sup>18</sup>. Fu col sovrano durante l'esilio francese, con la calata di Carlo VIII. Resto con lui fino alla morte, nel 1504. Tornato a Napoli, si trovò a assistere alle diverse trasformazioni politico-culturali del regno aragonese – dopo la breve parentesi amministrativa francese – nel nuovo e ancora non ben definito vicereame spagnolo, che assumerà poi una sempre più chiara fisionomia in cui, all'indubbia efficienza amministrativa che vide Napoli farsi ben presto uno dei più affluenti centri dell'impero, si univa un chiaro regresso di tipo artistico-spirituale

patto che gli consentiva di riaverla e dunque condannandola ad esser perduta per sempre. Il personaggio di Orfeo sembra rappresentare sul piano simbolico l'illusione dell'arte umana che prova invano a vincere la morte, ma non può farlo perché non ricorda perfettamente la Verità Originaria a causa dell'egoismo. Cfr. J. Sannazaro, *Arcadia*, op. cit., Prosa 12, pp. 61–65.

- 11 Cfr. G. Villani, *Iacopo Sannazaro*, [in:] *Storia della letteratura italiana*, III, Salerno, Roma 1996, pp. 763–802.
- 12 Cfr. J. Sannazaro (Azio Sincero), *Egloghe – Elegie – Odi – Epigrammi*, a cura di G. Castello, Signorelli, Milano 1928.
- 13 Cfr. M. Corti, *Sannazaro, Iacobo*, op. cit., pp. 82–88.
- 14 Le *Rime* si leggono nell'edizione delle *Opere volgari* (a cura di A. Mauro, Laterza, Bari 1961) che comprende anche l'*Arcadia*.
- 15 Cfr. C. Bozzetti, *Note per un'edizione critica del «Canzoniere» di Iacopo Sannazaro* [in:] «Studi di Filologia Italiana», 55 (1997), pp. 111–126; C. Dionisotti, *Appunti sulle rime del Sannazaro*, [in:] «Giornale storico della letteratura italiana», 66 (1962), pp. 436–438; P.V. Mengaldo, *La lirica volgare del Sannazaro e lo sviluppo del linguaggio poetico rinascimentale*, [in:] «La rassegna della letteratura italiana», CXL (1963), pp. 161–122.
- 16 *Ibidem*.
- 17 Cfr. *Iacopo Sannazaro La cultura napoletana nell'Europa del Rinascimento*, a cura di P. Sabbatino, Olschki, Firenze 2009; C.A. Adesso, *Teatro e festività nella Napoli aragonese*, Olschki, Firenze 2012; J. Barreto, *La majesté en images. Portraits du pouvoir dans la Naples des Aragon*, Collection de l'École française de Rome, Roma 2013.
- 18 Cfr. B. Croce, *La tomba di Iacopo Sannazaro e la chiesa di Santa Maria del Parto*, [in:] *Napoli Nobilissima*, 1892, n. 1, pp. 68–76 (poi in *Storie e leggende napoletane*, Adelphi, Milano 1990, pp. 209–230); M. Dera-maix, B. Laschke, 'Maroni musa proximus ut tumulo'. *L'église et le tombe de Jacques Sannazar*, [in:] «Revue de l'art», 95 (1992), pp. 25–40; M. Sarnelli, *Le gesta belliche dell'eroe: biografia – e storiografia – 'Del Primo Umanesimo tra Firenze e Napoli'*, [in:] M. Fiorilla, V. Gallo, *Scrittori di fronte alla guerra*, Aracne, Roma 2006, pp. 31–48.

in cui cadevano presto in oblio la gran varietà e libertà espressiva dei tempi aragonesi<sup>19</sup>. Questi ultimi certo erano stati un momento davvero aureo per creatività e pensiero indipendente: in essi difatti l'ambiente napoletano risentiva ancora e rielaborava, dopo due secoli, l'enorme influenza dello *Stupor Mundi* e della atmosfera intellettuale federiciana più aperta, interculturale ed affrancata da stretti controlli degli organismi ecclesiastici<sup>20</sup>. In questa fase, la scienza giuridica aveva promosso l'indipendenza politica dei regnatori rispetto alle indicazioni del Papa, secondo un modello che si può dire di tipo cesaropapistico costantinopolitano<sup>21</sup>, in base a quella visione pragmatica bizantina che nel Sud d'Italia più a lungo che altrove lasciava e manteneva i suoi segni. In questo ambiente, e in particolare all'interno dell'Accademia Pontaniana<sup>22</sup>, si diffondevano inoltre nel Quattrocento le idee del grande Marsilio Ficino che, assieme a Pico della Mirandola, allora inneggiava ad una *prisca theologia*<sup>23</sup>: intelligenza spirituale e fondamento comune alle varie culture del nostro tempo presente e del nostro passato, anche il più remoto, fino all'Egitto. La verità in questo modo non si mostrava più affatto connessa alla dottrina cristiana, in senso stretto e storicamente determinato come era stato nel Medioevo; invece, si affermava che in ogni tempo gli illuminati, i sapienti, avevano visto un Vero costante e immutabile rappresentato nel corso di varie epoche e nelle più varie culture in simboli dei più diversi, ma tali soltanto in un senso formale<sup>24</sup>. Nella sostanza era tutto omogeneo. Oltre quel velo dei segni esteriori, veniva colta in trasparenza la stessa luce.

- 
- 19 Cfr. R. Barbieri, E. Rodriguez, *Mezzogiorno d'Italia (1559-fine XVII)*, su *Storia dell'Europa moderna: secoli XVI-XIX*, Jaca Book Milano 1993, pp. 157–159; G. Coniglio, *Il vicereame di Napoli nel sec. XVII: notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955, p. 28; A. Musi, *Mezzogiorno spagnolo: la via napoletana allo Stato moderno*, Guida Editori, Napoli 1991, pp. 10–11.
- 20 L'Università di Napoli fu voluta da Federico II come scuola indipendente dal potere papale: in questo senso, rappresenta il più antico istituto europeo del suo genere. Cfr. C. de Seta, *La città europea*, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 173–181.
- 21 Cfr. K. Pennington, *Caesaropapism*, [in:] «The New Catholic Encyclopedia», Supplement 2010, vol. 1, Gale Publishers, Detroit 2010, pp. 183–185.
- 22 L'Accademia, come luogo di incontri e di studi inizialmente denominato *Porticus Antonianus*, fu creata per volere di Antonio Beccadelli detto il "Panormita" nel 1458. Successivamente, Giovanni Pontano dette un carattere più ufficiale e formale alle riunioni dei membri raccolti in sodalizio intellettuale. I raduni filosofico-letterari si tenevano nella sua casa, in cui durante i banchetti venivano declamate composizioni in latino. In onore dell'illustre ospite, l'istituzione fu definita in seguito *Accademia Pontaniana*, ed ebbe Jacopo Sannazaro fra i suoi esponenti più illustri. Cfr. S. Furstenberg-Levi, *The Accademia Pontaniana: A Model of a Humanist Network*, Brill's Studies in Intellectual History, 258, Brill, Leiden 2016.
- 23 In particolare, si veda la lettera di dedica a Cosimo de' Medici scritta da Marsilio Ficino nel 1463, precedendo la traduzione dei primi quattordici opuscoli del *Corpus hermeticum* (cfr. *Argumentum Marsilij Ficini Florentini, in librum Mercurij Trismegisti, ad Cosmum Medicem, patriae patrem*, [in:] Marsilio Ficino, *Opera*, Basilea, Hieronymus Froben, 1536, p. 1836: «una priscae theologiae undique sibi consona secta»).
- 24 J.D. Heiser, *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Repristination Press, Malone (Texas, U.S.A.) 2011.

Questo è il momento in cui a Firenze Cosimo il vecchio, il *pater patriae*, riceve i testi di Ermete da frate Leonardo pistoiese. Sono dei libri che oggi noi riteniamo composti nel II–III secolo d.C, ma che a quel tempo si immaginavano ancora più antichi dei testi platonici; comunque, al di là di una stretta datazione, di essi ben facilmente si può presupporre che facciano ampio riferimento a documenti molto più antichi perduti e ad un messaggio che negli ambienti sacrali d'Egitto era trasmesso di generazione in generazione. Questo pensiero tradizionale fu detto d'Ermete dai greci, dio filosofico in senso dialettico, ingegno creativo, il protettore di artisti e viaggiatore del mondo dei morti, guardiano di anime e guida: lo *pychopompòs*<sup>25</sup>. Ed era questi, nei testi ermetici, l'adattamento alla figura famosa del pantheon ellenico del dio Thot egiziano, il maestro di alta magia. Ermete egizio e poi Orfeo, Platone e anche Plotino – che strenuamente, nei tempi segnati dai martiri del Cristianesimo, ancora si manteneva fedele al platonismo e non accettava la vita divina nel corpo, nella materia, sprezzandola<sup>26</sup> – son tutti i nomi maggiori di quegli ingegni che prima di Cristo o comunque anche dopo, nell'ultimo caso, in un ambiente pagano hanno espresso messaggi spirituali omogenei. Analogamente a Gesù, questi filosofi incoraggiavano a ricercare la nostra patria più certa e sincera in un altrove, in un Regno che certamente non è di questo mondo<sup>27</sup>. Dunque, non solo Abramo, Mose, Salomone, i profeti e l'*Antico Testamento* avevan previsto l'incarnazione del Verbo divino, ma anche il paganesimo, la Grecia antica, l'Egitto e la Roma repubblicana e imperiale intravedevano quella venuta del Salvatore, raffigurata (velatamente, senz'altro, comunque sostanzialmente) in quelle visioni e descrizioni dei simboli arcaici<sup>28</sup>. Questa è la grande scoperta del tempo nuovo mediceo, quello di Cosimo e di Lorenzo, di Brunelleschi, Masaccio e Donatello, e poi ancora di frate Lippi, di Alberti e Botticelli: quell'evo antico pagano, con la sua gioia dei sensi, non è solamente materialismo e bellezza pericolosa. In esso si apre un percorso che parte certo dal corpo e dall'edonismo,

---

25 M. Bernal, *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma 1992, p. 669; P. Derchain, *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*, [in:] «Revue de l'Histoire des Religions», 161 (1962), pp. 75–198; E. Hornung, *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y., U.S.A.) 2001, p. 23.

26 Cfr. E. Mc Mullin (Ed.), *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN, U.S.A.) 1978.

27 Per Ficino, Plotino e Platone devono essere interpretati alla luce di una nuova religione filosofica razionale, secondo la volontà della divina Provvidenza: l'interpretazione della sapienza dei classici si mostra dunque ispirata provvidenzialmente. Inoltre, Platone è ritenuto divino, cioè divinamente ispirato, in particolare nella sua glorificazione filosofica dell'amore: si veda su questo l'*Introduzione alle Enneadi* di Marsilio Ficino. Cfr. *Commentary on Plotinus*, edited by S.E. Gersh, The Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge (MA, U.S.A.) 2017.

28 Sant'Agostino afferma che l'essenza della religione cristiana era presente anche presso gli antichi e che anzi è sempre rimasta con l'uomo fin dalle origini. Cfr. *Retractationum Libri Duo*, I, 13. 3: «*Nam res ipsa, quae nunc christiana religio nuncupatur, erat et apud antiquos nec defuit ab initio generis humani, quousque ipse Christus veniret in carne, unde vera religio, quae iam erat, coepit appellari christiana*».

comunque sviluppa in gradualità ideali sempre più alti, spirituali. Socrate ama Alcibiade ed altri squisiti ragazzi, ma oltre quei corpi ricerca purezza di un bello assoluto che si confonde col buono nell'armonia ideale e rarefatta, smaterializzata entro un cammino di liberazione, e allora auspicata oltre il corpo: quel *sòma* che è *sèma*, cioè tomba, e non rappresenta per l'uomo l'approdo ideale<sup>29</sup>. Marsilio Ficino, nel tempo che i grandi intellettuali di Grecia sceglievano la nuova patria a Firenze, la nuova Atene<sup>30</sup>, fuggiti dalla gloriosa Bisanzio assediata dall'Islam intollerante e sanguinario, può dunque offrire alla sua patria e al mondo un poderoso messaggio di conciliazione fra spiriti illuminati di tutti i tempi<sup>31</sup>. L'era cristiana, coi suoi valori più puri, può in questo modo affratellarsi col tempo pagano e la sua gioia di vivere corporalmente; ma tale gioia, che non è certo il sommo a cui agognare, comunque è un piedistallo in tutto degno della natura dell'uomo, *copula mundi*, per ben basare serenamente un progetto di evoluzione verso la meta sublime celeste, intellettuale e spirituale<sup>32</sup>.

Siamo davanti a un simbolo inconsueto. Ecco Lorenzo, che è invero fanciullo divino, a rinnovare la profezia virgiliana del tempo aureo in cui alla pace, dentro la sfera che è pratica e contrastiva dell'esistenza, si unisce la Buona Novella, messaggio cristico e liberazione dell'anima da ogni lotta interiore entro il mistero d'amore, ben al di là del dualismo del tempo antico<sup>33</sup>, ma pure nell'impossibile congiunzione – come la disse il Machiavelli<sup>34</sup> – tra ciò che è lieve e impegnativo, tra luce e buio, gioia e dolore, e vita e morte. Ora la morte non è sconfitta di ciò che vive nel tempo, ma l'occasione per trasformare quel tempo nel Tempo con l'iniziale maiuscola, l'Eternità.

---

29 Secondo la visione platonica (che mostra seguire in questo l'ispirazione orfica), il corpo è considerato quale segno, tomba e quindi come prigione dell'anima. Quest'ultima in esso sconta la propria colpa originaria, determinata dallo staccarsi dall'Unità Assoluta attraverso il suo entificarsi nella materia mortale e nel tempo. Per favorire un ritorno all'Eterna Assolutezza è inevitabile la penitenza purificante. Cfr. Platone, *Cratilo*, 400 c., [in:] *Opere*, vol. I, Laterza, Bari 1967, pp. 213–214.

30 Fu Poliziano a definire la sua città "novella Atene" (cfr. *Miscel.* f. 250).

31 J. Gill, *Personalities of the Council of Florence*, Oxford University Press, Oxford 1964.

32 Per Ficino (*Theologia Platonica de immortalitate animorum*, 1474) l'anima è tale da cogliere le cose più alte senza trascurare quelle inferiori, per un istinto naturale. Si eleva e ricade. Quando sale, comunque, non lascia ciò che è inferiore e, quando scende, non abbandona le cose alte; infatti, se obliasse il suo equilibrio, scivolerebbe da un estremo all'altro, perdendo il suo carattere di mediatrice "*copula mundi*". Cfr. I.P. Couliano, *Eros and the Magic in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1987.

33 Cfr. M.A. Balducci. *L'«Ambrà» di Lorenzo il Magnifico e il suo simbolismo poetico, politico e architettonico*, [in:] «Strumenti critici», XXXV, 3 (2020), pp. 522–537.

34 Cfr. *Istorie fiorentine*, VIII: «Né di quello si possono addurre vizi che maculassero tante sue virtù, ancora che fusse nelle cose veneree maravigliosamente involto, e che si dilettaesse di uomini faceti e mordaci, e di giuochi puerili, più che a tanto uomo non pareva si convenisse, in modo che molte volte fu visto, intra i suoi figliuoli e figliuole intra i loro trastulli mescolarsi. Tanto che, a considerare in quello e la vita leggierra, voluttuosa e la grave, si vedeva in lui essere due persone diverse, quasi con impossibile congiunzione congiunte».

L'uomo così, a questo punto, non più si mostra medievalemente come un oscuro servo di Dio impaurito e umiliato; al contrario, ci appare in tale momento come un cosciente e dignitoso collaboratore a cui è affidato il compito grande di riportare il suo mondo, che è naturale e sensibile, nell'intelletto supremo del Padre, del nostro creatore, dopo l'esilio causato nell'Eden da quel serpente maligno che sarà poi condannato a strisciare<sup>35</sup>. E la politica dei regnatori del tempo (o di molti di essi) torna ad esigere indipendenza dalle ingerenze del Papa e della Chiesa Romana. Essa in Occidente – nell'Occidente che, dopo il crollo di Roma, era invaso dagli uomini-bestia, dai barbari, dall'arroganza ed oblio di ogni legge e rispetto – aveva assunto *necessitate cogente* il compito arduo dell'assistenza amministrativa e sacrale dei capi più sanguinari, intimoriti dal numinoso, dalla potenza spirituale dei sacerdoti e dei santi, e poi dal coraggio e dalla pazienza dei martiri<sup>36</sup>. Così a poco a poco la Chiesa di Roma, custode della cultura e del sacro, acquisiva un determinante ruolo di guida; ma tutto cambia, velocemente, nel XV secolo. Ora, a Firenze, il tempo torna di Astrea e del fanciullo divino<sup>37</sup>; Lorenzo, dopo la pace di Lodi, con moderazione si fa mediatore della concordia tra i massimi fra i governanti di varie parti d'Italia<sup>38</sup>. E la concordia che instaura seguendo il programma di Cosimo il Vecchio, suo avo, dura negli anni e sembra in qualche maniera congiungersi, nel rifluire dei tempi, con quella pace che in Grecia ad Atene, nel V secolo avanti Cristo, fu detta la *Pentecontaetia*: cioè la pace del grande Temistocle, e di Cimone e di Pericle<sup>39</sup>.

Nella *Cappella dei Medici*, Benozzo Gozzoli mostra il viaggio dei Magi verso la grotta e il bambino<sup>40</sup>. Uno di essi è Lorenzo, nella finzione dell'arte: il più bello, il più giovane, solo un ragazzo. La sua sapienza politica e filosofica – allievo del sacerdote Ficino innamorato del platonismo – la sua magia di poeta ne fanno la guida ideale del nuovo mondo

---

35 Cfr. *Gn.* III, 1–5.

36 C. Azzara, *Il papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 21–22.

37 L.M. Medri, *Il mito di Lorenzo il Magnifico nelle decorazioni della Villa di Poggio a Caiano*, Medicea, Firenze 1992.

38 Cosimo de' Medici, grazie al suo rapporto di fiducia con Francesco Sforza e al suo enorme potere finanziario, si fece mediatore per la pace fra il ducato di Milano e la Repubblica di Venezia, stipulata nel 1454 e detta Pace di Lodi. Nella seconda metà del Quattrocento Lorenzo de' Medici, coadiuvato dal fratello Giuliano, riuscì a mantenere tale pace estendendola a tutta la penisola italiana, tramite un'abilissima politica diplomatica che diede i suoi frutti fino alla cacciata di suo figlio Piero da Firenze, nel 1594. In questa concordia fra i regnatori, l'Italia divenne l'area più ricca di Europa e faro di civiltà. Cfr. P. Majocchi, *Francesco Sforza e la pace di Lodi*, [in:] *Archivio storico lodigiano*, Società Storica Lodigiana, Lodi 2015, pp. 187–286.

39 Cfr. V. Ehrenberg, P.J. Rhodes, *Pentecontaetia*, [in:] S. Hornblower – A. Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 1137.

40 Cfr. F. Cardini, *The Chapel of the Magi in Palazzo Medici*, Firenze, Mandragora, 2001; D.D. Davisson, *Secrets of the Medici Palace and Its Private Chapel: Six Studies in the Early Italian Renaissance*, CreateSpace, San Bernardino (CA, U.S.A.) 2014.

che accoglie l'eredità di Bisanzio. È questa l'era in cui il Valla dimostra l'inconsistenza della *Donatio Constantini*<sup>41</sup>; e tutto è in attesa dell'auspicata trasformazione dell'Occidente, in cui la spada, secondo il sogno di Dante e Marco Lombardo, sarà divisa dal "pasturale" e abominazione<sup>42</sup>. Sembra tornare il tempo imperiale romano di Augusto, o meglio la *Renovatio* di Giustiniano. La Chiesa, dunque, pare disporsi ad accettare un ritorno al suo ruolo originario spirituale, lasciando quindi le redini della gran bestia politica ai signori del mondo, proprio secondo una linea organizzativa del tipo giustiniano di cui si è detto, appunto cesaropapistica<sup>43</sup>.

Dopo fu un triste risveglio: Lorenzo muore, mentre Colombo svelava un nuovo mondo ed inquietanti confini, fra più copiose ricchezze per i più cupidi e civiltà sanguinarie, con gli *tzompantli* e gli spietati riti di sangue del Messico a *Tenōchtitlan*<sup>44</sup>. Ed a Firenze la primavera è fuggita, fra un Botticelli che è inquieto e ora rinnega la prospettiva e geometrie razionali, rinnega la verità – corpo nudo della sua Venere<sup>45</sup> – mentre i festosi ed erotici canti carnascialeschi sono banditi nel tempo di lutto e penitenza del Savonarola, fra gli inquietanti roghi del bello che adesso è emblema di vanità e morte d'anima<sup>46</sup>. Leonardo fugge a Milano, dentro il suo mondo ideale di scienza e perfezione

---

41 Cfr. B. Nardi, *La "donatio Constantini" e Dante*, [in:] «Studi danteschi», XXVI (1942), pp. 47–95; G.M. Vian, *La donazione di Costantino*, Il Mulino, Bologna 2004.

42 Cfr. *Purgatorio*, XVI, 110.

43 Come mostra per simboli il famoso mosaico bizantino di San Vitale a Ravenna, Giustiniano quale imperatore (*basileus*) riassumeva in sé i tre poteri fondamentali: militare, giuridico-amministrativo e religioso, derivati direttamente da Dio. Proteggeva dunque la Chiesa orientale e ne gestiva l'amministrazione, presiedendo i concili ecumenici, nominando i patriarchi e stabilendo i confini territoriali della loro giurisdizione. Egli esercitava un forte controllo sulla gerarchia ecclesiastica e il Patriarca di Costantinopoli non poteva ricoprire la sua stessa carica se non aveva l'approvazione dell'imperatore. Cfr. K.S. Latourette, *A History of Christianity to A.D. 1500*, vol. I, Harper & Row, San Francisco 1975, pp. 283, 312.

44 Lo *tzompantli* in lingua *nahuatl* indicava una rastrelliera o palizzata di legno documentata in diverse civiltà mesoamericane, utilizzata per l'esposizione pubblica di teschi umani, in genere quelli di prigionieri di guerra o altre vittime sacrificali, secondo un preciso scopo intimidatorio utile a mantenere il potere delle classi dominanti dei governanti e dei sacerdoti aztechi basato sull'arroganza e il terrore. Cfr. B.R. Ortíz de Montellano, *Counting Skulls: Comment on the Aztec Cannibalism Theory of Harner-Harris*, [in:] «American Anthropologist», 85, 2 (1983), pp. 403–406.

45 Cfr. L. Ettliger, H.S. Ettliger, *Botticelli*, Thames & Hudson, London 1976, pp. 96–103; R. Lightbown, *Sandro Botticelli: Life and Work*, Thames & Hudson, London 1989, pp. 248–253.

46 Sui roghi delle vanità, incoraggiati dalla predicazione penitenziale del Savonarola e dai suoi seguaci che furono detti 'piagnoni', si veda la testimonianza vasariana (*Vita di Fra' Bartolomeo di San Marco*): «[...] il carnevale seguente, che era costume della città far sopra le piazze alcuni capannucci di stipa et altre legne, e la sera del martedì per antico costume arderle queste con balli amorosi... si condusse a quel luogo tante pitture e sculture ignude molte di mano di maestri eccellenti, e parimente libri, liuti e canzonieri che fu danno grandissimo, ma particolare della pittura, dove Baccio portò tutto lo studio de' disegni che egli aveva fatto degli ignudi, e lo imitò anche Lorenzo di Credi e molti altri, che avevon nome di piagnoni». Si confronti anche: L. Martines, *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence*, Oxford University Press, Oxford 2006.

formale e mistero<sup>47</sup>. A Roma ed a Firenze rimane tutta l'angoscia – tormento ed estasi – di Michelangelo, fra le due morti: quella dell'anima, che lui non vuole, causata dalla potente attrazione dei corpi proibiti e di Tommaso de' Cavalieri, e quella della materia, dell'egoismo e del piacere dei sensi, per riuscire ad aprirsi ad un Vero che è solo mistero e non si comprende<sup>48</sup>. Questi sono gli anni in cui Lutero, nel suo viaggio romano, tocca con mano l'immiserimento spirituale delle indulgenze e della chiesa politica, la corruttrice corrotta<sup>49</sup>. Nel 1517, affigge le sue famose tesi a Wittenberg e si prepara allo scisma<sup>50</sup>. Le sicurezze del Quattrocento col suo ottimismo pagano-cristiano sono scomparse, in questo mondo più grande, americano ed ignoto, in questa Chiesa che oscilla tra innovazione ed un mistico oscurantismo, riconfermando con forza sempre crescente il suo ruolo di guida pragmatica per i governanti e pretendendo rispetto.

### 3. Oltre l'*Arcadia*, alla ricerca del buio per un nuovo inizio

Allora, il *De partu Virginis* nasce in un tale contesto, in una Napoli spagnoleggiante e ossessionata da voglia di distanziarsi dalle lusinghe pagane aragonesi e fiorentine, avvalorando severamente i principi della morale cristiana più tradizionale, cioè medievale<sup>51</sup>. In quest'ambito, il Sannazaro propone poeticamente un estremo progetto di sintesi; in esso, la *renovatio antiqui* della sua *Arcadia*<sup>52</sup>, il capolavoro quattrocentesco aragonese, ora sembra tornare a proporsi nel tempo spagnolo del Cinquecento napoletano;

---

47 M. Magnano, *Leonardo*, Mondadori, Milano 2007, pp. 20–25.

48 Cfr. M.A. Balducci, *Arte sacra e letteratura dal Rinascimento al Barocco. Brunelleschi, Lorenzo il Magnifico, Leonardo, Michelangelo, Caravaggio*, Laterza, Bari 2022, pp. 121–145.

49 R.H. Bainton, *Lutero*, Einaudi, Torino 2003, pp. 22–24.

50 L. Felici, *La riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016, p. 55.

51 G. Coniglio, *Il vicereame di Napoli nel sec. XVII: notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*, op. cit., p. 28.

52 L'*Arcadia* di Sannazaro rappresenta un modello fondamentale per la poesia occidentale. Il poeta napoletano fu il primo ad associare la brulla terra di Arcadia, descritta raramente e come desertica dalle fonti classiche, a temi idillici e bucolici, e quindi agli amori pastorali spesso drammatici, comunque immersi in una natura feconda e accogliente. Sannazaro mostra nei versi questo remoto luogo di Grecia come una terra incontaminata, rappresentante un perfetto stato di natura originario per tutta l'umanità. Il mito del buon selvaggio, che più chiaramente in senso filosofico sarà delineato nel Settecento illuminista con l'*Émile* di Rousseau, ha alla base la creazione del Sannazaro. Cfr. A. Caracciolo Aricò, *L'Arcadia del Sannazaro nell'autunno dell'umanesimo*, Bulzoni, Roma 1995; V. Gajetti, *Edipo in Arcadia – Miti e simboli nell'Arcadia di Sannazaro*, Guida, Napoli 1977. Si noti inoltre che in questo prosimetro celebre sannazariano la trasfigurazione dell'arida terra ellenica in un giardino fecondo può fare pensare a un accostamento simbolico al senso teologico del deserto nel Cristianesimo, per cui la terra desolata dei progenitori Adamo ed Eva, che solo col duro lavoro può offrire dei frutti, diventa luogo di tentazione dove Gesù, superate le prove di Satana, confermerà il suo progetto purificante a beneficio dell'umanità, attraverso la sua sapienza, il messaggio d'amore e la grazia del suo sacrificio, aprendo quindi ai mortali le porte dell'esistenza eternale.

ma la sorpresa è che un simile rinnovamento adesso ci appare in un senso tutto cristiano, immune da colpa. Questa è la differenza fondamentale fra il capolavoro più noto del Sannazaro *l'Arcadia* e il *De partu Virginis*. Si tratta di un percepire diverso di ciò che è nuovo, cioè veramente innovativo, ristrutturante e purificante.

In quel prosimetro degli anni giovani aragonesi il poeta ha paura: paura del buio. Incontra l'amore che è doloroso per una donna, e non corrisposto: abbandona Partenope, la sua città, per recarsi in Arcadia, dove ricerca la pace e consolazione a contatto con la natura e i pastori armoniosi accompagnati da amene zampogne<sup>53</sup>. A causa di un sogno inquietante (simbolico della caduta di Napoli sotto Carlo VIII di Francia, nel 1494, con la rovina della politica laurenziana dell'equilibrio) e incoraggiato da un canto profetico, il nostro poeta, che in questa finzione ha nome Sincero, prova così a ritornare alla terra napoletana e alla sua donna, dal Peloponneso. Ora una ninfa lo porta a calarsi nel buio, dentro la terra, per un rientro veloce. L'itinerario della visione dantesca sembra echeggiato a questo punto da Sannazaro. L'uomo smarrito e amareggiato va dentro l'inferno, ma non è vero. Sincero infatti non è l'Esiliato, il Fiorentino. Lui nell'*Arcadia* ricerca l'Eden, senza affrontare l'origine del proprio male nell'egoismo, sempre anelando a una piacevole soddisfazione, o quantomeno consolazione. Vuole il giardino fiorito, senza gli orrori della voragine nera. Dunque, il viaggio dentro la terra non è vero inferno, tremendo, scioccante e ristrutturante in un senso dantesco. L'itinerario è piacevole esplorazione di occulti segreti, accompagnata da giovani ninfe sapienti... ma di sapienza in realtà poco profonda e incapace di realmente difendere il protagonista dal suo destino che vuole un incontro col vero, con la drammatica morte della sua donna. Siamo lontani dalla visione di Dante, il pellegrino che affronta direttamente la morte e l'orrore d'inferno per liberarsi dal male e rigenerarsi: il suo viaggio non è certo quello degli anni aragonesi del Sannazaro. *L'Arcadia* ci mostra un percorso inutile quindi, fallimentare, il cui *nòstos* porta il poeta che esce presso il Sebéto napoletano verso la tomba di quella che ama, nella città devastata dai franchi, abbandonata dagli aragonesi. Eppure, anche in questo vissuto estetico il Sannazaro ci indica l'inconsapevole urgenza di ricercare un antidoto al suo dolore esistenziale proprio a partire dalla natura e dalla semplicità, rifuggendo le squisitezze civili napoletane. La soluzione più chiara e consapevole arriverà con il tempo, oltre un profondo travaglio interiore che segue i turbamenti della città e del destino. Sincero sente la necessità di un'arte nuova, diversa. La sua *Arcadia* lo ha consolato ma non risolve il dramma esistenziale e spirituale dell'uomo. Il sogno laurenziano e ficiniano è finito. Non è più il tempo di carnevale e dei vagheggiamenti di una *rusticitas* rigenerante, dell'*Ambra* o della *Nencia da Barberino*<sup>54</sup>: gli sconvolgimenti del nuovo secolo e la minaccia di distruzione dell'unità, fra i credenti cristiani, ora è concreta e sempre più forte.

---

53 Cfr. J. Sannazaro, *Arcadia*, a cura di C. Vecce, Carocci, Roma 2013.

54 F. Tateo, *Lorenzo de' Medici e Angelo Poliziano*, a cura di C. Muscetta, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 15-45.

I suoi risvolti politici e culturali sono inquietanti. È necessaria una *nèkyia* ancora, una discesa all'inferno – nel buio, nell'ombra e nel mistero – per rigenerarsi e portare un messaggio di autentico rinnovamento alle genti, dal mondo dei morti.

Dunque, il poeta affronta ora la storia dell'incarnazione del Figlio Divino nella materia e la discesa nel buio per la salvezza del mondo, profetizzata dall'ombra di Davide nell'aldilà: «*Nascere, magne puer, nostros quem solvere nexus/ et tantos Genitor voluit perferre labores [...]*»<sup>55</sup>. A questo punto, la scelta dell'*imitatio* virgiliana nel *De partu Virginis* è senza dubbio emblematica e fondamentale, per Sannazaro. Lui vuol proporre un messaggio risolutivo, come il maestro latino, un messaggio di palingenesi. Virgilio celebra Roma, la Roma imperiale pagana e politeista, o meglio enoteista<sup>56</sup>. Enea è il modello dell'uomo ideale dell'uomo *pater* che amministra le cose del popolo, seguendo la luce olimpica della ragione e del sacrificio, quel *se devovere* che lo trasporta e gli impone di lasciare tutto, anche la donna che ama – Didone – per il bene pubblico, il bene degli altri, suoi figli<sup>57</sup>. Lui nell'inferno comprende da Anchise il segreto dell'arte di Roma<sup>58</sup>, quell'arte che nessun popolo mai ha praticato in maniera perfetta e quindi durevole: l'arte della politica e del buon governo, basata sulla *clementia* che porta a risparmiare i supplicanti, coloro che si sottomettono all'unità delle leggi di Roma, della giustizia per tutti, e chiedono la pietà: «*Tu regere imperio populos, Romane, memento: / hae tibi erunt artes, pacisque imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos*»<sup>59</sup>.

Enea riesce a dominare i segreti dell'ombra che è distruzione e follia. L'ombra infernale difatti è al contempo il *furor* della Sibilla invasata<sup>60</sup>, ma anche energia che diventa purissima luce intellettuale, se padroneggiata da una potenza creativa, la quale è lucida, forte e razionale, maschile. Enea affronta dunque l'impresa e scopre il simbolo della virtù

---

55 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 245–246 p. 66.

56 Cfr. R. Schilling, *Virgilio e la sua concezione religiosa*, in *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, a cura di Y. Bonnefoy trad. it. di I. Sordi, Rizzoli, Milano 1989, vol. III, pp. 1878–1888: «Già il politeismo virgiliano si è rivelato diverso dall'Olimpo di Omero: il fatto che Giove abbia acquisito la sua piena sovranità determinando i *fata* invece di essere loro sottomesso, non è cosa da poco: il suo prestigio non viene più messo in discussione dagli altri dei (ci si ricordi di Zeus alle prese con i suoi rivali in Omero). Così questo politeismo evolve, se non proprio verso il monoteismo, almeno verso l'enoteismo, che afferma la supremazia di un solo dio tra molti. Al poeta sfuggono delle espressioni che potrebbero trarre in inganno: *Dabit deus his quoque finem* (la divinità metterà fine anche a queste sfortune': *Aen.* I, 99) esclama Enea nel pieno della tempesta. Questa invocazione potrebbe essere tradotta sotto la forma di una preghiera moderna: 'Dio metterà fine anche alle nostre prove'. Questo dio richiama lo *Iuppiter Optimus Maximus* della religione ufficiale, ma incarna soprattutto l'idea di provvidenza: tale è il senso dell'azione di Giove nelle *Georgiche*».

57 Sulla *devotio* in Virgilio, si veda: G. Ferri, *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana*, [in:] «*Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité*», 129, 2 (2017), pp. 349–371.

58 Cfr. *Aen.* VI, 847–853.

59 Ivi, pp. 851–853.

60 Ivi, pp. 41–123.

che lui stesso saprà esprimere e comunicare alla veggente, accompagnandola e così completandola razionalmente, per trasformare il suo delirio furente di profetessa in parole chiare e distinte. Un tale simbolo è il ramo d'oro<sup>61</sup> che è *phallus*, nella sua essenza occultata. Simile emblema ricorda gli antichi miti egiziani e in particolare quel fallo donato da Thot – il gran mago – alla regina del Nilo che è Iside, sorella e amante di Osiride ucciso dall'invidioso fratello, colei che genera Horus, il figlio divino, proprio attraverso quel magico aureo artificio: emblema di scienza, autocontrollo, lucidità intellettuale ordinatrice e purificante della materia<sup>62</sup>. Guidato dalla *sacerdos*, ormai domata, Enea figlio d'Anchise comprende dal padre che l'arte più grande è quella di amministrare la vita, cioè arte politica, votati al bene degli altri, alla concordia delle nazioni<sup>63</sup>. Questa non è l'arte di Orfeo e di quelli che in Grecia hanno cantato mirabili storie e scolpito, o dipinto le immagini della bellezza, e perorato le cause eccezionalmente con arte retorica, o rappresentato nei libri di scienza la danza di tutti i pianeti e le stelle, la musica delle sfere<sup>64</sup>. No, tutto questo è destinato a morire come Euridice, due volte<sup>65</sup>. Questo è fittizio e non dura, perché animato dall'egoismo dell'uomo che ha sete di fama egoista. Orfeo si volta e lui perde la donna, la fonte ispiratrice della sua luce adorata che è la poesia che può dargli immortalità, nella fama. Certo ben altro è la gloria imperiale, quella che è celebrata dall'arte virgiliana del grande poema: genera pace nel mondo della politica, la *Pax Augusta*, e dunque, come ci dice il Sannazaro, prepara per gli uomini il compimento dei tempi e dunque il parto del figlio divino: «*Interea terra parta iam pace marique/ Augustus pater aeratis bella impia portis/ clauserat et validis arctarat vincta catenis*»<sup>66</sup>.

Un tale esito risolutivo, comunque, per il poeta napoletano non è la gloria imperitura di Roma che genera identità e rispecchiamento qui ed ora fra il mondo alto, divino, e la gioia degli uomini pacificati e armonizzati sopra la terra, secondo Virgilio e la profezia di Anchise, nel prodigioso identificarsi di anime belle del mondo e anime belle nei Campi Elisi<sup>67</sup>. Il tempo nuovo davvero è il tempo di Cristo. È un tempo che ci sconvolge, ma apre alla vera divinizzazione dell'uomo. E questo non a partire dal nostro autocontrollo, dall'ordine della ragione che è sempre un bene limitato nel mondo e sempre può essere soffocato dalla barbarie. Del resto, noi lo sappiamo e ce lo rivela il nostro sangue, dal tempo degli uomini nordici e di Alarico che diede il colpo mortale a quell'Impero che

61 Ivi, pp. 124–211.

62 Cfr. M.I. Forrest, *Isis Magic: Cultivating a Relationship with the Goddess of 10,000 Names*, Llewellyn Worldwide, Woodbury (MN, U.S.A.) 2001; E. Arslan (a cura di), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Electa, Milano 1997.

63 VI, 825–853.

64 Ivi, pp. 847–853.

65 *Georg.*, IV, 485–503.

66 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, cit., II, 116–118, p. 86.

67 *Aen.* VI, 752–892.

si diceva imperituro; perché gli dèi di quei tempi – come ci canta Virgilio evocato da Dante in quella selva e disperazione della *Divina Commedia* – erano stati “bugiardi”<sup>68</sup>. La Verità è diversa: la vera gioia e la gloria non sono nel nostro riuscire a mantenere la pace nel mondo, ma a ritrovare la pace dentro la guerra, l’amore nell’odio, il bello nel brutto e vita dentro la morte, piacere nel nostro dolore, la luce nel nero... «perfetta letizia»<sup>69</sup>, come la disse Francesco ai confratelli.

Plotino, nel III secolo, affermava che l’arte nella bellezza ci riconduce all’inizio immortale, cioè l’*hèn*: il principio unitario che è essenza del tutto<sup>70</sup>. E l’arte cristiana accoglie la sfida di celebrare così – sullo stesso livello, allo stesso modo – i Re Magi, che sono ricchi di grande sapienza, di possedimenti e potere, assieme a un miserabile figlio dell’uomo: bambino insipiente, dentro una grotta per gli animali. I magi giungono da un altro mondo – come ricorda il Sannazaro – a celebrare una Verità che è sovrana sopra ogni cosa, abbatte le differenze fra le culture, è unificante e porta la pace: «*En ridet pax alma tibi: simul ecce potentes, / impulsus coelo divisque authoribus acti, / orbe alio properant reges [...]*»<sup>71</sup>.

Il nuovo tempo si inaugura dunque, e il Cristianesimo offre davvero quella vittoria agognata da sempre: la pace, non *Pax Augusta* che è solo eterna nell’illusione, ma Pace Vera, intellettuale, spirituale e magica – sì, taumaturgica – propria di un corpo guarito dai mali, che è armonizzato con la coscienza profonda, originaria e divina: «*Cuius in adventu tristes discedere morbi/ corporibus passim incipient: iam victa repente/ cessabit, turpeis squamas maculasque remittet/ dira lues [...]*»<sup>72</sup>. Una simile pace è come un’uscita dalle opposizioni, da tutti i contrasti: cioè dal dualismo. Cristo mangia la morte, si dona alla morte e mostra che in essa si può lottare e poi vincere la Vita Eterna. L’arte cristiana può celebrare il dolore e la sconfitta come se fossero il loro contrario, o meglio l’inizio della *metànoia* o trasformazione dei segni. Nella sconfitta, si apre la porta della vittoria, e dunque il dolore dischiude un germe di gioia e di speranza. Il pungiglione del male non è soltanto tortura; diventa un ago, ha una “cruna” (come ci mostra il *Purgatorio* di Dante)<sup>73</sup>, può ricucire col filo che ritroviamo, in un presagio di luce e riconquista del bene originario eternale. Nel canto ispirato del Sannazaro, gli angeli volano sopra la grotta incontaminata a Betlemme e mostrano i simboli della Passione, l’orrore del Golgota: ecco, la vita si unisce alla morte, la gioia al dolore. Ed ogni aspetto si ricompone nel sacrificio che tutto trascende<sup>74</sup>.

---

68 *Inferno*, I, 72.

69 *Fioretti di San Francesco*, VIII.

70 *Enneadi*, I, VI, 1–8.

71 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 254–256, p. 66.

72 *Ivi*, III, 345–348, p. 135.

73 *Purgatorio*, X, 16.

74 Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., III, 237–280, pp. 124–126.

#### 4. Il ventre della Madonna e la *paupertas* francescana.

Vediamo ora precisamente i contenuti del *De partu Virginis* che ruotano intorno a quello che sembra il tema cruciale, da cui l'intera opera germina e prende vita come organismo poetico. L'idea che insegue il Sannazaro, in senso formale, è quella di offrirci un'imitazione perfetta dell'antico stile virgiliano, per riproporci la storia di Cristo in tre libri, secondo il simbolo trinitario. Il primo di essi mostra l'annuncio angelico alla Madonna e la profezia di re Davide che, dall'inferno, sente il miracolo dell'incarnarsi del Figlio Divino e presagisce la propria liberazione secondo il misterioso fato di morte e resurrezione del Salvatore, che predispone il progetto per la salvezza nel genere umano e il graduale riassorbimento di questo nell'altro mondo: la Patria, quella più vera e Gerusalemme Celeste.

Il secondo libro presenta inizialmente l'immagine della visitazione, Maria che è accolta come la Madre del Salvatore dalla cugina Elisabetta. Dopo si narra del lungo viaggio a Betlemme causato dal censimento imperiale augusteo e si conclude, avvenuta la nascita di Gesù Bambino, con San Giuseppe da solo, nel suo notturno del *dies natalis* che ci presenta una meditazione sulla *paupertas*. Si tratta dell'umiltà che connota per simboli il misticismo del nuovo messaggio di liberazione, a partire dall'oscura grotta, che è terra, che è buio, impoverimento di pura potenzialità. In questo è incontaminata («*recessus/ intactos*»)<sup>75</sup>.

L'ultimo libro ci mostra in apertura una scena da cui il terzo inno alle *Grazie* foscoliano, nell'episodio famoso del velo, sembra ispirato: qui, l'ampia clamide del creatore superno è tutta intessuta di vari motivi che ripropongono le meraviglie della creazione originaria: pietre e metalli preziosi, oro e smeraldi, gli uccelli nel cielo, le selve, i pesci del mare<sup>76</sup>. Giungono gli angeli a schiere e si ricorda il peccato originale nell'Eden, che viene emendato attraverso l'evento miracoloso: la Santa Notte.

Ecco la nascita dell'auspicato fanciullo divino; e l'imitazione delle *Bucoliche* virgiliane (in particolare dell'*Ecloga IV*) ora è impressionante, con i pastori Licida e Menalca, saturni regni, caprette colme di latte, il vaticinio cumano e sorrisi di madre<sup>77</sup> ma, improvvisamente, una scena inquietante<sup>78</sup> pare adombrare il Botticelli e la *Crocifissione simbolica*, dopo la morte del Savonarola. Come già abbiamo accennato, ci appaiono adesso dentro la mente, evocati da esametri aurei, gli emblemi orrendi e anticlassici

<sup>75</sup> Ivi, II, 304–305, pp. 98–99.

<sup>76</sup> Cfr. Ivi, III, 17 – 31, pp. 110–113. Anche nell'*Arcadia* (prosa 12, 7) notiamo lo stesso motivo della tessitura del velo da parte di ninfe di luoghi sotterranei che, in questo caso, ci mostrano nei ricami il dramma di Orfeo ed Euridice: cfr. n. 10.

<sup>77</sup> Cfr. Ivi, 62–236.

<sup>78</sup> Cfr. C. Rowland, *Radical Prophet. The Mystics, Subversives and Visionaries Who Foretold the End of the World*, Bloomsbury Publishing, London 2017, pp. 70–72.

della Passione cristiana<sup>79</sup>, fra i canti angelici e i voli festosi dove si celebra il genitore immortale che ama ogni cosa, ogni aspetto della creazione<sup>80</sup>. Conclude il libro il Giordano personificato che, ricordando le rivelazioni di Proteo, canta i miracoli che ora attendono il mondo, attraverso il taumaturgico potere cristico esercitato da Gesù di Nazaret e dai discepoli, apostoli e santi futuri<sup>81</sup>.

A questo punto, il canto è concluso; e segue il congedo del nostro autore che anela il proprio ritorno a Mergellina, dove è la villa, sua patria adorata per l'ozio creativo. Un tale *locus amoenus* appare fra i cedri, a questo punto – personificato come una donna – e intreccia al poeta una corona di fronde inconsuete: «*et mihi non solita nectit de fronde coronam*»<sup>82</sup>. Siamo davanti all'ultima immagine del poemetto pagano-cristiano del Sannazaro, e il suo valore è fondamentale come indicazione ermeneutica. Infatti, il poeta si sente un innovatore, ritiene questa sua opera esempio primo di un'arte nuova, e questo, a mio avviso, non è soltanto per delle ragioni formali. La novità non è solamente nell'utilizzo dell'alto esametro virgiliano, per dire la storia di Cristo in stile aulico e contrastante con la parola evangelica e la sua *humilitas* caratteristica, in senso retorico. Piuttosto, la novità è nell'approccio alla *IV Bucolica* e alla figura virgiliana, considerata profetica nel Medioevo in generale e da Dante, che ne fa emblema di un vate inconsapevole – uomo con la lanterna dietro le spalle<sup>83</sup> senz'altro, comunque vate, vate di Cristo – poeta che sente la nascita di un tempo nuovo di grandi trasformazioni, un tempo che è inaugurato da un bimbo meraviglioso e da una vergine, madre dell'epoca aurea costituenda a vantaggio di tutti gli umani.

Il Sannazaro è un poeta che imita i classici – sì, certamente – ma, nell'essenza spirituale, lui si congeda in maniera definitiva dal sogno armonioso laurenziano e già presagisce nel *De partu Virginis* la rivoluzione del Cinquecento col nuovo scisma e il *tempus horribilis* che è ormai alle porte assieme a tutte le sue necessarie trasformazioni. Un anno dopo la pubblicazione dell'opera, nel '27, avviene infatti il tristemente famoso Sacco di Roma<sup>84</sup>, ad opera dei luterani lanzichenecci. In esso c'è sangue e circa ventimila morti e spoliazioni: entra la peste, e il fuoco sembra lambire le volte armoniose della Sistina e di Michelangelo. Poi un evento simbolico: la distruzione dell'imponente sepolcro di quella donna che fu l'amante del Borgia e tenutaria nel meretricio vicino al Campo dei Fiori, Vannozza Cattanei. Era la concubina del cardinale, e poi papa.

---

79 Cfr. I. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., III, 251–254.

80 Cfr. Ivi, III, 237–250, p. 124.

81 Cfr. Ivi, pp. 281–504.

82 Ivi, III, 513, pp. 142–143.

83 Cfr. *Purgatorio*, XXII, 67–69.

84 T.J. Dandeleat, *Spanish Rome 1500–1700*, Yale University Press, New Haven 2001; A. Di Pierro, *Il sacco di Roma*, Mondadori, Milano 2003.

Lei fu la madre di Cesare, il Valentino, e di Giovanni, Goffredo e Lucrezia, tutti stimati rampolli papali. Per i protestanti, Vannozza era simbolo del deprecato e corrotto potere romano dell'anticristo, *meretrix magna* apocalittica, un segno di ipocrisia e avvillimento spirituale del Cristianesimo fra il sesso illecito e trame oscure della politica. Anche se morta, la donna doveva soffrire comunque l'umiliazione, e le sue ossa furono sparse nel Tevere. Così di lei era perduta ogni traccia.

In questo tempo inquietante e chiaroscurale, illuminato dalla sapienza poetica il *De partu Virginis* ci fa sentire la differenza fra Pollio, per così dire, e Gesù Bambino. Virgilio, nel suo bambino miracoloso che inaugura l'età dell'oro nella famosa *Ecloga IV*, anticipa e presagisce celebrazioni dei fasti imperiali e della *Pax Augustea* (ne parla il poeta nel libro II)<sup>85</sup> degli anni a venire, che porterà l'aureo impero di Roma ad offrire al suo mondo, per secoli, quell'ideale di una concordia armoniosa fra le più varie province, diverse per lingue e religioni e culture. Il bimbo che nasce a Betlemme per Sannazaro è un segno contraddittorio, come lo disse nel tempio quel vecchio Simeone, profetizzando<sup>86</sup>. Non rappresenta il vigore della giustizia romana enoteistica, illuminata, razionalmente, ordinatrice ed equanime. Si chiama amore: ama tutti, ama tutto, senza più discriminare. Questo bambino è l'amore per chi ci ama e, al contempo, per quelli accecati che odiano e che ci inchiodano sopra una croce. Questo è l'amore che passa oltre il dualismo del giusto e dello sbagliato, del bene e del male, del dolce e dell'amaro. Siamo davanti a una visione in sé trinitaria, dell'essere, della realtà. Oltre quel numero due che connota il nostro mondo e il nostro egoismo, nasce a Betlemme un nuovo modo di considerare le cose: un modo pazzesco, irrazionale e liberatorio. È questo il senso dell'episodio sannazariano che abbiamo citato, quello degli angeli del Natale i quali, fra i dolci canti, ci mostrano i chiodi, le verghe le spine, la spugna col fiele, e la colonna e la croce<sup>87</sup>. Appunto, il dolce si unisce assieme all'amaro, e tutto è canto, un canto sublime al Mistero creatore di tutte le cose.

Le parole 'nuovo', 'novità', 'inusitato', 'diverso' sono le più ricorrenti e significanti nel *De partu Virginis*. Possiamo dire davvero che il tema centrale dell'opera sia la metamorfosi: non certo nel senso antico del termine, mitologico, ma in un senso spirituale, connesso al concetto aristotelico della *psychè*, cioè dell'anima umana. Sappiamo che, per Aristotele, questa è «forma del corpo con una vita in potenza»<sup>88</sup>. La forma aristotelica non è soltanto da intendersi come un aspetto visibile, ma come idea, un pensiero formante alla base dell'apice della creazione che è l'uomo, come individuo che può riflettere, interrogarsi sul mondo e i suoi segreti. Così Sannazaro, nel *De partu Virginis*, va dritto al cuore del rinnovamento cristiano; inneggia al nostro incontro con il Bambino Divino, principio di metamorfosi.

85 Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., II, 116–124, pp. 86–89.

86 Cfr. *Lc.*, 22–35.

87 Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., III, 243–254, pp. 124–125.

88 *De anima*, II, 1, 412ab.

La verità rivelata dal verbo di Cristo e dai suoi atti miracolosi è diversa da tutte le altre mai concepite fino a quel tempo dell'incarnazione. La sua potenza spirituale, la sua magia prodigiosa, si sintetizzano nella parola concetto che è *agàpe* e *caritas* (in greco, per la *koinè*, e poi anche in latino, con la *Vulgata* di san Girolamo), e questa parola indica amore. Lo abbiamo detto: questo è il messaggio che unisce di nuovo tutte le cose e le purifica, per riportarle nel seno del Padre Creatore. Così Sannazaro, profondamente influenzato dalla visione spirituale francescana, pone l'accento sul simbolo della potenza miracolosa del Cristo: quella sorgente energetica che porta il miracolo della sua nascita e dei prodigi, con le sue opere taumaturgiche, le sue guarigioni dei mali<sup>89</sup>. E la sorgente è nella grotta, nel luogo del partorire della Madonna, è nel suo ventre segreto che aveva accolto l'annuncio di Gabriele – quell'angelo – e poi il respiro divino<sup>90</sup>. Simbolo ciclico, certo, questo scurissimo ventre materno è la caverna, la cavità sotterranea che a Betlemme vede la nascita del Salvatore e poi, alla fine della sua storia nel mondo, a Gerusalemme, indicherà quel sepolcro che è dono del fariseo, cioè Giuseppe d'Arimatea, emblematicizzando una gola vorace, diabolica, inferno e morte che inghiotte e distrugge. Si unisce a un simile emblema, nel *De partu Virginis*, anche la *musa piscatoria* del Sannazaro che indica, direttamente o indirettamente, profondità misteriose e fluidi alvei sotterranei: il mare all'alba della creazione, la liquidità del Giordano per il battesimo giovanneo<sup>91</sup>, le acque sopra le quali si inoltra e cammina il Nazareno<sup>92</sup>, la marinara esistenza di quegli apostoli che erano dei pescatori di pesci e saranno da allora dei pescatori di uomini<sup>93</sup>, nonché i miracoli moltiplicanti dei pani e del cibo marino che giunge da oscurità di fondali e di abissi<sup>94</sup>. Ed ecco il pesce – in greco *ichtys* – acronimo e segno occultato del Figlio Divino che poi è un *deus absconditus*, come in un mare dentro di noi, un mare dove si muore. E lui è morto, lui sembra morto nella coscienza, ma aspetta solo un nostro risveglio, come ricorda l'antica *Omelia sul Sabato Santo*<sup>95</sup>. Noi lo dobbiamo svegliare, per iniziare a parlare con lui, per amarlo e confondersi dentro il suo sguardo, riflettersi, essere lui come Figli Divini.

Il ventre della Madonna è dunque emblema vivente, ineffabile, originario di ciò che mostra il *Vangelo* diffusamente. Il buio non è il contrario di ciò che è luminoso, non è la morte che riesce a opporsi alla vita. La vita è anche nel buio, è dentro la morte: nel ventre c'è il bimbo divino, nel mare nero c'è il pesce. La morte e l'inferno accolgono Cristo che è luce, sapienza purissima, e inganna gli ingannatori. Cristo è come un ladro,

89 Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis*, cit., III, 369–399, pp. 132–135.

90 Cfr. Ivi, I, 135–224, pp. 58–64.

91 Cfr. Ivi, III, 305–329, pp. 128–131.

92 Cfr. Ivi, 470–473, pp. 140–141.

93 Cfr. Ivi, 425–434, pp. 136–137.

94 Cfr. Ivi, 456–469, pp. 138–141.

95 Cfr. PG, 43, 439, 451, 462–463.

e ruba prede dentro la notte, rompe catene dei prigionieri. Questo ricorda re Davide, nel primo libro sannazariano: «*Nunc autem sat tartarei si claustra tyranni/ effringat Rex ille et caligantia pandat/ atria [...]*»<sup>96</sup>.

Nel *De partu Virginis*, due elementi del tema principale che abbiamo detto si mostrano a mio avviso parecchio significanti. Sono la 'piccola grotta' della natività («*secus haud ingens*»)<sup>97</sup> e quello che possiamo dire il *descensus Mariae ad inferos*, cioè la discesa della Madonna dentro l'inferno, nel cuore del suo dolore e delirio, pregando suo Figlio di non lasciarla e, dunque, condurla con sé dentro il buio mortale: «*vel tu (si tanti est hominum genus) eripe matrem/ quae rogat et stygias tecum duc, nate, sub umbras*»<sup>98</sup>. Si tratta invero di due particolari stranianti, *de facto* inaspettati e curiosi, che spiccano in tutto il discorso poetico sannazariano.

Del primo, possiamo dire che sembra un'indicazione spirituale orientale. La grotta, come l'ambiente preciso della natività che è suggerito dal *Protovangelo di Giacomo*<sup>99</sup>, indica quello che viene detto nel prologo di Giovanni, al quinto versetto: la luce splende nelle tenebre ed esse non l'hanno vinta. Questa è la traduzione dal greco, dalla *koinè* originale: «*καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν*». La traduzione latina occidentale di San Girolamo è sostanzialmente diversa, ci dice che allora le tenebre, quando la luce vi è entrata non l'hanno accolta, l'hanno respinta: «*et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*». Dunque, la tradizione rappresentativa dell'arte in Occidente propone generalmente la stalla sul suolo sopra la terra come il luogo in cui il bimbo divino viene alla luce. Il Cristo allora in questo contesto si pone come salvezza che irradia chi è disposto umilmente ad accettarla e che la merita; non è potenza redentiva in un senso totale, dal fondo nero della materia, cioè dalla grotta. Questo, naturalmente, ha un risvolto pure politico determinante. La Chiesa cristiana occidentale che, a partire dal Grande Scisma dell'XI a secolo con gli ortodossi assume un ruolo sempre più pratico-amministrativo in senso teocratico, con la riforma gregoriana e il *Dictatus Papae*, dichiara volontaristicamente il diritto alla scomunica dei regnatori e dei loro sudditi<sup>100</sup>. Si stabilisce così un limite chiaro alla salvezza dell'anima, e il Papa tende a proporsi come la guida suprema al di sopra di tutti i regnatori e il giudice dei loro meriti. Questo ovviamente non tocca i cristiani orientali, a Costantinopoli e nel suo impero: qui sono leggi cesaropapistiche e dunque l'Imperatore, cioè il *Basileus*, è capo politico dei suoi ministri, del suo esercito e della sua Chiesa, come si osserva sintetizzato

96 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 387–389, pp. 74–75.

97 Ivi, II, 284, pp. 96–97.

98 Ivi, I, 362–363, pp. 72–73.

99 A. Cattabiani, *Il simbolismo del presepe*, in *Calendario*, Rusconi, Milano 1993, p. 84.

100 Cfr. E.F. Henderson (ed.), *Medieval Sourcebook: Dictatus Papae*, [in:] *Select Historical Documents of the Middle Ages*, George Bell & Sons, London 1910, pp. 366–367.

in termini estetici a San Vitale a Ravenna, nel suo famoso mosaico giustiniano. In senso formale e legale, non è concepibile entro l'Oriente cristiano un effettivo potere politico ecclesiastico<sup>101</sup>.

Vediamo quindi che il Sannazzaro sembra proporci nel suo poema un'immagine tipicamente orientale che ci ricorda anche un esempio dell'arte coeva: la natività nella grotta della famosa *Adorazione dei Magi* di Andrea Mantegna, ora agli Uffizi<sup>102</sup>. Quest'opera era all'origine stata creata per i signori di Mantova, nel celebrare il loro legame spirituale con l'orientale Bisanzio e dunque la loro idea di un potere pragmatico in sé difensore della cristianità e pure indipendente dalle ingerenze papali in materia politica. Così Mantegna mostrava la nascita del tempo nuovo e del figlio divino secondo il simbolo caro alle chiese d'Oriente: luce che penetra come una spada dentro le tenebre, mentre rinnova ogni cosa a partire dal fondo più oscuro che non le resiste, l'inferno. Il Cristianesimo appare come la fede nell'infinito perdono e redenzione della materia malata, misericordia senza confini. E che cos'è quella grotta? Che cos'è il ventre della Madonna? Che cos'è il mare con i suoi pesci, e l'inferno? Che cosa sono?... Ci rappresentano il buio che è nostra origine e fine, sono il mistero dell'ombra, la morte, la terra nella sua essenza profonda, la terra prima dell'acqua fecondatrice, prima dei frutti e delle forme, la pura potenzialità. L'incarnazione si fonda su questo, su questa assenza di linee, sull'assoluta duttilità originaria al di là di ogni orgoglio satanico, duttilità che è disposta ad assumere aspetti e nature diverse. Ecco la Vergine Madre, Maria: lei rappresenta l'emblema perfetto di questa materia allo stato primario che è potenziale in un senso assoluto. È sottomessa, umilissima e pronta a farsi stupire dall'arte del Padre Celeste, come nell'alba della creazione. Maria è anche segno dell'ideale di tutta la Chiesa cristiana – la Chiesa povera di San Francesco – solo arricchita spiritualmente, non attraverso le trame della politica, Chiesa che torna a seguire l'Oriente, la Luce, e si purifica allora da ogni abominio, nel rinnegare la *meretrix magna* latina. Dunque, a quanto si mostra secondo questo percorso ermeneutico, la singolare glorificazione mariana di Sannazaro, nell'opera che alla Madonna è dedicata e al suo parto miracoloso, offre di certo una fondamentale indicazione spirituale e anche politica, incoraggiando la Chiesa a riscoprire le umili proprie radici, ad evitare così i compromessi contaminanti con i potenti del mondo, istruendoli invece con una fede purissima e incoraggiandoli spiritualmente a fare il bene dei loro sudditi.

Il nostro poeta napoletano non visse al tempo dell'Assisiense, ma conosceva, onorava e venerava un suo confratello contemporaneo, cioè il fondatore dell'ordine conventuale e mendicante dei Minimi, il Santo di Paola, un altro Francesco, eremita boschivo selvatico imitatore della *simplicitas* di San Giovanni Battista, modello pre-francescano che,

---

101 Cfr. K. Pennington, *Caesaropapism*, op. cit.

102 Cfr. L. Ventura, *I crociati di Mantova. Il Trittico degli Uffizi di Mantegna*, [in:] «Art e Dossier», XIV, 151 (1999), pp. 31–35.

non a caso, è celebrato nel terzo libro del *De partu Virginis*<sup>103</sup>. Oltre ai tre voti francescani di castità obbedienza e povertà i Minimi aggiungono un quarto voto quaresimale, perennemente astenendosi da ogni carne se non in caso di malattia<sup>104</sup>. In quanto profondamente legato spiritualmente all'idea teologica della *paupertas* – in senso pagano arcadico e poi, sempre più chiaramente, in senso cristiano – il Sannazaro glorifica l'ispirazione austera e severa degli Ordini Mendicanti: così al francescano predicatore Giacomo della Marca egli dedicherà una delle elegie più sensibili da lui composte, *Ad divum Iacobum Picenum*<sup>105</sup>, che è certamente il più apprezzato componimento della coeva letteratura celebrativa intorno al tema dell'austerità che è «*nivea simplicitas*»<sup>106</sup>. Inoltre, presso il sepolcro del grande Virgilio, di cui era a Napoli considerato l'erede, e la sua villa di Mergellina (la proprietà avuta in dono dal re Federico d'Aragona), Jacopo Sannazaro compose il *De partu Virginis* e al contempo decise di far costruire una chiesa che derivò il nome dal suo poema e che lui volle donare ad altri frati mendicanti, i Serviti, appunto i Servi di Maria<sup>107</sup>, a riconfermare la propria venerazione per l'umiltà nella Chiesa. Fra Savonarola e Lutero, l'elogio della *paupertas* che segna l'opera sannazariana indica anch'esso la volontà di promuovere un rinnovamento civile e spirituale a partire dalle radici selvagge dell'uomo, alla ricerca di quella loro nascosta ricchezza sempre brillante della purezza originaria e immacolata dell'Eden. Di questa la Madre Divina appare al poeta come un emblema assoluto. Si deve inoltre notare che in una simile ammirazione della semplicità di uno stato di natura, a cui l'uomo viene sottratto dall'avidità di ricchezze e potere che induce la corruzione morale, Sannazaro può pure avere subito influenze da importanti opere letterarie morali contemporanee, come il dialogo di Antonio Galateo *Eremita* e il *Simia* del salernitano Andrea Guarna<sup>108</sup>, in cui si castiga la vanità delle corti papali contemporanee e i loro esempi cattivi.

Ora passiamo all'altro particolare straniante di cui si è detto, cioè il *descensus Mariae ad inferos*. Nel primo libro del *De partu Virginis*, viene rappresentata la madre del Salvatore come se fosse una fanciulla sorpresa all'improvviso da una visione che viene dal mare,

103 Cfr. J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., III, 307–317, pp. 128–129.

104 *Ordini e congregazioni religiose*, 2 voll., a cura di M. Escobar, Torino, SEI, 1951–1953, pp. 547–561.

105 L'opera è raccolta in *Elegiarum libri III* (II, 45).

106 Cfr. *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del convegno internazionale, Assisi 15–17 ottobre 1998, Spoleto, Fondazione CISAM, 1999; C.H. Lawrence, *I mendicanti: i nuovi Ordini religiosi nella società medievale*, (Storia della Chiesa, Saggi, 15), San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo – Milano 1998; C. Vecce, *Maiora numina. La prima poesia religiosa e la Lamentatio di Sannazaro*, [in:] «Studi e Problemi di Critica testuale», XLII (1991), pp. 42–86; G. Vitolo, R. Di Meglio, *Napoli angioino-aragonese: confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Laveglia e Carlone, Agrolopi–Salerno 2003.

107 A. Carrella, *La chiesa di Santa Maria del Parto a Mergellina*, Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Napoli, Napoli 2009.

108 Cfr. S. Valerio, *Per entrare in paradiso. Dialoghi del Rinascimento alle soglie dell'aldilà*, Loffredo, Napoli 2024, pp. 13–71, 121–130.

mentre raccoglie conchiglie. È solo un veliero che splende sopra le onde, ma lei ha paura, è immobile, è paralizzata e tremante all'interno, nel cuore: «*sed trepidans silet obtutuque immobilis haeret*»<sup>109</sup>. Si ode quindi l'annuncio dell'angelo. Ora la mente della Madonna protesta, al cospetto di quella sacra follia. Poi alza gli occhi alle stelle, che sono più grandi e brillanti di quella sua povertà intellettuale. Questo è l'istante cruciale: lei non comprende, non può capire, ma ora annuisce all'impossibile. Maria francescanamente diviene "sorella morte", già prima del suo morire; è morte di orgoglio intellettuale; è l'apertura a un rinnovamento di tutto ciò che non si trova fondato su leggi chiare e distinte, su precisione abelardiana del *sic et non*. Maria è povertà, è donna umile socialmente e culturalmente, eppure assieme è degna di accogliere la Verità perché – nella stessa *paupertas* – lei si è lasciata ispirare e generare dal Vento: «*arcano intumuit verbo*»<sup>110</sup>, come ci canta il Sannazaro. Simbolicamente, Maria si lega alle profondità della terra e anche al regno dei pesci, all'abisso, si lega al sacramento di morte e vita dall'acqua, cioè al battesimo, di cui ci dice il poeta nel libro III, quando la liquidità del Giordano assume nuovo sapore, e accoglie miracolosa sostanza: «*admirans, videt insolitos erumpere fonteis / ingentemque undare domum cavaque antra repleri / fluctibus atque novum latices sumpsisse saporem*»<sup>111</sup>. Così Maria si unisce anche all'inferno, che non resiste alla luce ma ne è dominato e sconfitto, sostanzialmente; perché la Buona Novella è che la morte non rappresenta una fine, una sconfitta, ma è principio di Vita Nuova immortale. Maria è donna di carne, è fatta della materia che si corrompe e che muore; ma il suo Signore, che lei ha accolto umilmente dentro il suo ventre, ha vinto la morte, ne ha smascherato l'inganno satanico. Il male, l'annullamento, il demonio non sono un assoluto, perché anche dentro quel buio è nata la luce a Betlemme. Il male non può confinare, perché laggiù, sotto il Golgota, la sua fortezza di orrore e di paura – l'inferno – è stata in molti punti cretata dalle ruine dei terremoti<sup>112</sup> con la discesa di Cristo dentro la morte, come ci svela la prima parte della visione di Dante, che è francescano nel cuore della sua ispirazione<sup>113</sup>.

Così Sannazaro, mentre Lutero è scomunicato e alla vigilia del Sacco di Roma, incoraggia un movimento purificante nella sua Chiesa Romana che si prepara alla Controriforma; e vuole influenzarlo secondo il principio fondamentale del francescanesimo, cioè le nozze con la Madonna intesa come *paupertas*, la povertà: il segreto profondo ristrutturante che anche precede il ruolo di Madre del Salvatore, oltre il suo nulla,

109 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 131, pp. 58–59.

110 Ivi, 190, pp. 62–63.

111 Ivi, 281–329, pp. 126–131.

112 Cfr. M.A. Balducci, *Martirio e falsa eternità dell'inferno nella Commedia di Dante*, [in:] «Fronesis. Rivista di filosofia letteratura arte», XII, 24 (2016), pp. 9–46.

113 *Ibidem*.

come è spiegato nel *Paradiso* dantesco: «sì che dove Maria rimase giuso,/ ella con Cristo pianse in su la croce»<sup>114</sup>. *Paupertas* è l'abbandono di quello che abbiamo, in senso fisico; è un abbandono delle ricchezze, di tutte. È denudamento dell'uomo, come quel giorno in quella piazza ad Assisi o sopra il Monte del Cranio; e pure è un abbandono che è annullamento di schematismi intellettuali, è ingresso nel buio, una *nox animi* terrorizzante, immiserimento di tutto – anche di fede, in quel contatto perduto col Padre Celeste – come nel *Sitio* e nella terribile contemplazione di frate Francesco che vide Gesù crocifisso alla Verna, e ne provò le ferite<sup>115</sup>. In questo senso ben nota il Sannazaro, quando ci mostra l'analisi di quell'angoscia mariana a vedere il figlio straziato e quel sangue. Lei vuole entrare con gli occhi lì dentro, nelle ferite dell'odio. Vorrebbe essere uccisa da quei crudeli, al posto dell'adorato; ma poi di nuovo la sua natura va oltre ogni sentire che è umano, che è razionale, va oltre il dualismo. Vede la morte nella sua forma originaria, in quel sacrificio supremo: non è più un limite, è un nuovo inizio, è l'occasione di una vittoria che è folle. La morte è distruzione del numero due e meravigliosa ricostituzione trinitaria attraverso un'eversione dell'Erebo, come ci canta il poeta napoletano: «*Victor, io; bellator, io: tu regna profunda, / tu Manes Erebumque potestatesque coërces / aërias letumque tuo sub numine torques*»<sup>116</sup>. Questa è la Vergine del Sannazaro: una creatura che è simbolo francescano di una materia che è potenziale e preparata da Dio immacolata<sup>117</sup> – purissima – dentro la notte del nostro peccato originale, una materia che attende la luce fra l'ignoranza suprema, per essere attualizzata e farsi oro nei gradi alchemici. E tutto ciò a partire da un'oscurissima base. Siamo davanti alla *nigredo*, l'«Opera al Nero» degli alchimisti che – attraverso la putrefazione – dà inizio al cammino per la conquista dell'aurea sostanza<sup>118</sup>.

Seguendo una linea teologica immacolista francescana<sup>119</sup>, la Madre Divina sannazariana non è creata secondo azioni di leggi umane: «*felicemque illam humana nec lege creatam*»<sup>120</sup>. Con lei siamo al cospetto del quinto elemento cantato per noi dal Serafico

114 Cfr. Id., *San Francesco, l'India e l'Oriente dell'Eden nella Divina Commedia*, [in:] *Miscellanea di studi in onore di Antonio Lanza*, [in:] «Letteratura Italiana Antica», XXII, Fabrizio Serra Editore, Pisa–Roma 2021, pp. 151–199.

115 Cfr. Tommaso da Celano, *Vita prima di San Francesco d'Assisi* (II parte, III, 94), Movimento Francescano, Assisi 1978.

116 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 404–406, pp. 74–75.

117 Cfr. S.M. Cecchin, *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2003; M.J. Claude, *Immacolata Concezione, promessa di purezza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002.

118 Cfr. J. Lindsay, *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano*, Mediterranee, Roma 1984, p. 84. Sul processo alchemico in generale, rimando anche al mio studio *Alchimia dall'inferno al paradiso nella Divina Commedia. L'influsso su Dante dell'opera alchemica Aurora consurgens, parzialmente attribuita a San Tommaso d'Aquino*, [in:] «Studia Paradyskie», 34 (2024), pp. 5–28.

119 Cfr. *La Scuola Francescana e l'Immacolata Concezione*, Congresso Mariologico francescano, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2005.

120 J. Sannazaro, *De partu Virginis*, op. cit., I, 103, pp. 56–57.

Padre, dopo quell'acqua, quel fuoco – fratello – la terra con tutti i fiori, le stelle<sup>121</sup>. Ecco: la Madre è sorella morte, etere e spirito sempre immortale<sup>122</sup>, quella potenza che è dentro ogni cosa. Se nell'umano tale potenza si affida umilmente e totalmente al mediatore che è Cristo, può generare l'impossibile: una completa ristrutturazione del mondo, la Nuova Gerusalemme che appare a un tratto nel tempo squarciato. Questa sorella, questa potenza è invero fede francescana originaria, che nasce dall'essere poveri (anche di scienza), fede in Maria *sine labe concepta*, Immacolata Concezione e, dunque, fiducia che tutta la Chiesa possa trionfare, abolire le divisioni, riunificarsi in una perfetta comunità di credenti universale, amorosa e tollerante. Questo, al di là del Grande Scisma e della moderna Riforma Evangelica, potrà un tempo verificarsi se tale Chiesa vorrà abbandonare le sue pretese politiche e dottrinarie, nel farsi umile ventre che accoglie nell'ombra l'ispirazione creativa che è Spirito – Spirito Santo – cioè Amore per tutti gli uomini e Dio che è principio integratore di tutte le cose.

## Bibliografia

- Adesso C.A., *Teatro e festività nella Napoli aragonese*, Olschki, Firenze 2012.
- Arslan E. (a cura di), *Iside: il mito, il mistero, la magia*, Electa, Milano 1997.
- Azzara C., *Il papato nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 2006.
- Bainton R.H., *Lutero*, Einaudi, Torino 2003.
- Balducci M.A., *Martirio e falsa eternità dell'inferno nella Commedia di Dante*, [in:] «Fronesis. Rivista di filosofia letteratura arte», XII, 24 (2016), pp. 9–46.
- Balducci M.A., *L'«Ambra» di Lorenzo il Magnifico e il suo simbolismo poetico, politico e architettonico*, [in:] «Strumenti critici», XXXV, 3 (2020), pp. 522–537.
- Balducci M.A., *San Francesco, l'India e l'Oriente dell'Eden nella Divina Commedia*, [in:] *Miscellanea di studi in onore di Antonio Lanza*, «Letteratura Italiana Antica», XXII (2021), Fabrizio Serra Editore, Pisa–Roma 2021, pp. 151–199.
- Balducci M.A., *Arte sacra e letteratura dal Rinascimento al Barocco. Brunelleschi, Lorenzo il Magnifico, Leonardo, Michelangelo, Caravaggio*, Laterza, Bari 2022.
- Balducci M.A., *Alchimia dall'inferno al paradiso nella Divina Commedia. L'influsso su Dante dell'opera alchemica Aurora consurgens, parzialmente attribuita a San Tommaso d'Aquino*, [in:] «Studia Paradyskie», 34 (2024), pp. 5–28.
- Barbieri R., Rodriguez E., *Mezzogiorno d'Italia (1559–fine XVII)*, [in:] *Storia dell'Europa moderna: secoli XVI–XIX*, Jaca Book, Milano 1993, pp. 157–159.
- Barreto J., *La majesté en images. Portraits du pouvoir dans la Naples des Aragon*, École Française de Rome, Roma 2013.
- Bernal M., *Atena nera. Le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma 1992.

---

121 Cfr. M.A. Balducci, *San Francesco, l'India e l'Oriente dell'Eden nella Divina Commedia*, op. cit.

122 P. Tompkins, *La vita segreta della natura*, Mediterranee, Roma 2009, pp. 120–123.

- Bozzetti C., *Note per un'edizione critica del «Canzoniere» di Jacopo Sannazaro* [in:] «Studi di Filologia Italiana», 55 (1997), pp. 111–126.
- Canfora D., Caracciolo Aricò A. (a cura di), *La Serenissima e il Regno. Nel V centenario dell'Arcadia di Iacopo Sannazaro. Atti del Convegno di studi, Bari–Venezia 2004*, Cacucci, Bari 2006.
- Caracciolo Aricò A., *L'Arcadia del Sannazaro nell'autunno dell'umanesimo*, Bulzoni, Roma 1995.
- Cardini F., *The Chapel of the Magi in Palazzo Medici*, Mandragora, Firenze 2001.
- Carrella A., *La chiesa di Santa Maria del Parto a Mergellina*, Soprintendenza per i Beni Artistici e Storici di Napoli, Napoli 2009.
- Cattabiani A., *Il simbolismo del presepe*, [in:] *Calendario*, Rusconi, Milano 1993.
- Cecchin S.M., *L'Immacolata Concezione. Breve storia del dogma*, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2003.
- Claude M.J., *Immacolata Concezione, promessa di purezza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.
- Coniglio G., *Il vicereame di Napoli nel sec. XVII: notizie sulla vita commerciale e finanziaria secondo nuove ricerche negli archivi italiani e spagnoli*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1955.
- Corti M., *Iacopo Sannazaro*, [in:] *Dizionario critico della letteratura italiana*, a cura di V. Branca, vol. 3, UTET, Torino 1973, pp. 299–305.
- Corti M., *Ma quando è nato Iacopo Sannazaro?*, [in:] *Collected Essays on Italian Language and Literature Presented to Kathleen Speight*, a cura di G. Aquilecchia, S.N. Cristea, S. Ralphs, Manchester 1971, pp. 45–53.
- Couliano I.P., *Eros and the Magic in the Renaissance*, University of Chicago Press, Chicago 1987.
- Crispo G.B., *Vita di Giacopo Sannazaro*, Luigi Zannetti, Roma 1593.
- Croce B., *La tomba di Iacopo Sannazaro e la chiesa di Santa Maria del Parto*, [in:] *Napoli Nobilissima*, 1892, n. 1, pp. 68–76 (poi in *Storie e leggende napoletane*, Adelphi, Milano 1990, pp. 209–230).
- Dandele T.J., *Spanish Rome 1500–1700*, Yale University Press, New Haven 2001.
- Davison D.D., *Secrets of the Medici Palace and Its Private Chapel: Six Studies in the Early Italian Renaissance*, CreateSpace, San Bernardino (CA, U.S.A.) 2014.
- De Seta C., *La città europea*, Il Saggiatore, Milano 2010.
- De Vaan M., “pariō, -ere”, [in:] *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series – 7), Brill, Leiden/Boston 2008, pp. 445–446.
- Deramaix M., B. Laschke, ‘Maroni musa proximus ut tumulo’. *L'église et le tombe de Jacques Sannazar*, [in:] «Revue de l'art», 95 (1992), pp. 25–40.
- Derchain P., *L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le «Corpus Hermeticum»*, [in:] «Revue de l'Histoire des Religions», 161 (1962), pp. 175–198.
- Di Piero A., *Il sacco di Roma*, Mondadori, Milano 2003.
- Dionisotti C., *Appunti sulle rime del Sannazaro*, [in:] «Giornale storico della letteratura italiana», 66 (1962), pp. 436–438.
- Ehrenberg V., Rhodes P.J., *Pentecontaetia*, [in:] S. Hornblower, A. Spawforth (a cura di), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 1137.
- Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Atti del convegno internazionale, Assisi 15–17 ottobre 1998, Fondazione CISAM, Spoleto 1999.
- Escobar M. (a cura di), *Ordini e congregazioni religiose*, 2 voll., SEI, Torino 1951–1953.
- Ettlinger L., Ettlinger H.S., *Botticelli*, Thames & Hudson, London 1976.
- Felici L., *La riforma protestante nell'Europa del Cinquecento*, Carocci, Roma 2016.

- Ferri G., *La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana*, [in:] «Mélanges de l'école française de Rome. Antiquité», 129, 2 (2017), pp. 349–371.
- Forrest M.I., *Isis Magic: Cultivating a Relationship with the Goddess of 10,000 Names*, Llewellyn Worldwide, Woodbury (MN, U.S.A.) 2001.
- Furstenberg-Levi S., *The Accademia Pontaniana: A Model of a Humanist Network*, Brill, Leiden 2016.
- Gajetti V., *Edipo in Arcadia – Miti e simboli nell'Arcadia di Sannazaro*, Guida, Napoli 1977.
- Gill J., *Personalities of the Council of Florence*, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Heiser J.D., *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*, Repristination Press, Malone (Texas, U.S.A.) 2011.
- Henderson E.F. (a cura di), *Medieval Sourcebook: Dictatus Papae*, [in:] *Select Historical Documents of the Middle Ages*, George Bell & Sons, London 1910, pp. 366–367.
- Hornung E., *The Secret Lore of Egypt: Its Impact on the West*, Cornell University Press, Ithaca, – N.Y., 2001.
- Iacopo Sannazaro. La cultura napoletana nell'Europa del Rinascimento*, a cura di P. Sabbatino Olschki, Firenze 2009.
- Kidwell C., *Sannazaro and Arcadia*, Duckworth, London 1993.
- Latourette K.S., *A History of Christianity to A.D. 1500*, vol. I, Harper & Row, San Francisco 1975.
- Lawrence C.H., *I mendicanti: i nuovi Ordini religiosi nella società medievale*, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo – Milano 1998.
- Lightbown R., *Sandro Botticelli: Life and Work*, Thames & Hudson, London 1989.
- Lindsay J., *Le origini dell'alchimia nell'Egitto greco-romano*, Mediterranee, Roma 1984.
- Magnano M., *Leonardo*, Mondadori Arte, Milano 2007, pp. 20–25.
- Majocchi P., *Francesco Sforza e la pace di Lodi*, [in:] *Archivio storico lodigiano*, Società Storica Lodigiana, Lodi 2015, pp. 187–286.
- Martines L., *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Mc Mullin E. (a cura di), *The Concept of Matter in Modern Philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN, U.S.A.) 1978.
- Medri L.M., *Il mito di Lorenzo il Magnifico nelle decorazioni della Villa di Poggio a Caiano*, Medicea, Firenze 1992.
- Mengaldo P.V., *La lirica volgare del Sannazaro e lo sviluppo del linguaggio poetico rinascimentale*, [in:] «La rassegna della letteratura italiana», CXL (1963), pp. 161–122.
- Musi A., *Mezzogiorno spagnolo: la via napoletana allo Stato moderno*, Guida Editori, Napoli 1991.
- Nardi B., *La "donatio Constantini" e Dante*, [in:] «Studi danteschi», XXVI (1942), pp. 47–95.
- Ortiz de Montellano B.R., *Counting Skulls: Comment on the Aztec Cannibalism Theory of Harner-Harris*, [in:] «American Anthropologist», 85, 2 (1983), pp. 403–406.
- Pennington K., *Caesaropapism*, [in:] *The New Catholic Encyclopedia*, Supplement 2010, vol. I, Gale Publishers, Detroit 2010.
- Percopo E., *Per la giovinezza del Sannazaro*, [in:] *Miscellanea di studi critici in onore di Arturo Graf*, Istituto Italiano di Arti Grafiche, Bergamo 1903, pp. 775–788.
- Percopo E., *Vita di Iacopo Sannazaro*, a cura di G. Brognoligo, [in:] *Archivio storico per le province napoletane*, LVI (1931), pp. 87–198.
- Riccucci M., *Il neghittoso e il fier connubio. Storia e filologia nell'Arcadia di Iacopo Sannazaro*, Liguori, Napoli 2001.

- Rowland C., *Radical Prophet. The Mystics, Subversives and Visionaries Who Foretold the End of the World*, Bloomsbury Publishing, London 2017.
- Sannazaro J., *Egloghe – Elegie – Odi – Epigrammi*, a cura di G. Castello, Signorelli, Milano 1928.
- Sannazaro J., *Arcadia*, [in:] *Opere volgari*, a cura di A. Mauro, Laterza Bari 1961.
- Sannazaro J., *Le Ecloghe piscatorie*, a cura di S.M. Martini, Elea Press, Salerno 1995.
- Sannazaro J., *De partu Virginis / Il parto della Vergine*, a cura di S. Prandi, Corona Patrum Erasmiana, Loescher, Torino 2018.
- Sarnelli M., *Le gesta belliche dell'eroe: biografia – e storiografia – 'Del Primo Umanesimo tra Firenze e Napoli'*, [in:] M. Fiorilla, V. Gallo, *Scrittori di fronte alla guerra*, Aracne, Roma 2006, pp. 31–48.
- Schilling R., *Virgilio e la sua concezione religiosa*, [in:] *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, a cura di Y. Bonnefoy, vol. II, Rizzoli, Milano 1989.
- La Scuola Francescana e l'Immacolata Concezione*, Congresso Mariologico francescano, Pontificia Accademia Mariana Internazionale, Città del Vaticano 2005.
- Sirago M., *La poesia "piscatoria" da Sannazaro a Parini*, [in:] *Studi in onore di Francesco Volpe*, a cura di G. Imbucci, Editrice Ermes, 2007, Potenza, pp. 203–213.
- Tateo F., *Lorenzo de' Medici e Angelo Poliziano*, [in:] *Letteratura Italiana Laterza*, vol. 14, a cura di C. Muscetta, Laterza, Roma–Bari 1972, pp. 15–45.
- Tommaso da Celano, *Vita prima di San Francesco d'Assisi* (II parte, III, 94), Movimento Francescano, Assisi 1978.
- Tompkins P., *La vita segreta della natura*, Mediterranee, Roma 2009.
- Valerio S., *Per entrare in paradiso. Dialoghi del Rinascimento alle soglie dell'aldilà*, Loffredo, Napoli 2024.
- Vecce C., Maiora numina. *La prima poesia religiosa e la Lamentatio di Sannazaro*, [in:] «Studi e Problemi di Critica testuale», XLII (1991), pp. 42–86.
- Ventura L., *I crociati di Mantova. Il Trittico degli Uffizi di Mantegna*, [in:] «Art e Dossier», XIV, 151 (1999), pp. 31–35.
- Vian G.M., *La donazione di Costantino*, Il Mulino, Bologna 2004.
- Villani G., *Iacopo Sannazaro*, in *Storia della letteratura italiana*, III, Salerno, Roma 1996, pp. 763–802.
- Vitolo G., Di Meglio R., *Napoli angioino-aragonese: confraternite ospedali dinamiche politico-sociali*, Laveglia e Carlone, Agrolopi–Salerno 2003.

#### CYTOWANIE

M.A. Balducci, *Il simbolismo della nigredo alchemica nel De partu Virginis di Jacopo Sannazaro, esaminato nel suo contesto storico, culturale e spirituale*, Studia Paradyskie 35 (2025), s. 19–46, DOI: 10.18276/sp.2025.35-02.

**Krzysztof R. Kupiński**

Wyższa Szkoła Kadr Menedżerskich w Koninie

krzysztof.kupinski@wskm.edu.pl

ORCID: 0000-0003-3885-7475

## Na styku nauki i wiary: cuda w perspektywie interdyscyplinarnej

### STRESZCZENIE

Autor artykułu analizuje zjawisko cudów, rozpatrując je w kontekście nauki i teologii. Skupia się na definicjach cudów, metodach ich badania oraz wzajemnych relacjach między poznaniem empirycznym a wiarą. Przedstawia różnorodne perspektywy – filozoficzną, teologiczną i naukową – zwracając uwagę na ograniczenia metod naukowych w wyjaśnianiu przyczyn nadprzyrodzonych. Przytacza przykłady badań, m.in. uzdrowienia w Lourdes oraz cud eucharystyczny w Lanciano, podkreślając, że nauka odgrywa kluczową rolę w weryfikacji faktów, lecz nie jest w stanie rozstrzygnąć o ich przyczynach. Autor akcentuje komplementarność nauki i wiary, proponując interdyscyplinarne podejście, które łączy analizę empiryczną z refleksją teologiczną. Takie podejście sprzyja dialogowi między tymi dziedzinami i pozwala na bardziej wszechstronne rozumienie rzeczywistości.

### SŁOWA KLUCZOWE

cuda, nauka, teologia, interdyscyplinarność, wiara

### At the Intersection of Science and Faith: Miracles in an Interdisciplinary Perspective

### ABSTRACT

Considering the phenomenon of miracles in the context of science and theology, the author of the article analyzes it. The emphasis is on the relations between empirical knowledge and faith, as well as the definitions of miracles and the methods of their investigation. The author emphasizes the limitations of scientific methods in his attempt to elucidate supernatural causes, offering a variety of viewpoints, including philosophical, theological, and scientific. Citations are made to illustrate the fact that science is essential for verifying facts, but it is unable to ascertain the underlying causes, as evidenced by the Eucharistic miracle in Lanciano and the healings in Lourdes. The complementarity of science and faith is emphasized.

by the author, who advocates for an interdisciplinary approach that integrates empirical analysis with theological reflection. This methodology promotes communication among these disciplines and facilitates a more thorough comprehension of reality.

#### KEYWORDS

miracles, science, theology, interdisciplinarity, faith

## Wprowadzenie

W świecie dostępnym empirycznemu poznaniu zainteresowanie cudami nie jest niczym niewłaściwym. Co więcej, badanie cudów jest pożądane, ponieważ ukazuje granice poznawcze nauki ukształtowanej w oświeceniu i w późniejszych wiekach.

Cud jest pojęciem *stricte* religijnym i jest właściwy doktrynom monoteistycznym. Teologia podaje różne definicje cudu i jego znaczenie, należy jednak dostrzec potoczny punkt widzenia, dla którego w pierwszej kolejności są to uzdrowienia i objawienia. Naukowcy szukają naturalnych wyjaśnień zjawisk uchodzących za cudowne, natomiast teologowie badają je pod kątem zgodności z doktryną kościelną. Błażej Olżewski, wychodząc z empiryzmu Johna Locke’a, proponuje podejście filozoficzne, które pomija zwykłą weryfikację autentyczności cudu, zmierza – w namyśle nad cudem – do połączenia rozumu i wiary<sup>1</sup>.

Inni z kolei widzą w cudzie wydarzenie niewytłumaczalne na gruncie przyczyn naturalnych, które wywołuje zdumienie i domaga się w procesie wyjaśniania odwołania do przyczyn przekraczających ludzkie działania i prawa natury. W kontekście religijnym cuda przypisywane są Bogu, natomiast na gruncie naukowym są problematyczne, ponieważ nie mieszczą się w ramach praw natury<sup>2</sup>. Per Bjarne Ravnå przyjmuje nieco inne podejście i definiuje cud jako „nadzwyczajne i pożądane wydarzenie, którego nie można wyjaśnić znanymi ludzkimi zdolnościami lub innymi zwykłymi siłami i dlatego przypisuje się je boskiemu działaniu”<sup>3</sup>. Ta perspektywa stanowi odejście od oświeceniowej tradycji odwołującej się do pojęć „praw naturalnych i naukowych”. Jest to korzystne dla naukowej refleksji, ponieważ poszerza pole dyskursu i umożliwia analizę źródłowo-krytyczną różnych typów cudów. Wreszcie płaszczyzna teologii fundamentalnej proponuje widzenie w cudzie znaku wiarygodności objawienia chrześcijańskiego

---

1 B. Olżewski, *Problematyka cudu w „A Discourse of Miracles” Johna Locke’a*, „Hybris” 10 (2010), <https://doi.org/10.18778/1689-4286.10.03>, s. 31–32.

2 T. McGrew, R. Larmer, *Miracles*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles> (12.06.2025), akapity 2 i 6.

3 P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, „Biblical Theology Bulletin” 51(3) (2021), <https://doi.org/10.1177/01461079211019195>, s. 151.

i potwierdzenia boskiego posłannictwa Jezusa. Teologowie skupiają się na biblijnym rozumieniu i znaczeniu cudów, w którym stanowią one widoczny znak wskazujący (znaczenie) na rzeczywistość nadprzyrodzoną<sup>4</sup>.

### Rola metodologii naukowej w badaniu cudów

David Hume (1711–1776) odrzucał możliwość występowania cudów, przyjmując za pewnik, że wystąpienie ich stanowiłoby naruszenie niezmiennych praw przyrody. Takie założenie brało się z przyjęcia definicji cudu jako czegoś nadzwyczajnego, swego rodzaju kuglarstwa, którym prawdziwa nauka nie może się zajmować. Cud dla Hume'a był czymś niedorzecznym, ponieważ był w opozycji do jednolitego doświadczenia człowieka, a dotyczące go świadectwa były z nim sprzeczne<sup>5</sup>.

Przedstawiona perspektywa – przy wszystkich jej modyfikacjach i uzupełnieniach – stanowi do dziś punkt odniesienia nauki do tego typu zjawisk. Uważam jednak, że mimo takiego podejścia przedstawiciele nauki jest miejsce dla ich udziału w badaniu wszystkiego, co można zdefiniować jako przestrzeń okołotaumatyczna (kontekst cudu). Samo zaś wydarzenie określane mianem cudu pozostaje przedmiotem decyzji Kościoła, który zajmuje formalne stanowisko uznające (lub nie) konkretne wydarzenia za cud.

Nauka, wykorzystując właściwą sobie i odpowiednią dla badanego zjawiska metodologię, podejmuje badania na gruncie historii, medycyny i fizyki czy choćby socjologii. Na płaszczyźnie historii weryfikuje się fakt zaistnienia zjawiska, jego okoliczności, opierając się na dokumentach i wiarygodności świadków. Korzystając z tej nauki, postępuje się tak, jak wobec innych faktów z przeszłości. Medycyna i fizyka jako nauki szczegółowe zajmują się cudem w aspekcie empirycznym, określając niewytłumaczalność wydarzeń w świetle znanych im praw natury. Samo stwierdzenie naukowe o niezwykłości wydarzenia nie stanowi potwierdzenia, że było ono cudem. Medycyna, badając nagle uzdrowienia, stosuje kryteria opracowane przez Prospero Lambertinię, późniejszego papieża Benedykta XIV. Wykorzystując te zasady, za wskazujące na cud uznaje się takie okoliczności, jak: ciężkość choroby, brak skutecznych leków oraz nagłość i trwałość uzdrowienia, a także niewytłumaczalność w świetle aktualnej wiedzy medycznej<sup>6</sup>.

---

4 R. Tomczak, *Biblijna terminologia i pojęcie cudu*, „Studia Paradyskie” 5 (1995), s. 181.

5 D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977, rozdz. 10, cz. II. Por. P. Lisicki, *Prawdziwie zmartwychwstał. Śledztwo w sprawie najważniejszego wydarzenia w historii*, Warszawa 2024, s. 144–146.

6 E. Kopeć, *Problematyka rozpoznania cudu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13(2) (1966), s. 7–15.

Apologetyka zmagająca się z narzuconym w naukach empiryzmem wymaga większego angażowania filozofii i jej argumentacji, zaś przede wszystkim dopracowania metodologii badania cudów: w pierwszej kolejności starannego wypracowania definicji cudu, która pozwoli w dyskursie z naukami empirycznymi wykazać jego racjonalność i niesprzeczność. Najbardziej właściwa jest analiza cudu z perspektywy podmiotowej (psychologia cudu), umożliwiającej obserwatorowi porównanie zjawisk cudownych z niecudownymi, co w konsekwencji prowadzi do zdziwienia, jakie wzbudza nieznaną przyczyną (*causa occulta*)<sup>7</sup>. Jest to aspekt psychologiczny badań, ale wpisuje się – mimo kontekstu bardziej filozoficznego niż empirycznego – w metodologię naukową.

Obserwacje, hipotezy czy testowanie jako narzędzia naukowe będące podstawą metodologii mają ograniczone zastosowanie w badaniu cudów, ponieważ cuda z istoty swej są powiązane z teologicznym celem i nie są powtarzalne. Nauka w kształcie nadanym jej w oświeceniu i z późniejszymi modyfikacjami w ramach empiryzmu podejmuje się badania regularności zachodzących w przyrodzie. Cuda postrzegane są jako wyjątkowe działanie Boga, ponieważ wykraczają poza obszar działalności nauki: nie mieszczą się w dostępnych badaczom wymiarach i kategoriach badawczych<sup>8</sup>.

Kościół, mimo świadomości nadnaturalnej przyczyny cudów, stara się wykorzystać naukę w celu określenia wszystkich uwarunkowań i kontekstów związanych z cudem. Przykładem są uzdrowienia w Lourdes, których proces weryfikacji polega na gromadzeniu dokumentacji medycznej poprzedzającej uzdrowienie i tej po uzdrowieniu. Czynności te prowadzi Biuro Lekarskie w Lourdes, które zbiera informacje pochodzące z miejsca zamieszkania uzdrowionego, uzyskuje opinię Międzynarodowej Komisji Lekarskiej w Paryżu, przeprowadza badania kliniczne, rentgenogramy, audiogramy i obserwacje lekarskie potwierdzające uzdrowienie<sup>9</sup>. W Kościele katolickim stosuje się badania naukowe dotyczące uzdrowień w przypadku procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych. Kluczową rolę w tych procedurach odgrywa Konsulta Medyczna złożona z lekarzy specjalistów, którzy badają przypadki uzdrowień, stosując badania medyczne: analizę dokumentacji klinicznej, wyników badań laboratoryjnych itp. Celem jest wyeliminowanie uzdrowień, które mają naturalne przyczyny<sup>10</sup>.

7 A. Andrzejuk, *Franciszek von Tessen-Węsierski (1869–1947) i jego tomistyczna teoria cudu*, „Rocznik Tomistyczny” 11 (2022), <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1175882> (12.06.2025), s. 267–269, 272.

8 A.A. Louis, *Miracles and science. The long shadow of David Hume*, „The BioLogos Foundation” (2007), [https://cms.biologos.org/wp-content/uploads/2018/03/louis\\_scholarly\\_essay.pdf](https://cms.biologos.org/wp-content/uploads/2018/03/louis_scholarly_essay.pdf) (12.06.2025), s. 8.

9 T. Garlej, „Cudowne” uzdrowienia w Lourdes w świetle medycyny oficjalnej, „Notatki Płockie” 38 (1993) 1(154), s. 30–31.

10 L. Fidiasz-Buczek, *Nowy regulamin Konsulta Medycznej*, „Kościół i Prawo” 6(19) (2017), s. 245–247; *Jak fachowo rozpoznaje się cuda?*, „Contra Gentiles” (2021), <https://contragentiles.pl/czytelnia/nauka-a-religia/cuda-a-nauka/jak-fachowo-rozpoznaje-sie-cuda/> (12.06.2025), akapit 3–5.

Nauka nie jest w stanie wyjaśnić całej rzeczywistości, ponieważ jej narzędzia mają charakter *stricte* empiryczny. Dlatego warto zwrócić uwagę na wszystko, co stanowi o jej granicach, na to, co wykracza poza możliwości wyjaśnienia faktów związanych z cudem jako takim. Hume błędnie zakładał, że cuda, gdyby miały miejsce, to naruszałyby niezmiennie prawa przyrody. Cuda ze względu na ich przyczynę nie naruszają praw natury, ponieważ wykraczają poza nią. W tym sensie nauka staje wobec cudów bezradna, bo wyjaśnia jedynie naturalne procesy, natomiast nie może sięgnąć do rzeczywistości mającej uwarunkowania nadprzyrodzone<sup>11</sup>. Marian Rusecki uważał, że nauki przyrodnicze i filozoficzne mogą badać jedynie zewnętrzne aspekty cudów (element symbolizujący), i konstatował, że mają one charakter niezwykle i niewytłumaczalny. Natomiast aspekt nadprzyrodzony (symbolizowany w cudzie) jest poza zasięgiem narzędzi badawczych nauki. Rolą nauki jest w istocie uznanie, że nie istnieje przyczyna naturalna (niewytłumaczalność na gruncie empirycznym), ale to nie daje nauce prawa do orzekania, czy badany fakt (zdarzenie) był cudem, ponieważ stanowiłoby to przekroczenie jej kompetencji. Przejście do rozumienia cudu jako symbolu religijnego wymaga uwzględnienia wiary powiązanej z doświadczeniem religijnym, a te wychodzą ponad dyskurs właściwy ograniczeniom nauk przyrodniczych<sup>12</sup>.

W sukurs powyższemu postrzeganiu ograniczonych możliwości nauki przychodzą stwierdzenia Alberta Einsteina:

Badania naukowe opierają się na założeniu, że wszystkie wydarzenia, w tym działania człowieka, są determinowane przez prawa natury. Z tego powodu naukowiec zajmujący się badaniami raczej nie uzna, że wydarzenia mogą być kształtowane przez modlitwę, czyli życzenie skierowane do nadprzyrodzonej istoty. Należy jednak przyznać, że nasza obecna wiedza o tych prawach jest jedynie niepełnym dziełem, co sprawia, że wiara w istnienie fundamentalnych, wszechobjmujących praw natury również opiera się na pewnego rodzaju akcie wiary. Niemniej jednak, ta wiara znajduje uzasadnienie w licznych sukcesach nauki. Z drugiej strony, każdy, kto poważnie poświęca się nauce, dochodzi do przekonania, że prawa natury wskazują na istnienie ducha znacznie przewyższającego ludzkie możliwości. W obliczu tego ducha, z naszymi skromnymi zdolnościami, musimy odczuwać pokorę<sup>13</sup>.

Nauka natrafia na ograniczenia w wyjaśnianiu cudów: ich przyczyna ma nadprzyrodzoną proveniencję i nauka nie jest w stanie ich zrozumieć, ponieważ nie obejmuje całej rzeczywistości<sup>14</sup>. Poza jej zasięgiem znajdują się pytania o rzeczy pierwsze

---

11 T. McGrew, R. Larmer, *Miracles*, akapit 6.

12 M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, Lublin 2006, s. 280, 286–287.

13 M. Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press 1999, s. 92–93.

14 G. Huynh, M. Rashid, J.L. Foulds, *Miracles in medicine. A narrative inquiry exploring extraordinary events in pediatrics*, „Health Science Reports” 6(e1623) (2023), <https://doi.org/10.1002/hsr2.1623>, s. 5.

i ostateczne, które są przedmiotem metafizyki i religii. Bierze się to z samoograniczenia nauki do zjawisk o powtarzalnym charakterze<sup>15</sup>. Nie jest ona w stanie dociec nadprzyrodzonej przyczyny, którą można rozpoznać i wskazać jedynie przez odwołanie do objawienia Bożego, a to bierze w nawias wszelkie metody nauk przyrodniczych<sup>16</sup>. Jak zauważa Tadeusz Garlej, ograniczenia poznawcze nauki w wyjaśnianiu zjawisk taumatycznych mają kilka przyczyn: możliwość błędów w diagnozie, niedoskonałość obserwacji czy postęp w rozwoju medycyny, który sprawia, że inaczej postrzegane są nieuleczalne choroby. Nauka jako taka nie potwierdza nadprzyrodzonych przyczyn uzdrowień, ale wskazuje ich niewytłumaczalność na gruncie naukowym: stwierdza swoją poznawczą bezradność wobec badanego faktu<sup>17</sup>. Ravnå przywołuje rodzaj cudów, które określa mianem anomalnych, tj. takich, dla których trudno znajdować empiryczne wyjaśnienia. Jako przykład podał chodzenie Jezusa po wodzie czy przemianę wody w wino. Można badać historyczne świadectwa na temat tych wydarzeń, ale historia nie dysponuje metodą, która mogłaby rozwikłać i wyjaśnić te fakty przez odwołanie się do przyczyn nadprzyrodzonych<sup>18</sup>.

Henryk Seweryniak podnosi problem praktyczny związany z badaniem cudów uzdrowień, zwłaszcza w kontekście Lourdes. Zarzuca nadmierne poleganie Kościoła na wynikach badań naukowych, które w istocie przyjmują pozareligijne kryteria, przez co wiele rzeczywistych cudów mogło znaleźć się poza listą uznanych przez władze kościelne<sup>19</sup>. Wydaje się, że wyrażona obawa jest z jednej strony słuszna, natomiast z drugiej trzeba wziąć pod uwagę obawy Kościoła przed zarzutem epatowania cudownościami. Prawdziwie uzdrowiony nie potrzebuje aprobaty Kościoła, ponieważ realnie doświadcza cudu. Jeśli już, to cud związany z uzdrowieniem konkretnej osoby może być wsparciem ewangelizacyjnym przynoszącym korzyść wspólnocie Kościoła.

### Przykłady badań cudów

Ard A. Louis uważa, że niektóre cuda mogą być wyjaśnione przez niezwykle zbiegi okoliczności, które są skutkiem naturalnych procesów, a przez to mogą być akceptowalne przez naukowców. Jest jednak problem z cudami, których nie można wyjaśnić w żaden inny sposób jak przez odwołanie się do nadprzyrodzonej interwencji, a więc do przyczyn przekraczających granice naukowego poznania. Rozpoznanie cudów, takich jak zmartwychwstanie, wymaga określonej wiary, która bierze w nawias naukowy dyskurs.

<sup>15</sup> A.A. Louis, *Miracles and science...*, s. 4, 8.

<sup>16</sup> A. Andrzejuk, *Franciszek von Tessen-Węsierski...*, s. 267–269, 272.

<sup>17</sup> T. Garlej, „Cudowne” uzdrowienia..., s. 32.

<sup>18</sup> P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, s. 157–159.

<sup>19</sup> H. Seweryniak, *Semantyka cudu*, „Communio” 9 (1989) 6(54), s. 93.

Louis określa cuda związane z przyrodą cudami typu I, a te wykraczające poza zbiegi okoliczności, jak zmartwychwstanie, cudami typu II<sup>20</sup>. Podobnie Ravnå, klasyfikując cuda, podzielił je na nieanomalne (np. uzdrowienia) i anomalne. Te pierwsze jego zdaniem mają silniejsze podstawy źródłowe i charakteryzują się historyczną prawdziwością, natomiast drugie są źródłowo słabsze, ponieważ wynikają z legendarnego przekazu i wpływu światopoglądu autora narracji. Ravnå zaleca, aby do zjawisk uchodzących za cuda podchodzić z dużą dozą ostrożności i zwracać uwagę na analizę źródeł<sup>21</sup>.

Edward Kopeć, analizując cuda współczesne, a zwłaszcza te związane z Lourdes, zauważa, że medycyna, badając te przypadki, jedynie stwierdza niewytłumaczalność zjawiska na gruncie nauk przyrodniczych. Same zaś badania nie rozstrzygają, czy dane zjawisko było cudem, ponieważ jest to poza zasięgiem nauki. Wyniki tych badań jedynie uwiarygodniają prawdopodobieństwo zajścia cudu, którego stwierdzenie leży w gestii Kościoła<sup>22</sup>.

Inny rodzaj cudów, który jest badany od strony naukowej, choć z wykorzystaniem innego aparatu naukowego, to wydarzenia związane ze zjawiskami przyrodniczymi. Jako przykład można podać badania Colina Humphreysa (ur. 1941), profesora nauk materiałowych, który podjął próbę wyjaśnienia cudu przejścia przez Jordan opisanego w Księdze Jozuego (3: 14–17). Analizował on możliwość osunięcia się ziemi, które czasowo miało zablokować nurt rzeki. Pretekstem do takiego wyjaśnienia był przypadek osunięcia się ziemi w 1927 roku w dolnym biegu rzeki, tuż przed ujściem do Morza Martwego. W analizie uwzględnił on dane geologiczne i historyczne, co stanowiło kontekst (okoliczności) wystąpienia cudu<sup>23</sup>. Z kolei Ravnå, badając cuda Jezusa, skupia się na metodzie źródłowo-krytycznej dotyczącej świadectw. Uwzględnia to, że świadectwo było wielokrotnie poświadczane w nieodległym czasie od wydarzenia, skupia się na szczegółach narracji związanej z cudem oraz na tym, że jest w niej ślad języka aramejskiego. Jako przykład przywołuje historię córki Jaira (Mt 9: 18–25), syna wdowy z Nain (Łk 7: 11–17) czy wskrzeszenie Łazarza (J 11: 1–44), które różnią się między sobą wiarygodnością źródeł. Historia córki Jaira jest źródłowo silna i możliwa do wyjaśnienia na gruncie nauki przez przyjęcie, że dziewczynka była w stanie śpiączki. Mniej wiarygodnie przedstawia się historia syna wdowy, ale jest możliwa dzięki przyjęciu, że młodzieniec zapadł na komę (utracił przytomność). Najtrudniej znaleźć wyjaśnienie dla wskrzeszenia Łazarza, które jest niewytłumaczalne na gruncie nauki<sup>24</sup>.

---

20 A.A. Louis, *Miracles and science...*, s. 8.

21 P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, s. 159–160.

22 E. Kopeć, *Problematyka rozpoznania...*, s. 10–11.

23 A.A. Louis, *Miracles and science...*, s. 7–8.

24 P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, s. 152–158.

W ten model naukowego zainteresowania wpisują się uzdrowienia w Lourdes. Jak wspominałem wcześniej, stosowane są kryteria Lambertiniego, ale w konkluzjach badań naukowcy nie stwierdzają cudu, a co najwyżej niewytłumaczalność zdarzeń uchodzących za cudowne<sup>25</sup>. Stosowanie medycznych badań i gromadzenie dokumentacji nie było współczesnym pomysłem, ale miało miejsce już w XIII wieku, kiedy papież Urban VIII nakazał gromadzenie pełnej dokumentacji medycznej i prawnej w sprawie uzdrowień. Jako przykład można podać analizę dwóch przypadków cudownych uzdrowień opisanych przez José María Riazę. Konsulta Medyczna po przejrzaniu szczegółowych raportów stwierdziła, że nie jest w stanie określić naturalnych przyczyn uzdrowienia<sup>26</sup>. Podobny nadzwyczajny przebieg uzdrowienia opisała Geraldine Huynh: 11-miesięczny Sam podczas przeszczepu pięciu organów przeżył stan krytyczny po utracie dopływu krwi do jelit i wątroby. Lekarze nie byli w stanie wyjaśnić tego wydarzenia na gruncie medycyny<sup>27</sup>.

Największą uwagę przykuwają uzdrowienia w Lourdes, które były analizowane z perspektywy nauk medycznych. Do najczęściej podnoszonych i podawanych jako przykłady niewyjaśnionych z naukowego punktu widzenia przypadków należą m.in.: 1) uzdrowienie Tea Angel ze stwardnienia rozsianego (1950); 2) odzyskanie prawidłowej postawy przez dziecko z koślawymi stopami po zanurzeniu w wodzie ze źródła; 3) uzdrowienie z gruźlicy wielonarządowej (1948) Magdaleny Carinie, u której po doznaniu gorąca i błogostanu ustąpiły objawy, co potwierdzono badaniami; 4) uleczenie Ludwika Bigot (1952–1954) z ropnego zapalenia zatok z powikłaniami – chora odzyskała wzrok, słuch i władze w nogach. Wymienione przypadki były dokładnie badane, przeprowadzono obserwacje kliniczne i długoterminowe kontrole. Medycyna podchodzi do badanych przypadków ze sceptycyzmem, a zwłaszcza do nadprzyrodzonego sposobu wyjaśniania takich zjawisk<sup>28</sup>. Dotąd zgłoszono ponad 7 tys. uzdrowień, z których około 25 proc. uznano za nadzwyczajne, natomiast do 15 kwietnia 2025 roku za cud Kościół uznał tylko 72 przypadki<sup>29</sup>.

Innym przypadkiem, który budzi zainteresowanie nauk przyrodniczych, jest cud eucharystyczny w Lanciano we Włoszech, gdzie hostia przemieniła się w ciało, a wino w krew. W 1970 roku profesor Odoardo Linoli (specjalista anatomii, histologii, chemii i mikroskopii klinicznej) na zlecenie arcybiskupa miejsca przeprowadził badania relikwii przechowywanych w klasztorze franciszkanów. We współpracy z profesorem

25 E. Kopeć, *Problematyka rozpoznania...*, s. 10–11.

26 *Jak fachowo rozpoznaje się...*, akapit 7–8.

27 G. Huynh, M. Rashid, J.L. Foulds, *Miracles in medicine...*, akapit 2–3.

28 T. Garlej, „Cudowne” uzdrowienia..., s. 30–32.

29 *Lourdes: uznano kolejny cud*, 2025, <https://info.wiara.pl/doc/9220951.Lourdes-uznano-kolejny-cud> (12.06.2025).

Ruggero Bertellim z Uniwersytetu w Sienie stwierdził, że hostia zawiera tkankę ludzkiego mięśnia sercowego, a krew jest z grupy AB i nie zawiera śladu konserwacji<sup>30</sup>. Podobny wynik dały badania przeprowadzone w Sokółce (2009). W obydwu przypadkach nauka stwierdza fakty, natomiast nie rozstrzyga przyczyn ich zaistnienia. W tym miejscu pojawia się przestrzeń na spotkanie nauki i wiary, które na te same zjawiska spoglądają z różnych perspektyw i są wobec siebie komplementarne. Właśnie dlatego warto przyjrzeć się relacji zachodzącej pomiędzy nauką a wiarą.

### Nauka a wiara: punkty styeczne i rozbieżności

Interesujące podejście do relacji pomiędzy wiarą a nauką proponuje Michał Heller, który wskazuje na historyczne uwarunkowania napięcia między nimi oraz na możliwe sposoby ich przewyciężenia. Jego zdaniem nauki empiryczne za podstawę mają metodę matematyczno-doświadczalną, która umożliwia badanie świata materialnego, w przeciwieństwie do teologii koncentrującej się na wyjaśnianiu istnienia przez odwołanie się do aktu stworzenia. Nauka i teologia postrzegają rzeczywistość z różnych perspektyw, widząc ją w odmiennych aspektach: wartości i istnienie świata (powód istnienia) są poza możliwościami nauki, natomiast teologia nie interesuje się ilościowymi kategoriami świata. Heller zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny aspekt napięcia między nauką a teologią: upadek pozytywizmu umożliwił otwarcie nauki na filozofię i stawiane przez nią pytania, które otwierają drogę do dialogu<sup>31</sup>.

W podobnym tonie wypowiada się Tomasz Karpeta, który w kontekście badania cudów mówi o napięciu między nauką a wiarą. Widzi w tym punkty styeczne i rozbieżne. Powołując się na soborową konstytucję *Dei Filius*, twierdzi, że cuda są dowodem na objawienie Boże. Odrzuca argumenty przeciwników cudów, którzy uważają, że nauka wraz z rozwojem będzie w stanie wyjaśnić zdarzenia uznawane za cudowne. Podnosi rzecz istotną, którą jest stosowana przez nauki przyrodnicze metodologia i stojące u jej podłoża pierwotne założenia wykluczające istnienie rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>32</sup>. Podobne podejście reprezentują inni uczeni przyjmujący, że wiara w inteligentny projekt wspiera badania naukowe, a niektórzy zwracają uwagę, że medycyna świadomie unika posługiwania się terminem „cud” ze względu na jego duchowe konotacje<sup>33</sup>.

---

30 *Cud w Lanciano i badanie naukowe. Naukowcy przebadali ciało i krew*, 2021, <https://pl.aleteia.org/2021/01/04/cud-w-lanciano-i-badanie-naukowe-naukowcy-przebadali-cialo-i-krew> (12.06.2025), akapit 3 i 6.

31 M. Heller, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014, s. 27, 108–109, 111–112.

32 T. Karpeta, *Wartość „dowodu z cudu” w procesie kanonizacyjnym*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 24 (2017), s. 102–104, <https://www.cceol.com/search/article-detail?id=555166> (2.06.2025).

33 G. Huynh, M. Rashid, J.L. Foulds, *Miracles in medicine...*, akapit 1–4.

Timothy McGrew i Robert Larmer zauważają, że obserwowane od czasów oświecenia napięcie między wiarą a nauką w kwestii cudów jest pokłosiem patrzenia na te zjawiska przez pryzmat argumentów Hume'a, a także wcześniejszych postaw w tym aspekcie wyrażanych przez Isaaca Newtona i Roberta Boyle'a. Ci ostatni bronili chrześcijańskiej perspektywy dotyczącej cudów. Wskazane podejścia utrzymują się do dzisiaj, nie oznacza to jednak, że nie można przełamać wykluczających się postaw i spojrzeć na rzeczywistość z uwzględnieniem różnych perspektyw badawczych i światopoglądowych<sup>34</sup>. Z kolei Ravnå zwraca uwagę na postawę badaczy, którzy bez względu na wyznawany światopogląd mogą w kwestii cudów okazywać stronniczość. Jego zdaniem metody źródłowo-krytyczne nie faworyzują żadnego światopoglądu, ale już same wyniki badań mogą odzwierciedlać przekonania badacza<sup>35</sup>.

W tym miejscu warto przywołać opinię teologa cudów Ruseckiego, który pisząc o napięciu między nauką a wiarą w kontekście badania zjawiska cudów, wskazuje, że nauki przyrodnicze nie są w stanie w pełni wyjaśnić cudów. Powodem braku skuteczności nauki w tym obszarze badań jest pozbawienie jej wiary i doświadczenia religijnego, które stanowią właściwy kontekst badania tych zjawisk. Przy wszystkich zastrzeżeniach związanych z możliwością badania cudów Rusecki krytykuje dwie skrajne postawy: racjonalistyczne odrzucenie cudów i podejście fideistyczne. Stawia je poza obrębem pola spotkania nauki i teologii pochylających się nad cudem<sup>36</sup>.

Niektórzy sądzą, że nauka i wiara, mimo różnych perspektyw badawczych dotyczących cudów, mogą być w tym przedsięwzięciu komplementarne. Nauka jest nieodzowna w weryfikacji historycznej i empirycznej cudów, a przez to pośrednio wspiera wiarę. Nie może jednak rozstrzygnąć na gruncie nakreślonym przez jej metodologię nadprzyrodzonego charakteru badanych zjawisk, ponieważ wymagają one kontekstu religijnego i idących w ślad za tym teologicznych interpretacji<sup>37</sup>. Locke (1632–1704) podzielił zdania oznajmujące zawarte w objawieniu na zgodne z rozumem, wykraczające poza rozum (niedostępne naukom) i sprzeczne z rozumem. Jego zdaniem nauka jest w stanie wyjaśnić zjawiska cudowne, które są udziałem subiektywnych przeżyć, natomiast poza jej zasięgiem są cuda właściwe i uwierzytelniające, które wykraczają poza możliwości badawcze nauki. Natomiast cuda sprzeczne z rozumem nie mogą z istoty mieć boskiej sankcji<sup>38</sup>.

Garlej, analizując rolę nauki w kontekście uzdrowień w Lourdes, dostrzega jej funkcję wspierającą wiarę przez rygorystyczne badania medyczne. Z jednej strony chodzi o wyeliminowanie takich zdarzeń, które są wyjaśnialne na gruncie medycyny, z drugiej

34 T. McGrew, R. Larmer, *Miracles*, akapit 3, 5.

35 P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, s. 160.

36 M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 5–7, 286–287.

37 E. Kopeć, *Problematyka rozpoznania...*, s. 1–6, 17–18.

38 B. Olżewski, *Problematyka cudu...*, s. 33–34, 37, 39, 42.

o wskazanie tych, które takiego naukowego wyjaśnienia nie mogą otrzymać. W tym miejscu jest pole do decyzji Kościoła, choć sama nauka, nawet gdy nie jest w stanie wyjaśnić uzdrowienia, kwestionuje jego nadprzyrodzony charakter. Garlej przywołuje dwa nurty medycyny stające wobec cudów: medycyna oficjalna (techno-chemiczna), która kwestionuje nadprzyrodzony charakter cudów, i nurt humanistyczny dopuszczający nadnaturalne czynniki, które Albert Schweitzer uważał za wiarę uzdrawiającą<sup>39</sup>. W nurcie humanistycznym mieści się opinia Huynh, która twierdzi, że nauka może kwestionować cuda, jak miało to miejsce w przypadku szczepionek mRNA, które Francis Collins uznawał za cud. Argumentuje, że cuda nie muszą być niewytłumaczalne, ponieważ nauka i wiara mogą się uzupełniać, zamiast wzajemnie kwestionować swoje ustalenia<sup>40</sup>.

Naturalne wyjaśnienie cudów można zastosować do analizy np. przejścia przez Jordan, które mogło być cudownym splotem naturalnych okoliczności i Bożego działania. Takiego wyjaśnienia nie można zastosować do Zmartwychwstania, które miało nadprzyrodzony charakter i staje w opozycji do materialistycznych światopoglądów. Louis odrzuca takie podejście, w którym cudowne interwencje Boga wprowadza się w miejsca bezradności naukowych wyjaśnień. Krytycznie odnosi się do podejścia „Boga luk”<sup>41</sup>.

McGrew i Larmer, powołując się na Hume'a, przywołują funkcjonujące od czasów oświecenia przekonanie, że wielość religii, w których występują cuda, osłabia świadectwo cudów jako formy ich uwiarygodnienia. Różne religie i różne tradycje wzajemnie się osłabiają, dlatego nauka i jej ocena zdarzeń stają w opozycji do wiary. Piotr Sztompka z kolei, powołując się na Floriana Znanieckiego i Maxa Webera, nawiązuje do podejścia humanistycznego, które polega na analizie subiektywnego znaczenia przypisywanego zjawiskom (np. cudom), ale bez możliwości naukowego potwierdzenia ich nadprzyrodzonego charakteru. W ten sposób nauka jest w stanie wspierać wiarę w dostępnych jej granicach<sup>42</sup>.

Filozofowie nauki proponują syntezę perspektyw na gruncie teologii nauki, która prowadzi dyskurs nad znaczeniem i prawomocnością nauki w świetle wiary. Synteza ta przyjmuje świat jako stworzony przez Boga, a współistnienie naukowego i duchowego podejścia jest możliwe dzięki analizie stosującej metodologię umożliwiającą rekonstrukcję jedności rzeczywistości *a posteriori*<sup>43</sup>. Tę linię myślenia wcześniej wyraził Kopeć, który już w latach sześćdziesiątych XX wieku uważał, że w badaniu cudów komplementarne podejścia naukowe i teologiczne są możliwe. Nie dość, że mogą współwystępować,

---

39 T. Garlej, „Cudowne” uzdrowienia..., s. 32, 34–36.

40 G. Huynh, M. Rashid, J.L. Foulds, *Miracles in medicine...*, s. 4–5.

41 A.A. Louis, *Miracles and science...*, s. 153, 157.

42 P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002, s. 12–15, 17.

43 M. Heller, *Nowa fizyka...*, s. 27, 108–109, 111–112.

to nadto umożliwiają zobiektywizowanie podejścia do cudu jako znaku Bożego zbawienia, ponieważ angażują człowieka intelektualnie i duchowo<sup>44</sup>.

Takie podejście w myśleniu o relacji wiary i nauki w Kościele jest dość powszechne i nie jest pomysłem zrodzonym w ostatnim czasie. Franz von Cessen-Węsierski (1869–1947) zajmował się problematyką cudów w ramach apologetyki, ale takiej, która łączyła teologię z filozofią. Cel, jaki sobie stawiał, to racjonalizacja zjawisk nadprzyrodzonych. Nauce wyznaczył rolę wspierania analizy naturalnego porządku, ale samo wyjaśnienie nadprzyrodzonych przyczyn pozostawiał objawieniu Bożemu będącemu przedmiotem refleksji teologicznej. Wynikało to z przekonania, że porządek naturalny i nadprzyrodzony mają jedno źródło, jakim jest Bóg<sup>45</sup>. Inni podkreślają, że cuda można rozpatrywać w ramach refleksji nad nieznanymi jeszcze prawami przyrody, co nie wyklucza podejść naukowego i duchowego<sup>46</sup>. Ważne jest jednak poczynienie zastrzeżenia, że konieczna jest współpraca w zakresie weryfikacji i wyjaśniania cudów – choć nauce i teologii przysługują różne cele, to są one wobec siebie komplementarne. Jednak to głównie teologii i wierze przypada rola nadania właściwego sensu cudom. Badanie natury gloryfikuje Boga, a cuda są jego wyjątkowymi działaniami<sup>47</sup>.

Niektórzy autorzy proponują przetestowanie tezy dotyczącej korelacji między siłą świadectw dotyczących cudów a ich naukową akceptowalnością. Potwierdzenie takiej korelacji ma umożliwić pogodzenie obydwu podejść do zjawiska cudów<sup>48</sup>. Rusecki twierdzi, że współistnienie naukowego i duchowego podejścia jest możliwe tylko na gruncie analizy przez nauki przyrodnicze i humanistycznych elementów symbolizujących widocznych w cudzie, samo zaś rozpoznanie obecności Boga w czynniku symbolizującym umożliwia wiara<sup>49</sup>. Z kolei Seweryniak podnosi aspekt niesprzeczności cudu z naturą i wyrażanie przez niego Bożego planu zbawienia. Na to wszystko nakłada się perspektywa historiozbowcza odsuwająca na bok widzenie „wyłomów w naturze”, a to umożliwia współpracę perspektyw naukowej i teologicznej<sup>50</sup>.

Socjolog Sztompka dopuszcza współdziałanie nauki i wiary w kwestii cudów pod warunkiem, że wiara ograniczy się do sfery wartości, a nauka do sfery faktów. Nie jest to główny sposób myślenia w socjologii, ale stanowi pewną otwartość na kooperację i przyjazne badanie sfery dotyczącej wiary<sup>51</sup>.

44 E. Kopeć, *Problematyka rozpoznania...*, s. 1–6, 17–18.

45 A. Andrzejuk, *Franciszek von Tessen-Węsierski...*, s. 267–272.

46 B. Olżewski, *Problematyka cudu...*, s. 33–34, 37, 39, 42.

47 *Jak fachowo rozpoznaje się...*, akapit 3, 5; A.A. Louis, *Miracles and science...*, s. 11.

48 P.B. Ravnå, *Miracles and methods*, s. 160.

49 M. Rusecki, *Traktat o cudzie*, s. 5–7, 286–287.

50 H. Seweryniak, *Semantyka cudu*, s. 93–94, 99.

51 P. Sztompka, *Socjologia. Analiza...*, s. 12–15, 17.

## Podsumowanie

Nauka odgrywa fundamentalną rolę w systematycznym badaniu zjawisk określanych mianem cudów, oferując rygorystyczne i obiektywne metody weryfikacji, takie jak szczegółowe analizy medyczne, badania historyczne czy krytyczna ocena świadectw. Metodologia naukowa, oparta na zasadach empiryzmu i powtarzalności, umożliwia precyzyjne badanie zjawisk, które w pierwszej kolejności mogą wydawać się niewytłumaczalne w kategoriach naturalistycznych. Przykłady omówione w literaturze przedmiotu wskazują, że nauka jest w stanie potwierdzić brak empirycznych wyjaśnień dla określonych zjawisk, co stwarza przestrzeń dla rozważań nad ich potencjalnie nadprzyrodzonym charakterem, jednak ograniczenia metodologiczne nauk przyrodniczych wynikają z ich koncentracji na zjawiskach powtarzalnych i mierzalnych, a to pozwala na bezpośrednie badanie przyczyn transcendentnych, wykraczających poza ramy paradygmatu naukowego. W rezultacie nauka może analizować jedynie zewnętrzne, materialne aspekty cudów, podczas gdy ich głębsze, duchowe znaczenie wymaga uwzględnienia perspektywy teologicznej i kontekstu wiary.

Naukowe podejście do analizy cudów wzbogaca ich zrozumienie, dostarczając obiektywnych danych, które mogą wspierać wiarę, nie podważając jej duchowego wymiaru. Szczególnym przykładem są badania medyczne nad niewyjaśnionymi uzdrowieniami, które przez wykluczenie naturalnych przyczyn fizjologicznych pozwalają zarówno pacjentom, jak i lekarzom dostrzec w tych wydarzeniach znaczenie wykraczające poza sferę czysto biologiczną. Takie podejście nie stawia nauki w opozycji do wiary, lecz raczej tworzy pomost między empirycznym poznaniem a duchowością, sprzyjając dialogowi między nauką a teologią. W efekcie interdyscyplinarna współpraca umożliwia harmonijne współistnienie tych dwóch perspektyw, które choć różnią się metodologią i celami, mogą wzajemnie się uzupełniać.

W celu dalszego pogłębienia rozumienia cudów konieczne jest rozwijanie interdyscyplinarnych metod badawczych, które integrują dorobek nauk przyrodniczych z refleksją teologiczną. Proponuje się opracowanie nowatorskich ram metodologicznych, które łączyłyby rygorystyczne analizy empiryczne z interpretacjami narracji religijnych. Przykładem mogłoby być tworzenie modeli teoretycznych, które zestawiają dane medyczne, takie jak wyniki badań klinicznych, z historycznymi i teologicznymi świadectwami cudów. Warto też podjąć badania nad korelacją między wiarygodnością świadectw historycznych a ich akceptowalnością w świetle kryteriów naukowych, co mogłoby się przyczynić do wypracowania bardziej zintegrowanego podejścia. Takie interdyscyplinarne strategie nie tylko poszerzą wiedzę na temat cudów, ale także wzmocnią dialog między nauką a wiarą, szanując ich autonomię, lecz jednocześnie podkreślając ich komplementarność. W dłuższej perspektywie takie podejście może przyczynić się do budowania mostów między różnymi paradygmatami poznawczymi, wspierając bardziej holistyczne zrozumienie rzeczywistości.

## Bibliografia

- Andrzejuk A., *Franciszek von Tessen-Węsierski (1869–1947) i jego tomistyczna teoria cudu*, „Rocznik Tomistyczny” 11 (2022), s. 261–276, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1175882> (12.06.2025).
- Cud w Lanciano i badanie naukowe. Naukowcy przebadali ciało i krew*, 2021, <https://pl.aleteia.org/2021/01/04/cud-w-lanciano-i-badanie-naukowe-naukowcy-przebadali-cialo-i-krew> (12.06.2025).
- Fidiasz-Buczek L., *Nowy regulamin Konsulta Medycznej*, „Kościół i Prawo” 6(19) (2017), s. 241–250.
- Garlej T., „Cudowne” uzdrowienia w Lourdes w świetle medycyny oficjalnej, „Notatki Płockie” 38 (1993) 1(154), s. 30–36.
- Heller M., *Nowa fizyka i nowa teologia*, Kraków 2014.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa 1977.
- Huynh G., Rashid M., Foulds J.L., *Miracles in medicine. A narrative inquiry exploring extraordinary events in pediatrics*, „Health Science Reports” 6(e1623) (2023), s. 1–7, <https://doi.org/10.1002/hsr2.1623>.
- Jak fachowo rozpoznaje się cuda?*, 2021, <https://contragentiles.pl/czytelnia/nauka-a-religia/cuda-a-nauka/jak-fachowo-rozpoznaje-sie-cuda/> (12.06.2025).
- Jammer M., *Einstein and Religion: Physics and Theology*, Princeton University Press 1999.
- Karpeta T., *Wartość „dowodu z cudu” w procesie kanonizacyjnym*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie” 24 (2017), s. 101–114, <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=555166> (12.06.2025).
- Kopeć E., *Problematyka rozpoznania cudu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 13(2) (1966), s. 5–22.
- Lisicki P., *Prawdziwie zmartwychwstał. Śledztwo w sprawie najważniejszego wydarzenia w historii*, Warszawa 2024.
- Louis A.A., *Miracles and science. The long shadow of David Hume*, „The BioLogos Foundation” (2007), 1–13, [https://cms.biologos.org/wp-content/uploads/2018/03/louis\\_scholarly\\_essay.pdf](https://cms.biologos.org/wp-content/uploads/2018/03/louis_scholarly_essay.pdf) (12.06.2025).
- Lourdes: uznano kolejny cud*, 2025, <https://info.wiara.pl/doc/9220951.Lourdes-uznano-kolejny-cud> (12.06.2025).
- McGrew T., Larmer R., *Miracles*, [w:] *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/miracles> (12.06.2025).
- Olżewski B., *Problematyka cudu w „A Discourse of Miracles” Johna Locke’a*, „Hybris” 10 (2010), s. 31–44, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.10.03>.
- Ravnå P.B., *Miracles and methods*, „Biblical Theology Bulletin” 51(3) (2021), s. 149–162, <https://doi.org/10.1177/01461079211019195>.
- Rusecki M., *Traktat o cudzie*, Lublin 2006.
- Seweryniak H., *Semantyka cudu*, „Communio” 9 (1989) 6(54), s. 93–100.
- Sztompka P., *Socjologia: Analiza społeczeństwa*, Kraków 2002.
- Tomczak R., *Biblijna terminologia i pojęcie cudu*, „Studia Paradyskie” 5 (1995), s. 181–188.

### CYTOWANIE

K.R. Kupiński, *Na styku nauki i wiary: cuda w perspektywie interdyscyplinarnej*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 47–60, DOI: 10.18276/sp.2025.35-03.

## Tadeusz Kuźmicki

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

# Ethische Aspekte mystischer Erfahrung

## Etyczne aspekty mistycznego doświadczenia

### STRESZCZENIE

Mistykę często utożsamia się niemal wyłącznie ze sferą duchową, co sprawia, że traci ona swoje istotne odniesienie do rzeczywistości widzialnej i ludzkiego działania. Niniejszy artykuł podejmuje próbę ukazania etycznych aspektów wynikających z doświadczenia mistycznego – rozumianego jako głębokie przeżywanie obecności Boga – na przykładzie trzech postaci: św. Augustyna z Hippony, św. Faustyny Kowalskiej oraz św. Matki Teresy z Kalkuty. Analizę przeprowadzono na trzech osobnych płaszczyznach.

Na pierwszej z nich przedstawiono kontekst biograficzny i mistyczny charakter doświadczeń badanych postaci. Ich mistykę ukazano jako: jednorazowe przeżycie u Augustyna i Matki Teresy oraz trwający przez kilka lat proces u Faustyny Kowalskiej. Na drugiej płaszczyźnie badanie koncentrowało się na analizie mistycznego dialogu między Bogiem a człowiekiem – jako poszukiwanie i odnajdywanie Boga (Augustyn), zgłębianie tajemnicy Bożego miłosierdzia (Faustyna) oraz przeżywanie duchowych ciemności (Matka Teresa). Na trzeciej płaszczyźnie wykazano, w jaki sposób doświadczenia mistyczne doprowadziły do etycznego zaangażowania i miłości bliźniego. W odniesieniu do badanych postaw mamy tu do czynienia z wewnętrznym wezwaniem u Augustyna, ofiarowaniem siebie w odpowiedzi na miłość Boga u Faustyny oraz konkretną posługą najuboższym w slumsach u Matki Teresy.

### SŁOWA KLUCZOWE

etyka, mistyka, mistyczne doświadczenie, św. Augustyn, św. Faustyna Kowalska, św. Matka Teresa, miłosierdzie Boże, duchowe ciemności, miłość bliźniego

## The Ethical Aspects of a Mystical Experience

### ABSTRACT

Mysticism is frequently identified with, almost exclusively, a spiritual sphere, which deprives it of its essential reference to an observable reality and human activity. The following article constitutes an attempt to present the ethical aspects resulting from a mystical experience – understood as a profound experience of God's presence – exemplified by three persons: Saint Augustine of Hippo, Saint Faustina, and Saint Mother Teresa of Calcutta. The analysis has been performed at three separated levels.

First, the biographical context and mystical character of the examined people's experiences is disclosed. Their mysticism is portrayed as a one-time experience, in case of Augustine and Mother Teresa, as well as as a few-year-long experience, in case of Faustina Kowalska. Secondly, the research focuses on the analysis of a mystical dialogue between God and a human being as the search of and finding of God (Augustine), delving into the mystery of Divine Mercy (Faustina) and the experience of spiritual darkness (Mother Teresa). The third level, in turn, concerns the means by which mystical experiences generated ethical commitment and love of neighbor. Regarding the explored attitudes, Augustine's internal call, Faustina's self-sacrifice in response to God's love, and Mother Teresa's exact service to the poor in slums are dealt with.

### KEYWORDS

ethics, mysticism, mystical experience, Saint Augustine, Saint Faustina Kowalska, Saint Mother Teresa, Divine Mercy, spiritual darkness, love of neighbor

## Einführung

Auch wenn die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Mystik und Ethik in erster Wahrnehmung als etwas Neues für theologische Reflexion erscheinen mag, hat sie doch bereits innerhalb der wissenschaftlichen Forschung Aufmerksamkeit gefunden.<sup>1</sup> Daraus lässt sich schließen, dass aus dieser Auseinandersetzung gewisse Erkenntnisse für die theologische Analyse erworben werden können. Deshalb auch wird im folgenden Beitrag der Versuch unternommen, der Frage nachzugehen, ob sich innerhalb

---

<sup>1</sup> So zum Beispiel können wir den Zusammenhang zwischen Mystik und Sozialethik wahrnehmen. Vgl. M. Heimbach, *Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthild von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog*, „JCSW“ 30 (1989), S. 61–84. Die Wissenschaftler fragen unter anderem nach der Möglichkeit einer Mystik bei Fichte. Vgl. K. Ceming, *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt am M. 1999; R. Barth, *Ethische Mystik. Albert Schweizers Fichterezeption*, [in:] *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 2, (Hg.) J. Stolzenberg u.a., Amsterdam/New York 2012, S. 217–233; Es wird auch innerhalb der anderen Religionen nach dem Zusammenhang gesucht. A. Schweizer, *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, München 2016. Innerhalb der Philosophie wird diese Verknüpfung ebenfalls wahrgenommen. H.D. Rauh, *Wittgensteins Mystik der Grenze*, Berlin 2014.

einer christlichen Mystik solche Zusammenhänge mit dem menschlichen Handeln ausloten lassen, dass in diesem Kontext von ethischen Aspekten<sup>2</sup> bei den Mystikern gesprochen werden könnte. Die Antwort auf die Frage wird im geistlichen Leben dreier Heiliger der katholischen Kirche gesucht: Augustinus von Hippo, Schwester Maria Faustyna Kowalska und Mutter Teresa aus Kalkutta.

Zwar gibt es in der theologischen Diskussion keine allgemein anerkannte Definition von Mystik,<sup>3</sup> im folgenden Beitrag ist aber mit der Mystik eine „Gotteserfahrung im Sinn besondere Intensität“<sup>4</sup> gemeint. Weil diese Erfahrungen der genannten Heiligen im Sinne von Privatoffenbarungen<sup>5</sup> verstanden wird, bezieht sich die Suche ausschließlich auf die ethischen Aspekte bei den hier genannten drei Persönlichkeiten.

Die Heiligen, die Gegenstand der wissenschaftlichen Analyse sind, unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht voneinander. Das Leben des Augustinus (354–430) fällt in die Zeit der Patristik und liegt zeitlich weit entfernt vom Leben Schwester Faustyna Kowalskas (1905–1938) und Mutter Teresas (1910–1997) im 20. Jahrhundert. Diese drei Persönlichkeiten lassen sich keiner gemeinsamen geistlichen Schule zuordnen. Und auch wenn Augustinus als Mystiker bezeichnet wird, werden die beiden heiligen Frauen nicht ohne Weiteres mit Mystik in Verbindung gebracht.<sup>6</sup> Gerade wegen dieser deutlichen zeitlichen und geistlichen Kontraste zeigt sich hier die anspruchsvolle Herausforderung der folgenden Untersuchung in der Frage, inwiefern bei den genannten Heiligen eine Spurensuche nach den ethischen Aspekten innerhalb ihrer Mystik relevante Erkenntnisse bringen kann. Um auf diese Frage eine Antwort zu finden, werden hier zunächst die mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes, anschließend die Auffassung der Beziehung zwischen Mensch und Gott und zuletzt die Zusammenhänge zwischen Nächstenliebe und Mystik bei allen drei erörtert.

---

2 Die theologische Reflexion entwickelt Entwürfe einer Ethik aus der Analyse der Beziehung zwischen dem Menschen und Gott. E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br. <sup>2</sup>2014, S. 674–716.

3 Vgl. B. McGinn, *Mystik. III. Historisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. <sup>3</sup>2006, Sp. 587–593.

4 D. Mieth, *Mystik. IV. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. <sup>3</sup>2006, Sp. 593.

5 Über die Stellungnahme der katholischen Theologie zum Verständnis und Bedeutung der Privatoffenbarung siehe den theologischen Kommentar vom Joseph Ratzinger, den er im Kontext der Botschaft von Fatima gefasst hatte. Vgl. J. Ratzinger, *Kommentar zum Geheimnis von Fatima*, [in:] *Kongregation für die Glaubenslehre. Die Botschaft von Fatima. 13. Mai 2000*, (Hg.) Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, S. 33–44.

6 Vgl. H. Sommer, *Die bedeutendsten Mystiker*, Wiesbaden 2013.

## Mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes

Am 13.11.354 wurde Augustinus von Hippo in der römischen Provinzstadt Thagaste in Nordafrika geboren und durch seinen heidnischen Vater Patricius zur Ausbildung und durch seine Mutter Monika zum Glauben geführt. Er studierte in Karthago Rhetorik, trat nach der Lektüre von Cicero zum Manichäismus über und lehrte ab 375 für ein Jahr Grammatik und Rhetorik in Thagaste, bevor er im Jahr darauf wieder nach Karthago ging, wo er sich später vom Manichäismus enttäuscht zeigte. Er zog anschließend nach Rom, wo er die Predigten des Bischofs Ambrosius hörte, der ihn so in den christlichen Glauben einführte. Um den 01.08.386 erlebt er seine Bekehrung im Garten, woraufhin er in der Osternacht des 24./25. April 387 die Taufe empfing.<sup>7</sup> Im Sommer 387, als er in Ostia auf ein Schiff wartete, hatte er eine Gotteserfahrung, die er im achten Buch seiner Bekenntnisse schilderte.<sup>8</sup> 388 kehrte er zurück nach Afrika, wo er die Priesterweihe empfing. Im Jahr 395 wurde er schließlich zum Bischof von Hippo geweiht.<sup>9</sup>

Augustinus war ein einflussreicher Gelehrter und einer der vier großen Kirchenväter der katholischen Kirche, von dem zahlreiche bedeutende theologische Werke überliefert sind. Zu seinem reichhaltigen Oeuvre gehören rund achthundert Homilien und ungefähr vierhundert Briefe. Seine Lehre ist zumeist nach vielfältigen, thematisch unterschiedlichen, wohl aber systematisch kohärent aufgebauten Traktaten benannt.<sup>10</sup> Seine Werke beziehen sich auf grundlegende Themen des Glaubens und des geistlichen Lebens, sodass bei ihm vielfältige Auskünfte über Mystik wahrzunehmen sind.<sup>11</sup> Man kann ihn in dieser Hinsicht nicht nur als einen Mystiker, sondern „sogar als «Prinz der Mystiker» (so C. Butler) oder «Vater der christlichen Mystik» (so J. Burnaby) bezeichnen“<sup>12</sup>.

Seine eigene Lebensgeschichte betrachtete Augustinus als eine seit langem vorbereitete Führung Gottes, bis hin zu dem Punkt, als er im Garten eine Stimme hörte. Mit diesem besonderen Ereignis begann sein mystischer Weg des Glaubens.

---

7 Vgl. G. Wilhelm, *Augustinus. Leben*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. 2006, Sp. 1240f; K. Flasch, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980. P. Brown, *Augustinus von Hippo: eine Biographie*, Frankfurt am M. 1973; W.-F. Schäufele, *Christliche Mystik*, Göttingen 2017, S. 66–75; K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts*, München 2001, S. 85–116.

8 J. P. Kenney, *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*, New York–London 2005, S. 47–86.

9 Vgl. B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, Bd. I, Freiburg im Br. 1994, S. 330f.

10 Vgl. ebd., S. 331.

11 Vgl. ebd., S. 334. Es gibt auch unterschiedliche Meinungen, die ihn entweder die Bezeichnung Mystiker zu schreiben oder absagen. Vgl. D. Hatrup, *Die Mystik von Cassiciacum und Osita*, [in:] *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, (Hg.) N. Fischer, C. Mayer, Freiburg im Br. 2004, S. 414–417.

12 B. McGinn, *Die Mystik...*, S. 334.

In seinen Bekenntnissen fasst er dies mit folgenden Worten zusammen:

Und siehe, ich höre da aus dem benachbarten Hause die Stimme eines Knaben oder eines Mädchens in singendem Tone sagen und öfters wiederholen: «Nimm und lies, nimm und lies.» Sogleich veränderte sich mein Gesichtsausdruck, und aufs angestrengteste begann ich nachzudenken, ob etwa die Kinder bei irgendeinem Spiele etwas Derartiges zu singen pflegten, aber ich entsann mich nicht, jemals solches gehört zu haben. Da hemmte ich den Strom meiner Tränen und stand auf; konnte ich mir doch keine andere Erklärung geben, als daß eine göttliche Stimme mir befehle, die Schrift zu öffnen und das erste Kapitel, auf das ich gestoßen, zu lesen.<sup>13</sup>

Dies führte Augustinus weiter zur Bibellektüre, wie er sie aus dem Leben des Antonius kannte. Bei diesem geistlichen Geschehen war auch sein Freund Alypius anwesend.

Daher kehrte ich eiligst auf den Platz zurück, wo Alypius saß; denn dort hatte ich die Briefe des Apostels liegen lassen, als ich aufgestanden war. Ich griff nach ihnen, öffnete sie und las für mich das Kapitel auf das zuerst meine Augen fielen: «Nicht in Schmausereien und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid; sondern ziehet den Herrn Jesum Christum an und pfeget nicht des Fleisches in seinen Lüsten». Ich wollte nicht weiter lesen, es war auch nicht nötig; denn bei dem Schlusse dieses Satzes strömte das Licht der Sicherheit in mein Herz ein, und alle Zweifel der Finsternis verschwanden.<sup>14</sup>

Die persönliche mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes von Augustinus ergriff ihn so stark, dass dies nicht nur in seinem Inneren geschah, sondern auch äußerlich sichtbar wahrzunehmen war. Dies kann aus der Schilderung dieses Ereignisses gegenüber seiner Mutter abgelesen werden. Über diese Erfahrung haben die beiden Weggefährten Monika berichtet, obwohl nur Augustinus etwas Besonderes erlebt hatte.

Dann gingen wir zur Mutter und erzählten ihr; groß war ihre Freude. Wir erzählten ihr, wie es sich zugetragen: sie jubelte und triumphierte und pries dich, der du die Macht hast, mehr zu tun, als was wir bitten oder verstehen; sah sie doch, daß du mir weit mehr gegeben, als sie in ihrem Jammer und ihrem tränenreichen Seufzen für mich zu erbitten pflegte. Denn du hast mich zu dir bekehrt.<sup>15</sup>

Mit diesen Worten fasste der heilige Augustinus seine wichtigste Erfahrung im Glaubenslebens zusammen. Bei ihm gab es nur einen solchen individuellen Moment, bei dem er von einer so persönlichen Erfahrung Gottes sprach. Wir können also in Augustinus von Hippo einen tiefgläubigen Gelehrten und einflussreichen Theologen erkennen, der durch dieses geistige Erlebnis des in sein Herz strömenden Lichts der Sicherheit seine Bekehrung erlebt hatte. Dieses geistliche Geschehen hat Augustinus zur Freude am Leben und zur Vertiefung seines Glaubens verholfen. Das gesamte und äußerst

---

<sup>13</sup> Augustinus, *Confessiones* VIII, 12.

<sup>14</sup> Ebd., VIII, 12.

<sup>15</sup> Ebd., VIII, 12.

breit angelegte theologische Erbe des Augustinus ist eng mit diesem einen Geschehen verbunden. Aus diesem Zusammenhang können wir hinsichtlich der Ethik ablesen, dass in einem unerwarteten und unerklärbaren Erlebnis der Begegnung mit Gott ein Anfang einer tiefen und einflussreichen Prägung für einen Menschen in seinem Glaubensleben entstehen kann. Eine einzelne Handlung gewinnt hier ihren besonderen Stellenwert durch ihre Tiefe. Bei Augustinus war diese mystische Erfahrung ein punktuelles Ereignis, was sich von der Erfahrung von Schwester Faustyna Kowalska unterscheidet:

Die heilige Schwester Maria Faustyna Kowalska, geb. Helena Kowalska, wurde am 25.08.1905 als drittes von zehn Kindern einer armen, frommen Bauernfamilie im Dorf Głogowiec in Wojewodschaft Łódź geboren. Zwei Tage nach ihrer Geburt wurde sie in der Pfarrkirche des Heiligen Kasimir in Świdnice Warckie auf den Namen Helena getauft. Als siebenjähriges Mädchen hörte sie zum ersten Mal den Ruf zum klösterlichen Leben. 1917 begann sie ihre Ausbildung in einer Grundschule, in der sie nur knapp drei Jahre blieb, denn mit sechzehn Jahren musste sie ihr Elternhaus verlassen und als Dienstmädchen zum Unterhalt ihrer Familie beitragen.<sup>16</sup>

Sie wollte ihrem Ruf folgen und suchte erfolglos Aufnahme in vielen Klöstern. Ihr wurden jedoch schließlich die Türen der Kongregation der Schwestern Mutter Gottes von der Barmherzigkeit geöffnet und so begann sie am 01.08.1925 ihr klösterliches Leben unter dem Namen Schwester Maria Faustyna. Sie lebte als Ordensschwester sehr bescheiden und keiner bemerkte, dass in ihrem Leben etwas Außergewöhnliches geschah.<sup>17</sup>

Am 01.05.1933 legt Schwester Faustyna das ewige Gelübde ab.<sup>18</sup> Im Kloster führte sie ein sehr strenges Leben und fastete so oft, sodass sie schon während des Postulats für die Besserung ihrer gesundheitlichen Lage eine Auszeit erhalten hatte. Am 05.10.1938 starb sie im jungen Alter von 33 Jahren. Da im Jahre 1968 in Rom der Prozess der Seligsprechung geöffnet wurde, wurde sie am 18.04.1993 von Papst Johannes Paul II. selig- und am 30.04.2000 heiliggesprochen.<sup>19</sup>

Für die Erforschung des geistlichen Lebens Schwester Faustynas steht von ihr nur eine einzige Quelle zur Verfügung. Es handelt sich dabei um ihr Tagebuch, das sie in den letzten vier Jahren ihres Lebens führte und in dem sie ihr persönliches Erlebnis der Begegnungen mit Gott schilderte. Ganz anders als bei Augustinus, der zahlreiche Werke hinterlassen hat, ist also von Faustyna Kowalska nur ein Tagebuch in Form von handschriftlich geschriebenen Heften als ein Zeugnis ihres (geistlichen) Lebens geblieben.

---

16 Vgl. E. Siepak, *Einleitung*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. IIIIf; E. Siepak, *Chronologische Daten aus dem Leben der Schwester Faustyna*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, S. XXXIIIIf.

17 Vgl. E. Siepak, *Chronologische...*, S. XXXVI.

18 Vgl. ebd., S. XXXVII.

19 E. Siepak, *Einleitung...*, S. IVf.

Sie selbst schrieb, dass sie zur Führung dieses Tagebuchs von Jesus aber auch durch die Einweisungen ihres Beichtvaters Professor Michał Sopoćko (2008 Heiliggesprochen) und Jesuit Józef Andrasz bewegt wurde. Ihr Beichtvater Sopoćko erkannte die Tiefe ihres geistlichen Lebens und hat ihr empfohlen, ihre inneren Erfahrungen in einem Heft niederzuschreiben, welches damals nur für den Beichtvater zugänglich war.<sup>20</sup> Kardinal Andrzej M. Deskur schrieb am 20.12.1980 im Vorwort zur ersten polnischen Ausgabe dieses Tagebuchs: „Indem ich diese Ausgabe des Tagebuches von Schwester Faustyna Kowalska vorstelle, bin ich mir vollaufbewusst, dass ich ein Zeugnis katholischer Mystik von außergewöhnlichem Wert präsentiere, und zwar nicht nur für die Kirche in Polen, sondern auch für die allgemeine Kirche.“<sup>21</sup>

Diese einfache Ordensschwester erkannte die geistliche Mission ihres ganzen Lebens in ihrer Sendung durch Gott. Sie schrieb in ihrem Tagebuch Worte, die sie im Inneren als Worte Jesu wahrnahm: „Heute sende Ich dich zu der ganzen Menschheit mit der Botschaft der Barmherzigkeit. (...) Ich will die wunde Menschheit nicht strafen, sondern sie gesund machen, sie an Mein barmherziges Herz drücken.“<sup>22</sup>

Nach dem Tagebuch kann die Sendung Schwester Faustynas kurz in drei Aufgaben zusammengefasst werden: Erstens: die in der Bibel geoffenbarte barmherzige Liebe Gottes zu jedem Menschen in der Welt zu verkünden; zweitens: die Barmherzigkeit Gottes für die ganze Welt zu erbitten; und drittens: eine neue Ordensgemeinschaft zur Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes zu gründen.<sup>23</sup>

Das, was sie über die Barmherzigkeit Gottes in ihrem Tagebuch hinterlassen hat, fand sowohl im geistlichen aber auch im theologischen Bereich Resonanz.<sup>24</sup> Das Thema der Barmherzigkeit wurde nicht nur von Papst Johannes Paul II.<sup>25</sup>, sondern auch von Papst Franziskus<sup>26</sup>, aber auch in der allgemeinen theologischen Auseinandersetzung<sup>27</sup> wahrgenommen.

20 Vgl. E. Siepak, *Einleitung...*, S. VI; J. Mrówczyński, *Einführung*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, S. XXIII.

21 A. Deskur, *Vorwort zur polnischen Ausgabe*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, S. XIX.

22 M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, Nr. 1588. Vgl. E. Siepak, *Einleitung...*, S. V.

23 Ebd., S. Vf.

24 Vgl. J. Machniak, *Barmherzigkeit-Gottes-Frömmigkeit nach der heiligen Faustina Kowalska. Im Kontext der Lehre von Johannes Paul II und Benedikt XVI*, „*Analecta Cracoviensia*“ 40 (2008), S. 205–222; S. Laurs, *Die Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes. Zur Aktualität der Botschaft der Hl. Schwester Faustyna*, [in:] *Barmherzigkeit leben. Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, (Hg.) G. Augustin. Freiburg im Br. 2016, S. 224–236.

25 Zum Einfluss der Botschaft von Schwester Faustina in der Enzyklika *Dives in misericordia* vom Johannes Paul II. siehe: J. Stimpfle, *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, S. XVII.

26 Vgl. Franziskus, *Enzyklika Dilexit nos*, Nr. 149; Franziskus, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016.

27 Vgl. P. Metzloff, »Barmherzigkeit« bei den Päpsten Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus als Interpreten des II. Vaticanums, [in:] *Barmherzigkeit heute. Mit offenen Augen leben*, (Hg.) P. Metzloff, M.W. Ramb, H. Zaborowski, Freiburg im Br. 2019, S. 41–51. Walter Kasper beruft sich ausdrücklich auf die Schwester Faustyna Kowalska. Vgl. W. Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*,

Die mystische Erfahrung von Schwester Faustyna Kowalska hatte eine ganze andere Form als bei Augustinus, bei dem sich nur um ein einziges Ereignis des außergewöhnlichen Eingreifens Gottes in seine Geschichte handelte. Bei ihr können wir von einer langen Reihe inniger und persönlicher Erfahrungen der Begegnungen mit Gott sprechen, die sie zu einer gehorsamen Haltung gegenüber der ihr anvertrauten geistlichen Vertretern der Kirche bewegte. Sie ging also mit ihren geistlichen Erlebnissen nicht nach dem, was sie selbst meinte, sondern vertraute stets auf die ekklesiale Begleitung und erkannte den Vorrang der Kirche an. Ihre mystischen Geschehnisse führten sie zum Glauben und zu Treue und Ausdauer im eigenen geistlichen Leben, was damit insbesondere für die theologische Ethik von Bedeutung ist. Diese ethischen Aspekte – das tiefe Vertrauen im Glauben, die ausdauernde Treue in der Berufung und der Gehorsam gegenüber den institutionellen Vertretern der weit gefassten lehramtlichen Kirche – lassen sich als zentrale Merkmale der mystischen Erfahrung bei Schwester Faustyna erkennen.

Ähnlich wie bei Augustinus verhält es sich bei Mutter Teresa aus Kalkutta: bei ihr können wir in Bezug auf mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes nur von einem einzigen punktuellen Geschehen sprechen.

Mutter Teresa, geb. am 26.08.1910 im heutigen Skopje in Nordmazedonien als Anjezë Gonxhe Bojaxhiu, ist durch ihre Arbeit mit den Armen in Kalkutta und die Gründung eines neuen Ordens in der ganzen Welt bekannt geworden. Sie erschien oft in der Öffentlichkeit als lachende Nonne und scheint eine lebensfrohe Frau gewesen zu sein. Die Menschen, die Mutter Teresa gesehen haben, berichteten, dass von ihr eine Art Leuchtkraft ausstrahlte, die aus ihrer Beziehung zu Gott entsprang.<sup>28</sup>

Als achtzehnjähriges Mädchen verließ sie das Familienhaus in Skopje und „am 26. September 1928 fuhr sie nach Irland, um im Institut der Seligen Jungfrau Maria (den Loreto-Schwestern) einzutreten“.<sup>29</sup> Schon als zwölfjähriges Mädchen hatte sie die Überzeugung, dass die Armen ihre Berufung seien.<sup>30</sup>

Nach ihren Gelübden wurde sie der Loreto-Gemeinschaft in Kalkutta zugeteilt, um dort in der Mädchenschule zu unterrichten. In der Schule nahm sie die Arbeit mit den Kindern auf und sonntags besuchte sie freiwillig die Familien in den Slums. Dies beeindruckte sie nachhaltig und bereitete ihr gleichzeitig große Freude.<sup>31</sup> Am 5.09.1997 starb Mutter Teresa im Mutterhaus in Kalkutta.<sup>32</sup>

---

Freiburg im Br. <sup>6</sup>2019, S. 118f; S. Laurs, *Gott in säkularer Zeit. Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper*, Freiburg im Br. 2020, S. 378f.

<sup>28</sup> Vgl. B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa. Komm, sei mein Licht*, München 2007, S. 14.

<sup>29</sup> Ebd., S. 25.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., S. 26.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., S. 30–40.

<sup>32</sup> Ebd., S. 382.

Nach ihrem Tod, als Informationen für ihre Selig- und Heiligsprechungsverfahren gesammelt wurden, kamen neue Erkenntnisse ihres geistlichen Lebens ans Licht, die bis dahin nur einigen Personen bekannt waren. Um allen Gläubigen den Zugang zu ihrer innigen Spiritualität zu ermöglichen, wurden im Jahr 2007 einige Texte ihrer Briefkorrespondenz veröffentlicht und mit einem Kommentar vom Postulator des Heiligsprechungsverfahrens und Leiter des Mother Teresa Center Pater Brian Kolodiejchuk MC versehen.<sup>33</sup>

Am 10.09.1946 erlebte Mutter Teresa im Zug auf dem Weg zu Exerzitien nach Darjeeling eine entscheidende mystische Begegnung mit Christus, worüber sie schrieb:<sup>34</sup> „Es war eine Berufung in der Berufung. Es war ein zweiter Ruf. ... Es war in diesem Zug, wo ich den Ruf hörte, alles aufzugeben und Ihm in die Slums zu folgen – um Ihm in den Ärmsten und Armen zu dienen.“<sup>35</sup>

Diese mystische Erfahrung vom 10. September gilt als der Tag der Gründung der *Missionaries of Charity*. Daran ist zu erkennen, dass der Mystik eine fundamentale Bedeutung bei dem Verständnis der gesamten Sendung der von Mutter Teresa gegründeten Gemeinschaft beizumessen ist. Sie hat ihr Werk *Missionaries of Charity* als ein Werk Jesu und für Jesus verstanden.<sup>36</sup> Sie erfuhr im Inneren als von Gott kommende Stimme: „Come be My light. (...) Will you refuse to do this for Me – to take care of them, to bring them to Me?“<sup>37</sup> Für sie war klar, dass sie mit der Gründung einer neuen Gemeinschaft den Willen Gottes erfüllen würde. Die Verwirklichung dieser Aufforderung war jedoch keine leichte Aufgabe. Es begann eine Zeit großer Anspannung für Mutter Teresa: einerseits hatte sie diese mystische Erfahrung der Begegnung mit Gott gemacht, weshalb sie sofort bereit war, ihr Vorhaben in die Tat umzusetzen. Andererseits aber scheiterte das Vorhaben zunächst für lange Zeit an der stets verschobenen Zustimmung ihres zuständigen Bischofs.<sup>38</sup>

Mutter Teresa wartete sehr lange auf die Erlaubnis der kirchlichen Oberen. Es vergingen fast zwei Jahre zwischen ihrer persönlichen mystischen Erfahrung und der Neugründung einer Ordensgemeinschaft. Am 8.08.1948 erhielt Mutter Teresa jedoch die Erlaubnis von Papst Pius XII., das Kloster zu verlassen, um die neue Mission anzubauen.<sup>39</sup>

---

33 Vgl. B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mother Teresa. Come be my light. The private writings of the „Saint of Calcutta“*, New York 2007, S. 9f. In der Arbeit werden die Texte von der deutschen Übersetzung zitiert: B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa*. Alle veröffentlichten Briefe von Mutter Teresa wurden auf Englisch verfasst, obwohl ihre Muttersprache Albanisch war. Vermutlich schrieb sie die Briefe daher nicht immer grammatikalisch korrekt. Vgl. B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa...*, S. 22.

34 Vgl. ebd., S. 53.

35 Ebd., S. 53.

36 Vgl. ebd., S. 55.

37 B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mother Teresa...*, S. 98f.

38 Vgl. B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa...*, S. 71–88.

39 Vgl. ebd., S. 143.

Am 21.12. ging Mutter Teresa zum ersten Mal als Vertreterin von *Missionary of Charity* auf die Straßen von Kalkutta in die Slums.<sup>40</sup>

Bei dem Verfahren zum Seligsprechungsprozess traten drei Aspekte ihres geistlichen Lebens ans Licht:<sup>41</sup>

- a) Im Jahr 1942 legte sie Gott ein Gelübde ab, mit dem sie sich unter der Bindung an eine Todsünde verpflichtete, ihm alles zu geben, was er von ihr verlangte, und ihm nichts zu verweigern;<sup>42</sup>
- b) Ihre mystische Erfahrung, der ihr Sendungsbewusstsein entsprang, welches wiederum zu dem Vorhaben führte, die *Missionaries of Charity* zu gründen;<sup>43</sup>
- c) Ihre Kreuzesmystik während der langen Jahre der inneren Nacht.<sup>44</sup>

Aus ihrer mystischen Erfahrung lassen sich für die Ethik folgende Erkenntnisse gewinnen: Eine unerwartete und unerklärliche mystische Erfahrung verlieh ihr Kraft und Ausdauer zur Erfüllung ihrer Lebensberufung als Sendung Gottes; zudem bewegte sie dieses Erlebnis zur Gründung einer neuen Gemeinschaft in der Kirche.

### Dynamik eines mystischen Dialogs des Menschen mit Gott

Die mystischen Erfahrungen des heiligen Augustinus, Schwester Faustyna Kowalskas und Mutter Teresas spielten wichtige Rollen in ihren Glaubensleben, was insbesondere in der Dynamik ihrer inneren Dialoge, die sie mit Gott eingegangen sind und die man als mystisch bezeichnen kann, wahrzunehmen ist.

Innerhalb der wissenschaftlichen Forschung zum gesamten Oeuvre des Augustinus wird in Bezug auf seine Mystik insbesondere der Begriff „Schau Gottes“ akzentuiert. Um zu dieser Schau Gottes zu gelangen, hilft die Fähigkeit, die in seinen Werken als „Gott unsichtbar sehen“ bezeichnet wird.<sup>45</sup> In einem Brief aus dem Jahr um 413/414 antwortete Augustinus Paulinae auf die Frage nach der Schau Gottes und schreibt: „Der Herr ist Geist (2 Kor 3,17); so ist, wer dem Herrn anhängt, ein Geist (mit ihm) (1 Kor 6,17). Wer also Gott unsichtbar sehen kann, der kann Gott unkörperlich anhängen“.<sup>46</sup>

Dieser Weg zur Schau und Erkenntnis Gottes ist bei Augustinus als ein Weg nach innen zu verstehen, wohin der Mensch nur dank der Begleitung Gottes geführt werden

---

40 Vgl. ebd., S. 156.

41 Vgl. ebd., S. 12.

42 Vgl. ebd., S. 48.

43 Vgl. ebd., S. 12.

44 Vgl. ebd., S. 12.

45 Vgl. B. McGinn, *Die Mystik...*, S. 336.

46 Ebd., S. 336. Vgl. A. Jasiewicz, „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie visio Dei u św. Augustyna, „Seminare. Poszukiwania naukowe“ 30 (2011), S. 235–245.

kann, um „das unwandelbare Licht“ zu sehen.<sup>47</sup> Dieser Prozess des Glaubens betrifft jedoch nicht nur die innersten Dimensionen des Menschseins.

Augustinus lehrte, dass «nach innen gehen heißt, über sich hinaus zu gehen». D.h. die «ekstatische» Einkehr in den Seelengrund führt zur Entdeckung des inwendigen Gottes, der unendlich größer als die Seele ist, und so zu einer «ekstatischen» Bewegung über sich selbst hinaus – Intus Deus altus est, «Der inwendige Gott ist der Gott in der Höhe».<sup>48</sup>

Diese Schau Gottes ist jedoch für Augustinus keine Selbstverständlichkeit, zu der beliebig gelangt werden kann. Viel mehr bewegt sich der Mensch wie in der Nacht von der Dunkelheit des Nicht-Sehens zur Schau Gottes. Dieser geistliche Weg bei Augustinus, Gott zu schauen, erweist sich also als ein Prozess, der wie ein Pendel von einer dynamischen Bewegung ausgeht.<sup>49</sup> In diesem Hergang geht es darum, Gott zu suchen und zu finden. Damit fokussiert er sich auf ein immerwährendes Glaubensgeschehen. In seinen Werken zeigt sich eine bestimmte Dynamik hinsichtlich des Suchens und Findens Gottes:

«Suchet sein Antlitz immerdar?» Ist er etwa, auch wenn er gefunden ist, immer noch zu suchen? So ist in der Tat das Unbegreifliche zu suchen: nicht soll glauben, nichts gefunden zu haben, wer finden konnte, wie unbegreiflich ist, was er suchte. Warum also sucht er, wenn er begreift, daß unbegreiflich ist, was er sucht, warum anders als deshalb, weil man nicht nachlassen darf, solange man in suchendem Bemühen um die unbegreiflichen Dinge voranschreitet, und weil besser und besser wird, wer ein so großes Gut sucht, das man sucht, um es zu finden, das man findet, um es weiter zu suchen? Denn es wird gesucht, auf daß es süßer gefunden wird, und gefunden, auf daß es inbrünstiger gesucht wird.<sup>50</sup>

Die Dynamik des Suchens und Findens Gottes erweist sich als ein offener, geistlicher Prozess auf dem Weg des Glaubens, in dem sich ein Paradox zeigt. Dies drückt Augustinus mit den Worten aus: „Das Suchen der Wahrheit ist wortreicher als das Finden.“<sup>51</sup> Dieser fortwährende Prozess prägt das Glaubensleben, solange der Mensch noch in der irdischen Perspektive verankert ist. Sobald sich jedoch der Mensch über die Grenze des Lebens hinausbewegt, gewinnt er eine neue Sichtweise. Im letzten Kapitel des letzten Buches von «De civitate Dei» eröffnet Augustinus eine neue Perspektive dieser Gottesschau: In der Ewigkeit werden wir von Gott erfüllt und so werden wir ihn schauen von Angesicht zu Angesicht.<sup>52</sup> Diese Schau wird uns jedoch erst nach dem Tod zugänglich.

---

47 Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII, 10.

48 B. McGinn, *Die Mystik...*, S. 351.

49 Vgl. L. Boros (Hg.), *Aurelius Augustinus. Aufstieg zu Gott*, Olten 1982, S. 196–198.

50 Augustinus, *De Trinitate* XV, 2.

51 Augustinus, *Confessiones* XII, 1.

52 Vgl. E. Naab, *Einführung*, [in:] Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, S. 34–37.

„Von ihm wiederhergestellt und durch noch größere Gnade zur Vollendung geführt, werden wir auf ewig feiern, schauend, daß nur er Gott ist, und erfüllt von ihm, wenn er alles in allem sein wird.“<sup>53</sup> Man kann also bei Augustinus einen erst mit dem Tod endenden mystischen Glaubensprozess erkennen, der mit der mystischen Erfahrung beginnt und in dem der Mensch den Weg zu Gott und zur Vollendung findet.

Die geschilderte Logik des Glaubenslebens bei Augustinus lässt auf einige ethische Aspekte schließen: Erstens: die Vertiefung der theologischen Tugend des Glaubens im geistlichen Werdegang des Suchens und Findens Gottes. Zweitens: die Ausdauer der theologischen Tugend der Hoffnung in Bezug auf die ersehnte Schau Gottes in der Ewigkeit. Drittens: Eine standhafte Haltung im Glauben trotz der Erfahrung, Gott nicht zu sehen.

Die Kraft dieses mystischen Dialogs mit Gott entfaltete sich bei der heiligen Schwester Faustyna etwas anders. Sie berichtete in ihrem Tagebuch ausführlich von diesem inneren Geschehen und brachte es so ihrem Leser in zahlreichen Erzählungen sehr detailliert näher.

In den Heften schilderte Schwester Faustyna ihre geistlichen Bemühungen zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Im Tagebuch schreibt sie: „Ich wollte unbedingt ergründen und erkennen, wer Gott ist.“ Dieser geistliche Weg führte sie zu einem Paradox des Glaubens. „O Gott, je mehr ich Dich erkenne, desto weniger kann ich Dich begreifen, aber diese Unfassbarkeit lässt mich ahnen, wie groß Du, Gott, bist.“<sup>54</sup> Schon in diesen ersten Worten ist erkennbar, wie gut diese einfache Schwester die theologische Tiefe des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott auf den Punkt bringen konnte. Diese Unbegreiflichkeit Gottes überträgt sie auf seine Eigenschaft. Sie schrieb:

O Jesus, ich verstehe, dass Deine Barmherzigkeit unergründlich (unfassbar) ist. (...) Gottes Barmherzigkeit ist unergründlich und unerschöpflich, wie auch Gott selbst nicht zu ergründen ist. Wollte ich auch die stärksten Wörter gebrauchen, um diese Barmherzigkeit Gottes auszudrücken, wäre das nichts im Vergleich damit, wie sie in Wirklichkeit ist.<sup>55</sup>

Die Dynamik der mystischen Begegnung mit Gott führte sie zur Erfahrung der geistlichen Nacht. Schon zwei Jahre nach dem Eintritt erlebte sie die erste seelische Dunkelheit.<sup>56</sup> Sie schrieb, nach den Gelübden habe fast ein halbes Jahr Dunkelheit in ihrer Seele geherrscht.<sup>57</sup> Über diesen Zustand schrieb Sie: „Die Nacht wurde immer dunkler.“<sup>58</sup> Aus diesem seelisch prekären Zustand fand sie jedoch einen Ausweg, der sie aufbaute.

---

53 Augustinus, *De civitate Dei*, XXII, 30.

54 M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, Nr. 57.

55 Ebd., Nr. 692. Siehe auch ebd., Nr. 718 und 836.

56 Vgl. E. Siepak, *Einleitung...*, S. III f.

57 Vgl. M.F. Kowalska, *Tagebuch...*, Nr. 27.

58 Ebd., Nr. 57.

Im Tagebuch notiert sie: „Mein Jesus, obwohl dunkle Nacht rundherum und dunkle Wolken mir den Horizont verdecken, weiß ich doch, dass die Sonne nicht erlischt. O Herr, obwohl ich Dich nicht begreifen und Dein Tun nicht verstehen kann – vertraue ich trotzdem Deiner Barmherzigkeit.“<sup>59</sup> Dieser innere Dialog offenbart mit den signifikanten Begriffen der christlichen Mystik - dunkle Nacht, dunkle Wolke, unbegreiflicher Gott – die theologische Weisheit der bescheidenen Ordensschwester.

Anhand dieser persönlichen Einsicht in die Mystik der Faustyna Kowalska können folgende ethische Aspekte festgestellt werden: Erstens: die Tugend der Ausdauer in der Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes. Zweitens: eine standhafte Haltung trotz der seelischen Erfahrung der Nacht. Drittens: die theologische Tugend des tiefen Vertrauens als eine Antwort auf die Besonderheit der seelischen Nacht.

Vieles aus dem geistlichen Leben von Schwester Faustyna Kowalska lässt sich auf dem Glaubensweg der heiligen Mutter Teresa aus Kalkutta wiederfinden. Die aufschlussreichen Erkenntnisse aus ihrem inneren Geistesleben schilderte sie erst drei Jahre nach der Gründung der *Missionaries of Charity*. Zu diesem Zeitpunkt enthüllte sie zum ersten Mal, was sie im Inneren bewegte und was bis dahin kaum bekannt war. Am 18.03.1953 schrieb sie an Erzbischof Périer: „Bitte beten Sie eigens für mich, dass ich Sein Werk nicht verderbe, und dass Unser Herr Selbst sich zeigt – denn in mir ist eine solche Dunkelheit, als ob alles tot wäre.“<sup>60</sup> Seit dieser Zeit begann sie in dem Briefwechsel mit Erzbischof Périer und später noch mit ihrem geistlichen Begleiter über die innere Erfahrung des Glaubens zu schreiben, die so stark von dem Geheimnis der Dunkelheit geprägt wird. Ein halbes Jahr später schrieb sie an den Erzbischof: „Beten Sie für mich – denn in meinem Inneren ist es eiskalt. – einzig dieser blinde Glaube trägt mich, denn in Wirklichkeit ist für mich alles nur Dunkelheit.“<sup>61</sup> In ihrer geistlichen Welt fand sie Halt in ihrem Glauben, was auf das sehr tiefe und reife Glaubensleben der Mutter Teresa hindeutet. Sie erlebte also eine einzige Situation der Gegenwart Gottes, die sie sehr stark prägte, aber nach dieser Erfahrung konnte sie sich nur noch auf ihren Glauben stützen.

1957 lernte Mutter Teresa den deutschen Jesuiten Joseph Neuner kennen.<sup>62</sup> In einem Brief an ihn schrieb sie: „Es herrscht eine solche Dunkelheit, dass ich wirklich nichts sehen kann – weder mit meinem Geist noch mit meinem Verstand.“<sup>63</sup> Ihr menschliches Erkenntnisvermögen war in Bezug auf die göttliche Gegenwart enorm eingeschränkt. Die sinnliche und erfahrbare Wahrnehmung Gottes war ihr fern, wohl aber ist sie trotzdem standhaft im Glauben geblieben. Sie berichtete ihrem Erzbischof: „Bitte beten Sie für

---

59 Ebd., Nr. 73.

60 B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa...*, S. 177.

61 Ebd., S. 192.

62 Vgl. ebd., S. 243.

63 Ebd., S. 245.

mich – die Sehnsucht nach Gott ist so schrecklich schmerzhaft, jedoch die Dunkelheit wird immer größer. Welche Widerspruch ist doch in meiner Seele.“<sup>64</sup>

Dieser Widerspruch, den Mutter Teresa in ihrem Inneren auszutragen hatte, gehörte zu wichtigen Momenten ihrer mystischen Wahrnehmung und wurde sehr oft in vielen ihrer Briefe thematisiert. Sie hat in dieser tiefgreifenden Erfahrung der geistlichen Dunkelheit jedoch trotz allem die hoffnungsvolle Perspektive beibehalten. „Bei mir leuchtet der Sonnenschein der Dunkelheit.“<sup>65</sup> Dies weist ausdrücklich auf die tiefe Weisheit dieser bescheidenen Ordensschwester hin, die ihr Leben auf den Straßen von Kalkutta unter den Ärmsten der Welt verbrachte.

Pater Neuner wies Mutter Teresa darauf hin, dass in ihrer geistlichen Situation die einzige mögliche Entgegnung, diesen Widerspruch des innerlichen Lebens zu überwinden, in der Hingabe an Gott und der Annahme dieser Dunkelheit in Einheit mit Jesus bestehe.<sup>66</sup> Mit dieser Empfehlung änderte sich ihr geistlicher Weg; sie beschrieb dies in einem Brief als Antwort an Pater Neuner folgendermaßen: „Ich kann meine Dankbarkeit – die ich Ihnen für Ihre Güte mir gegenüber schulde – gar nicht in Worte fassen. – Zum ersten Mal in diesen elf Jahren – fing ich an, die Dunkelheit zu lieben. – Denn ich glaube, dass dies ein Teil ist, ein sehr, sehr kleiner Teil der Dunkelheit und des Schmerzens Jesu auf Erden.“<sup>67</sup>

Mit der Annahme dieser Dunkelheit begann ein neuer Weg in ihrem geistlichen Leben. In diesem Kontext können wir eine ethische Aufforderung zur standhaften Treue im Angesicht aller Widerstände wahrnehmen. Obwohl sie so tiefe und ihr ganzes Leben umfassende Erfahrungen mit der Dunkelheit machen musste, ist sie dennoch stets ihrer Entscheidung treu geblieben.

In der mystischen Erfahrung der Dunkelheit richtete Mutter Teresa ihren Blick auf Jesus. In einem Brief an Pater Joseph Neuner SJ am 24.07.1967 schrieb sie: „Beten Sie für mich, dass ich in dieser Dunkelheit nicht mein eigenes Licht entzünde – und diese Leere auch nicht mit meinem Selbst fülle. – Ich möchte mit meinem ganzen Willen nur Jesus.“<sup>68</sup> Der christozentrische Charakter ihrer Mystik offenbart deutlich, wie sehr Mutter Teresa daran gelegen war, ihre Handlungen nicht ihren eigenen Vorstellungen folgend vorzunehmen.

Die mystische Dynamik des geistlichen Lebens von Mutter Teresa offenbart folgende ethische Aspekte: Erstens: die Standhaftigkeit, ihrer Entscheidung trotz der langjährigen Erfahrung der seelischen Nacht treu zu bleiben. Zweitens: die Annahme der Nachterfahrung. Drittens: die Vertiefung des Glaubens durch die Erfahrung der Nacht.

---

64 Ebd., S. 204.

65 Ebd., S. 234.

66 Vgl. ebd., S. 250.

67 Ebd., S. 250.

68 Ebd., S. 297.

## Zusammenhänge zwischen Nächstenliebe und Mystik

Die mystischen Erfahrungen der hier untersuchten Heiligen weisen Bezugspunkte zur Aufforderung zur christlichen Nächstenliebe auf. In der augustinischen Mystik nimmt diese Liebe einen besonderen Platz ein. Im achten Buch *De Trinitate* stellt Augustinus das Gebot der Nächstenliebe im Kontext der Vollkommenheit und des Bezuges zu Gott auf. Er sagt dort:

Und viele andere Stellen finden wir in den heiligen Schriften, an denen nur die Liebe zum Nächsten als Weg zur Vollkommenheit geboten zu sein und die Liebe zu Gott verschwiegen zu werden scheint, während doch an beiden Geboten das Gesetz hängt und die Propheten. Aber auch das hat darin seinen Grund, daß derjenige, welcher den Nächsten liebt, folgerichtig vor allem auch die Liebe selbst liebt. «Gott» aber «ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott.» Es ist also folgerichtig, daß er vor allem Gott liebt.<sup>69</sup>

McGinn zieht daraus die Schlussfolgerung, dass bei Augustinus erst die Liebe Zugang zur Schau Gottes im Leben eröffnet.<sup>70</sup> Weil der Begriff „Schau Gottes“ als Hauptbegriff in der augustinischen Mystik angesehen ist, bekommt die ethische Anforderung, die Nächstenliebe im christlichen Leben anzuwenden, eine relevante Stellung. Aus dieser Perspektive kann die vage Konklusion gezogen werden, dass mit der ethischen Handlung der Nächstenliebe der Kreis der Analyse der mystischen Erfahrung bei Augustinus geschlossen wird. So verläuft der Weg von der Erfahrung Gottes über den Weg nach der Schau Gottes durch die Dynamik des Suchens und Findens bis zum ethischen Aufruf der Liebe gegenüber dem Nächsten.

Ähnlich auch bei Schwester Faustyna Kowalska findet man eine signifikante Verbindung zwischen Nächstenliebe und Liebe Gottes.<sup>71</sup> Sie hat in ihrem Heft eine dreistufige Anweisung Jesu notiert, wie man dem Nächsten Barmherzigkeit erweisen kann: in der Tat, im Wort und im Gebet.<sup>72</sup> An der ersten Stelle befand sich der Auftrag zur Handlung, worauf sie auch weiter einging. Nach Exerzitien notierte sie in ihrem Heft folgende Auslegungsgedanken zum Verhaltensmuster bei der alltäglichen Verwirklichung des Aufrufs zur Nächstenliebe: „erstens: Dienstbereitschaft den Schwestern gegenüber; zweitens: über Abwesende nicht reden und die Ehre des Nächsten verteidigen; drittens: über des Nächsten Erfolg sich freuen.“<sup>73</sup> Diese Einladung zur Nächstenliebe verstand sie als ein Gottesruf.

---

<sup>69</sup> Augustinus, *De Trinitate* VIII, 7, 10.

<sup>70</sup> Vgl. B. McGinn, *Die Mystik...*, S. 355.

<sup>71</sup> Vgl. M. F. Kowalska, *Tagebuch...*, Nr. 1029.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., Nr. 742.

<sup>73</sup> Ebd., Nr. 241.

Selbstverständlich bezog sich die Nächstenliebe bei Schwester Faustyna Kowalska auf diejenigen, denen sie jeden Tag begegnete, also auf Mitschwestern im Kloster. Sie wollte besonders für diese Schwestern beten, sogar für diejenigen, die sie demütigten.<sup>74</sup> Es gab im Kloster auch negative Seiten und verschiedene Schwestern wollten Faustyna die Arbeit erschweren. Sie ließ sich jedoch nicht entmutigen und betrachtete solche Schwestern als Wohltäterinnen, weil sie sie in Geduld übten.<sup>75</sup>

Faustyna Kowalska notierte in ihrem Tagebuch einen inneren Dialog, den sie als ein kurzes Gespräch mit Jesus wahrgenommen hatte: „Meine Tochter, du hast Mir mit dieser Dienstleistung eine größere Freude bereitet, als mit langem Beten.“ Woraufhin Faustyna antwortete: „Nicht Dir, o mein Jesus, habe ich gedient, sondern diesem Kranken.“ Dann schrieb sie die Worte, die sie als Jesus Entgegnung annahm: „Ja, Meine Tochter, was du deinem Nächsten tust, tust du Mir.“<sup>76</sup> In diesem geschilderten Dialog spiegelt sich ein Text aus dem 40. Vers des 25. Kapitels des Evangeliums nach Matthäus wider, wo ein Gleichnis vom Gericht des Menschensohnes über die Völker mit folgenden Worten dargestellt wird: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Es ist also festzustellen, dass Faustyna Kowalska für eigene Handlungen des Alltags die konkrete Verwirklichung der biblischen Botschaft verstanden hatte. Die innige mystische Erfahrung führte sie zu konkreten ethischen Handlungen, die sich in Nächstenliebe manifestierten.

Auf ähnliche Weise erkannte Mutter Teresa aus Kalkutta in der Liebe zu den anderen ein Ausdruck ihres Glaubens. Sie tat alles so für die Armen, als täte sie es für Jesus. Diese Aufgabe hatte sie schon in den Anfängen der Kongregation empfangen. Als sie die mystische Erfahrung am 10.09.1946 erlebte, nahm sie dies als Gottes Aufruf „alles aufzugeben und Ihm in die Slums zu folgen – um Ihm in den Ärmsten und Armen zu dienen.“<sup>77</sup> Mutter Teresa betonte immer wieder, dass die ganze Arbeit für die Armen eigentlich ein Dienst für Jesus sei. In ihrer Lehre besteht eine direkte Verbindung zwischen anderen Menschen und Jesus. Weil die Schwestern stets bei den Armen und Kranken waren, konnte sie ihren Schwestern außerdem einen praktischen Hinweis geben. In einem Brief an die ganze Kongregation schrieb sie einmal: „Denkt an die fünf Finger – das – habt – Ihr – Mir – getan.“<sup>78</sup> (engl. Remember the five fingers – you – did – it – to – Me.<sup>79</sup>) Ähnlich wie Faustyna Kowalska war auch Mutter Teresa sehr

---

74 Vgl. ebd., Nr. 243.

75 Vgl. ebd., Nr. 632.

76 Ebd., Nr. 1029.

77 B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa...*, S. 53.

78 Ebd., S. 362.

79 B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mother Teresa...*, S. 314.

stark davon überzeugt, dass die ethische Aufforderung aus dem biblischen Gleichnis des Gerichtes des Menschensohnes über die Völker direkt in den alltäglichen Handlungen an den Bedürftigen verwirklicht werden soll.

Ihre mystische Erfahrung der Dunkelheit führte sie zur innigen Wahrnehmung, worüber sie in einem Brief vom 06.03.1962 schrieb: „Wenn ich jemals eine Heilige werde – dann ganz gewiss eine ´Heilige der Dunkelheit´. Ich werde fortwährend im Himmel fehlen – um jenen ein Licht zu entzünden, die auf Erden in Dunkelheit leben.“<sup>80</sup>

Die mystische Überwindung des geistlichen Widerspruchs bewegte Mutter Teresa dazu, die so oft und tief erfahrene Dunkelheit nicht nur für sich selbst zu betrachten, sondern als eine Aufforderung, sich zu den Menschen zu bewegen. Man kann aus diesem Gedankengang die ethische Aufforderung ablesen, dass auf Kosten der eigenen Verheißung die Hoffnung anderer Menschen in den Vordergrund gestellt wird.

### Zusammenfassung

Der vorgenommene Versuch, einige ethische Aspekte aus den mystischen Erfahrungen dreier Persönlichkeiten der katholischen Kirche herauszulesen, lässt folgende vage Schlussfolgerungen ziehen:

Ersten ist es wahrzunehmen, dass es zwischen Mystik und Ethik deutlich erkennbare Zusammenhänge existieren. Die mystische Erfahrung der Heiligen zeigt sich als eine nicht von ihrem alltäglichen Leben getrennte Wirklichkeit. Vielmehr lässt sie verbindliche Haltungen in ihrem menschlichen Handeln erkennen, die meistens innerhalb der theologischen Ethik eingeordnet werden können.

Zweitens ist festzustellen, dass sich bei allen drei dargestellten Mystikern jeweils eine mystische Erfahrung ereignet hat, die zwar unterschiedliche Intensitäten und vor allem unterschiedliche Dauern aufwies, jedoch bei allen eine Auswirkung auf das gesamte Leben hatte. Bei Augustinus und Mutter Teresa gab es nur jeweils ein einziges mystisches Erlebnis einer tiefen und intensiven Gegenwart Gottes. Bei Schwester Faustyna Kowalska jedoch streckte sich diese Erfahrung über einige Jahre. Ein mystisches Geschehen hatte eine tiefe persönliche Auswirkung auf das geistliche Leben von Augustinus, weil er dadurch zu einem tiefen Glauben gekommen war. Bei Schwester Faustyna Kowalska und Mutter Teresa, die schon als gläubige Frauen im Kloster lebten, war diese Erfahrung mit einem geistlichen Lebensauftrag (Verkündigung der Göttlichen Barmherzigkeit und Dienst in den Slums von Kalkutta) verbunden.

---

<sup>80</sup> B. Kolodiejchuk (Hg.), *Mutter Teresa...*, S. 258.

Drittens erkennt man, dass eine mystische Erfahrung zu einer Vertiefung der theologischen Tugend des Glaubens und der Hoffnung auf ewiges Leben geführt hat. Diese Erfahrung initiierte Glaubenswege, auf denen die Heiligen zwar unterschiedlich unterwegs, aber im Glauben alle tief verwurzelt waren. Der gelehrte Augustinus betonte insbesondere den prozesshaften Charakter des Glaubensweges in der Dialektik des Suchens und Findens Gottes. Hingegen akzentuierten die heiligen Frauen die seelische Erfahrung der Nacht auf dem Weg des Glaubens, was besonders in den Beschreibungen bei Mutter Teresa sichtbar ist. Ihre Überlegungen aus der mystischen Erfahrung im Glaubensleben deuten auf deutliche Zusammenhänge zwischen den typischen Begriffen aus der klassischen Mystik z.B. bei Nikolaus von Kues (*coincidentia oppositorum*,<sup>81</sup> „in das Dunkel Eintreten“<sup>82</sup>) und der theologischen Auseinandersetzung zum *teologia negativa*<sup>83</sup> und *analogia entis* hin.<sup>84</sup> Die hier erkennbare inhaltliche und geistliche Nähe zur christlichen Mystik dieser heiligen Frauen lassen auf eine mögliche weitere wissenschaftliche Untersuchung schließen, die sich mit der Frage beschäftigen könnte, inwiefern sie sich in ihrer geistlichen Ausbildung mit den Texten der Mystik von Nikolaus von Kues oder Dionysius Areopagita vertraut gemacht haben könnten.

Viertens ist deutlich geworden, dass die mystischen Erfahrungen die behandelten Heiligen stark auf das biblische Gebot der Nächstenliebe hingewiesen haben. Bei Augustinus erwies sich der Aufruf zur Nächstenliebe sogar als eine zentrale Figur in seiner Mystik. Die Verwirklichung des Gebotes der Nächstenliebe war ebenso der Hauptinhalt der mystischen Erfahrung von Mutter Teresa.

---

81 Über die Auffassung des Begriffes „coincidentia oppositorum“ bei Nikolaus von Kues und über die Vorgeschichte dieses Begriffes seit Pseudo Dionysius bis zu Heymeric van den Velde siehe: R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991, S. 117–140. Siehe auch: K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973, S. 155–232.

82 Vgl. R. Haubst, *Streifzüge...*, S. 341–344.

83 Vgl. K. Rahner, *Zur Theologie der Menschwerdung*, [in:] *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann u.a., Bd. 12, Freiburg im Br. 2005, S. 311.

84 Vgl. B.R. Suchla, *Dionysius Areopagita. Leben – Werk – Wirkung*, Freiburg im Br. 2008, S. 114–118. „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch*, übers. und hg. von P. Hünermann, Freiburg u.a. <sup>41</sup>2007, Nr. 806.

## Bibliographie

- Augustinus, *Confessiones, Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus Bekenntnisse*, (übers. von Dr. A. Hofmann), München 1914.
- Augustinus, *De civitate Dei, Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat (BKV)*, [in:] *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, (übers. von A. Schröder), Kempten 1911–1916.
- Augustinus, *De Trinitate, Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, [in:] *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit*, (übers. von M. Schmaus), Kempten 1935.
- Barth R., *Ethische Mystik. Albert Schweizers Fichterezeption*, [in:] *Wissen, Freiheit, Geschichte. Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 2, (Hg.) J. Stolzenberg u. a., Amsterdam/New York 2012, S. 217–233.
- Boros L. (Hg.), *Aurelius Augustinus. Aufstieg zu Gott*, Olten 1982.
- Brown P., *Augustinus von Hippo: eine Biographie*, Frankfurt am M. 1973.
- Ceming K., *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Frankfurt am M. 1999.
- Denzinger H., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-deutsch*, übers. und hg. von P. Hünermann, Freiburg u. a. <sup>41</sup>2007.
- Deskur A., *Vorwort zur polnischen Ausgabe*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. XIX–XXI.
- Flasch K., *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980.
- Flasch K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973.
- Franziskus, *Der Name Gottes ist Barmherzigkeit. Ein Gespräch mit Andrea Tornielli*, München 2016.
- Franziskus, *Enzyklika Dilexit nos*, Vatikan 2024.
- Hattrup D., *Die Mystik von Cassiciacum und Osita*, [in:] *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, (Hg.) N. Fischer, C. Mayer, Freiburg im Br. 2004, S. 389–443.
- Haubst R., *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster 1991.
- Heimbach M., *Mystik und Sozialethik. Beobachtungen im Werk Mechthild von Magdeburg als Anregung zu einem notwendigen Dialog*, „JCSW“ 30 (1989), S. 61–84.
- Jasiewicz A., „Widzieć Boga w sposób niewidzialny” – pojęcie visio Dei u św. Augustyna, „Seminare. Poszukiwania naukowe“ 30 (2011), S. 235–245.
- Kasper W., *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg im Br. <sup>6</sup>2019.
- Kenney J.P., *The Mysticism of Saint Augustine. Rereading the Confessions*, New York–London 2005.
- Kolodiejchuk B. (Hg.), *Mother Teresa. Come be my light. The private writings of the „Saint of Calcutta“*, New York 2007.
- Kolodiejchuk B. (Hg.), *Mutter Teresa. Komm, sei mein Licht*, München 2007.
- Kowalska M.F., *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990.
- Laurs S., *Die Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes. Zur Aktualität der Botschaft der Hl. Schwester Faustyna*, [in:] *Barmherzigkeit leben, Eine Neuentdeckung der christlichen Berufung*, (Hg.) G. Augustin. Freiburg im Br. 2016, S. 224–236.
- Laurs S., *Gott in säkularer Zeit. Die Sinnfrage als Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Charles Taylor und Walter Kasper*, Freiburg im Br. 2020.

- Machniak J., *Barmherzigkeit-Gottes-Frömmigkeit nach der heiligen Faustina Kowalska. Im Kontext der Lehre von Johannes Paul II und Benedikt XVI*, „Analecta Cracoviensia“ 40 (2008), S. 205–222.
- McGinn B., *Die Mystik im Abendland*, Bd. I, Freiburg im Br. 1994.
- McGinn B., *Mystik. III. Historisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. <sup>3</sup>2006, Sp. 587–593.
- Metzlaff P., »Barmherzigkeit« bei den Päpsten Johannes Paul II., Benedikt XVI. und Franziskus als Interpreten des II. Vaticanums, [in:] *Barmherzigkeit heute. Mit offenen Augen leben*, (Hg.) P. Metzlaff, M.W. Ramb, H. Zaborowski, Freiburg im Br. 2019, S. 41–51.
- Mieth D., *Mystik. IV. Systematisch-theologisch*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 7, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. <sup>3</sup>2006, Sp. 593.
- Mrówczyński J., *Einführung*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. XXIII–XXXII.
- Naab E., *Einführung*, [in:] Augustinus, *Über Schau und Gegenwart des unsichtbaren Gottes*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1998, S. 1–116.
- Rahner K., *Zur Theologie der Menschwerdung*, [in:] *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann u.a., Bd. 12, Freiburg im Br. 2005, S. 309–322.
- Ratzinger J., *Kommentar zum Geheimnis von Fatima*, [in:] *Kongregation für die Glaubenslehre. Die Botschaft von Fatima. 13. Mai 2000*, (Hg.) Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, S. 33–44.
- Rauh H.D., *Wittgensteins Mystik der Grenze*, Berlin 2014.
- Ruh K., *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts*, München <sup>2</sup>2001.
- Schäufele W.-F., *Christliche Mystik*, Göttingen 2017.
- Schockenhoff E., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg im Br. <sup>2</sup>2014.
- Schweizer A., *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik*, München 2016.
- Siepak E., *Chronologische Daten aus dem Leben der Schwester Faustyna*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. XXXIII–XXXVII.
- Siepak E., *Einleitung*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. III–XIII.
- Sommer H., *Die bedeutendsten Mystiker*, Wiesbaden 2013.
- Stimpfle J., *Vorwort zur deutschen Ausgabe*, [in:] M.F. Kowalska, *Tagebuch der Schwester Maria Faustyna Kowalska aus der Kongregation der Muttergottes der Barmherzigkeit*, Hauteville 1990, S. XV–XVIII.
- Suchla B.R., *Dionysius Areopagita. Leben–Werk–Wirkung*, Freiburg im Br. 2008.
- Wilhelm G., *Augustinus. Leben*, [in:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 1, (Hg.) W. Kasper, Freiburg im Br. <sup>3</sup>2006, Sp. 1240f.

## CYTOWANIE

T. Kuźmicki, *Ethische Aspekte mystischer Erfahrung*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 61–80,  
DOI: 10.18276/sp.2025.35-04.

## Piotr F. Borowski

Nicolaus Copernicus Superior School

E-mail: pborowski@autograf.pl

ORCID: 0000-0002-4900-514X

# The relevance of St. Peter the Apostle's Theology in the modern world

### ABSTRACT

Theology, from its beginnings, has played a key role in shaping both the early Church and the development of emerging societies. It was, a teaching that not only provided the foundations of faith and morals, but also constituted the foundation of the unity of the Christian community. Saint Peter the Apostle, as one of the main figures of early Christianity, played an extremely important role in shaping theological doctrines and messages. His teachings, which can be found in the New Testament, cover a wide range of topics, from faith to mercy and morality. It is worth noting that Saint Peter's theology was not only a historical element of the early Church, but also a foundation that continues to inspire and shape Christianity to this day. His teachings about God as the Messiah, the loving Father, and Jesus as the Savior continue to be relevant and influence the understanding of the Christian faith. Nowadays, despite many cultural, social, and scientific changes, theology still plays an important role. It is a source of spiritual reflection, morality, and ethics, and also inspires the search for the meaning of life. Saint Peter's theology remains relevant in today's world, bringing valuable lessons and messages that help people build more balanced and meaningful lives. The theological heritage of Peter the Apostle is an integral part of Christian identity and constitutes an irreplaceable contribution to the spiritual and moral heritage of humanity.

### KEYWORDS

Saint Peter, theology, early church, contemporaneity

## Znaczenie teologii św. Piotra Apostoła we współczesnym świecie

### STRESZCZENIE

Teologia od swoich początków odgrywała kluczową rolę w kształtowaniu zarówno pierwotnego Kościoła, jak i rozwoju wyłaniających się społeczeństw. Była to nauka, która nie tylko dawała podstawy wiary i moralności, ale także stanowiła fundament jedności wspólnoty chrześcijańskiej. Św. Piotr Apostoł, jako jedna z głównych postaci wczesnego chrześcijaństwa, odegrał niezwykle ważną rolę w kształtowaniu doktryny i myśli teologicznych. Jego nauczanie, które można znaleźć w Nowym Testamencie, obejmuje szeroki zakres tematów, od wiary po miłosierdzie i moralność. Warto zauważyć, że teologia św. Piotra była nie tylko elementem historycznym pierwotnego Kościoła czyli *heri*, ale także fundamentem, który do dziś inspiruje i kształtuje chrześcijaństwo czyli *hodie*. Jego nauki o Bogu jako Mesjaszu, kochającym Ojcu i Jezusie jako Zbawicielu są nadal aktualne i wpływają na zrozumienie wiary chrześcijańskiej. Współcześnie, pomimo wielu zmian kulturowych, społecznych i naukowych, teologia nadal odgrywa ważną rolę. Jest źródłem refleksji duchowej, moralności i etyki, a także inspiruje do poszukiwania sensu życia. Teologia św. Piotra pozostaje aktualna w dzisiejszym świecie, przynosząc cenne lekcje i przesłania, które pomagają ludziom budować bardziej zrównoważone i znaczące życie. Dziedzictwo teologiczne Piotra Apostoła jest integralną częścią tożsamości chrześcijańskiej i stanowi niezastąpiony wkład w duchowe i moralne dziedzictwo ludzkości.

### SŁOWA KLUCZOWE

św. Piotr, teologia, pierwotny kościół, współczesność

## Introduction

Theology, as a field of study that explores God and spiritual matters, has been an integral part of human history and culture for centuries. It is worth contemplating whether *heri* theology (theology of the past), which held paramount significance for humanity over the past several centuries and played a foundational role, remains important today as *hodie* theology (contemporary theology) in the 21st century. Additionally, we should consider its relevance in the face of 21st-century challenges.

In the modern world, despite increasing secularization and the rapid advancement of science,<sup>1</sup> spiritual aspects still deeply resonate, and people remain interested in matters of faith.<sup>2</sup> Theology continues to serve as a wellspring of profound meaning and spiritual reflection about God, allowing individuals to grapple with significant questions concerning the purpose of life, morality, transcendence, and humanity's place in the universe. Moreover, theological reflections can provide the necessary

- 
- 1 K.B. Osborne, *Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology for the Third Millennium*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey 1999.
  - 2 J.C. Polkinghorne, *One world: The interaction of science and theology*, Templeton Foundation Press, West Conshohocke, Pennsylvania 2009.

context for considering contemporary ethical issues, helping to create frameworks that guide technological development in ways that uphold human dignity and benefit all of humanity.<sup>3</sup> For many, theology constitutes a core element of their identity and serves as a wellspring of spiritual support. Furthermore, it plays a pivotal role in the organization of religious communities and institutions. Even amid shifting social contexts, theology retains its importance in the lives of many individuals, whose spiritual needs and quest for meaning remain steadfast despite cultural and societal changes.

The origins of theology can be traced back to the teachings of St. Peter regarding God, his faith in Jesus Christ as the Messiah and the Son of God, and his insights into the Church and faith. This body of thought is often referred to as the theology of St. Peter. The theology of Saint Peter played a pivotal role in the early Church's development and contributed significantly to our understanding of faith, mercy, humility, and unity within the Christian community. Saint Peter, also known as Simon Peter, was one of the foremost disciples of Jesus Christ and an apostle, and he played a central role in the early development of Christianity (John 1: 40–42). Thanks to his teachings and beliefs, theology continues to wield significant influence in our understanding of reality and morality, guiding us in finding meaning in our human existence and indicating the direction for human development.

## Methods

The research was carried out using the desk research method, which involves analyzing and studying available, published materials. The source materials used in the research included a variety of theological and patristic sources. These materials included:

1. The Holy Bible, which is the foundation and main source of Christian theology, containing many key texts and teachings regarding faith, morals, and spirituality.
2. The writings of the Church Fathers that accompanied the early development of Christianity and included commentaries, sermons, and theological reflections on Christian doctrine and practice.
3. Scientific articles and books, that were a source of contemporary theological interpretations and analyses, enabling access to current discussions and research in the field of theology.
4. Unpublished theological and patristic manuscripts and lectures, that provided original theological content and perspectives, often based on the works of researchers and theologians.

---

3 Antiqua et Nova, *Note on the Relationship Between Artificial Intelligence and Human Intelligence*, Dicastery for the Doctrine of the Faith, Dicastery for Culture and Education, Vatican 2025, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html) (01.06.2025).

The desk research method allowed for a holistic approach to studying the theological perspective on the attitude and actions of St. Peter, taking into account both classical and contemporary sources, as well as a variety of perspectives and interpretations in the fields of theology and patristics. This approach enabled an in-depth analysis and understanding of the subject matter, based on a wide range of available source materials.

One of the main advantages of the desk research method is the broad scope of information that can be obtained without the need for costly and time-consuming empirical research. By utilizing existing sources, the author had access to a vast amount of data, including both historical texts and contemporary theological analyses. The internet, libraries, databases, and archives are easily accessible resources that allow for the quick collection and analysis of materials from different periods and perspectives. This facilitates a multifaceted approach to the topic, considering a variety of interpretations and approaches, which enhances the depth of the analysis.

Another advantage of desk research is the saving of both time and costs. Compared to empirical methods, which often require the involvement of participants, conducting field studies, or experiments, desk research is much more economical. This method allows the researcher to focus on the analysis and interpretation of data rather than on the logistics of information gathering, thereby speeding up the research process.

Additionally, analyzing multiple sources allows for the verification of information and triangulation, which increases the reliability and accuracy of conclusions. Comparing data from different sources enables the identification of any discrepancies and errors, promoting a more objective assessment of the studied issue.

However, the desk research method also has its drawbacks. One of the main limitations is the dependence on the quality and timeliness of available materials. Some sources may be inaccurate or incomplete, which can affect the validity and relevance of the obtained data. To avoid these problems, the author – aware of this risk – carefully selected the materials used for the analysis.

## Literature Review

A review of the most important publications discussing issues related to the theology and teachings of St. Peter is an important aspect of research aimed at exploring and understanding the theological heritage left by the apostle Peter. These publications focus on various aspects of his life, teachings, and influence on the development of early Christianity, as well as the relevance and importance of his teachings in today's world. The most important publications on this subject include many historical and theological works. The first of these are often historical analyzes based on biblical sources and

patristic materials, which seek to recreate the life and activities of Peter the Apostle. In turn, theological publications focus on the interpretation of the teachings contained in the Letters of Peter, their theological context, and the impact of these teachings on developing Christian dogma and doctrine. A review of these most important publications enables an interdisciplinary analysis of the heritage of St. Peter, which helps to fully understand its significance in both history and contemporary theological contexts.

Table 1. Selected papers and documents related to the theology and preaching of St. Peter.

| The title of the paper  | The most important issues discussed in the paper  |
|---|---|
| 1   | 2   |
| A homily of Clement of Alexandria: Who is the rich man that is saved?                           | The blessed Peter, the chosen, the preeminent, the first among the disciples, for whom, alone with himself, the Savior paid the tribute. <sup>4</sup>   |
| Epistle of Saint Clement to James   | Saint Clement, in the Letter to James, presents Peter as the first fruit of Jesus' teachings and indicates that Peter became the foundation of the Church. <sup>5</sup>   |
| Against heresies  | Saint Irenaeus wrote that Peter and Paul laid the foundations of the Church. <sup>6</sup>   |
| Scorpiace: Antidote for the Scorpion's sting  | The keys to heaven are in the hands of Peter and the Church, and anyone can use them if they make a profession of faith during a court examination. <sup>7</sup>  |
| Jesus as a loving leader  | In Christianity, Jesus pointed to love as the most important value and the basis of all leadership. The main emphasis is on the vital and religious wisdom that love is good for being a leader, mentor, and entrepreneur. <sup>8</sup>   |
| Love is just damn good business: Do what you love in the service of people who love what you do | Love is not only appropriate in the context of business; it is the basis of perfect leadership. When love is part of the structure of the company and is operationalized in an organizational culture, employees and customers feel truly valued. Employees who approach their work with passion and love are more loyal, innovative, creative, and inspiring, which translates into higher financial results and contributes to an excellent customer experience. <sup>9</sup> |

4 Saint Clemenet, *A Homily of Clement of Alexandria: Who Is the Rich Man That Is Saved?*, [http://www.povertystudies.org/TeachingPages/EDS\\_PDFs4WEB/Clement-of-Alexandria-QDS-1901-complete.pdf](http://www.povertystudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Clement-of-Alexandria-QDS-1901-complete.pdf) (01.05.2024).

5 Saint Clement, *Epistle Saint Clement to James*, <https://www.biblestudytools.com/history/early-church-fathers/ante-nicene/vol-8-third-fourth-centuries/pseudo-clementine-literature/epistle-of-clement-to-james.html> (01.05.2024).

6 Saint Irenaeus, *Against Heresis*, <https://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm> (01.05.2024).

7 Tertullian Scorpiace, *Antidote for the Scorpion's Sting*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/scorpiace-antidote-for-the-scorpions-sting-11372> (01.05.2024).

8 C.M. Bonnet, *Jesus as a Loving Leader*, [in:] *Biblical Organizational Leadership. Christian Faith Perspectives in Leadership and Business*, ed. J.D. Henson, Palgrave Macmillan, Cham 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69929-1>.

9 S. Faber, *Love is just damn good business: Do what you love in the service of people who love what you do*, McGraw-Hill Education, New York 2019.

| 1  | 2  |
|--|--|
| Ethical leadership, religion and personal development in the context of a global crisis. | Ethical and authentic leadership leads to personal change, increased organizational effectiveness, improved communication, and interpersonal relations, and the achievement of a common platform for professional action. In this type of leadership, instruments of personal development for employees are also used, which affect responsibility and sustainable development. <sup>10</sup>  |
| A study of Peter as a model for servant leadership.                                      | Peter's leadership style as a servant is revealed at the end of his ministry. A lesson can be learned from his leadership by carefully reflecting on his development as a leader throughout his ministry. Peter's commitment to serving others and following Jesus is evident in the changes observed in him after his life transformation. In his leadership, Peter demonstrates the fundamental quality of the servant leadership. He recognizes and indicates the priority of people over the organization. <sup>11</sup> |
| Peter the Leader: How an imperfect man became the leader of the Church                   | Peter was recognized in the early Christian Church as a leader of the disciples. In the Roman Catholic Church, he was recognized as the first pope. Peter was full of contradictions – respectful, careless, unbridled, conceited, disrespectful, irreverent, charismatic, assumptive, unbridled, and impulsive – but he was born a leader. natural-born leader. <sup>12</sup>   |
| Simon Peter and transformative leadership: Leadership insights for today's leaders.      | St. Peter's leadership and management style was characterized by attachment to principles, focus on results, love for others, and submission to inner convictions and conscience. <sup>13</sup>  |
| The acts of the Apostles through the centuries.  | An analysis of individual events described in Acts. This includes Peter's extensive activity in support of love, mercy, and the principles of the early Church. <sup>14</sup>  |
| Peter: Fisherman, disciple, apostle.   | St. Peter responds to Jesus' words in a supernatural way and, despite his inner instability and rebelliousness, thanks to Jesus' words, he becomes a leader in the future. <sup>15</sup>   |

Source: own elaboration.

By analyzing the key conclusions contained in the literature review, we can now proceed to discuss the results of our research and start a deeper scholarly discussion on this topic. The literature review formed the foundation of the desk research method

10 S. Frunza, *Ethical leadership, religion and personal development in the context of global crisis*, "Journal for the Study of Religions and Ideologies" 16 (46), 2021, p. 3–16.

11 K. Leahy, *A study of Peter as a model for servant leadership*, "Inner Resources for Leaders" 2 (4), 2021, p. 1–10.

12 J. Maasen, *Peter the Leader: How an Imperfect Man Became the Leader of the Church*, Charisma Media, Lake Mary, Florida 2009.

13 C. Caldwell, M. McConkie, B. Licona, *Simon Peter and transformative leadership: Leadership insights for today's leaders*, "Journal of Management and Strategy" 5 (1), 2014, p. 18. <https://doi.org/10.5430/jms.v5n1p18>.

14 H.J. Hornik, M.C. Parsons, *The Acts of the Apostles through the Centuries*, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey 2020.

15 F.B. Meyer, *Peter: Fisherman, disciple, apostle*, Emerald Books, Washington 2002.

used in the study, providing context and relevant information that helped us to better understand the research area. When discussing the research results, we can now carefully analyze the collected data. The scientific discussion will allow us to look at the results in the context of the theological discipline and, at the same time, consider possible further directions for research.

## Results and discussion

### Theology of St. Peter heri et hodie

The Letters of Saint Peter, found within the pages of the New Testament, are not merely historical documents, but also a rich source of theology and teachings imparted by this apostle. Saint Peter's message, which played, according to Saint Cyprian, a pivotal role in shaping the early Church,<sup>16</sup> continues to exert significant influence in contemporary times. Within these two letters of Saint Peter, we encounter not only religious doctrines, but also universal values and messages that remain relevant and inspiring in the present era. The teachings of Saint Peter the Apostle, encompassing faith, mercy, humility, unity, and community, still hold great significance, fostering spiritual equilibrium and contributing to the construction of a better world. Despite the passage of time and cultures, this message resonates with hearts and minds, constituting an integral component of our spiritual and moral heritage.

While these are theological sciences – or perhaps precisely because they are theological sciences – they contain values and messages that remain pertinent in today's society and individual lives. Saint Peter's teachings often encompass moral and ethical principles that advocate charity, compassion, and honesty. Peter prohibited the sale of offices and gifts freely received from God (Acts 8:14–24), promoted love for one's neighbor, and encouraged mercy toward others (1 Peter 3:8). These values retain their relevance in the contemporary world, shaping people's attitudes and behaviors toward one another. The principles of honesty and ethics in public affairs remain valid. The prohibition against the sale of offices reminds us that integrity and ethics should form the bedrock of public activities and politics. In an era where corruption and abuse of power persist, Saint Peter's message serves as a reminder of the imperative to combat such phenomena and strive for transparency, ethical governance, and the functioning of social and economic life. This prohibition has the potential to shape societal attitudes, inspiring actions that serve the common good and the interests of the community.

---

<sup>16</sup> Saint Cyprian, *On the Unity of the Church*, <https://carm.org/ecf-quotes-by-topic/early-church-fathers-quotes-on-peter-as-the-rock> (01.09.2023).

This message can motivate individuals to adopt a more engaged and responsible approach to public affairs. Saint Peter's teaching against the sale of offices and gifts from God reminds us of the importance of integrity, ethics, and selflessness in our actions – both in the realm of politics and in everyday life. This message holds great significance in the context of the fight against corruption, social injustice, and the preservation of spiritual values. The modern world stands to gain significantly by drawing inspiration from these teachings to create a more just and ethical society.

Peter the Apostle was one of the principal disciples of Jesus and possessed strong faith and hope (Matthew 16:13–20). In today's world, confronted with various challenges and difficulties, these teachings can serve as a wellspring of inspiration for individuals to nurture their faith and hope. Furthermore, Saint Peter was characterized by perseverance and the ability to overcome challenges. His story is marked by trials and tribulations, from the moment of walking on water to his denial of Jesus (Matthew 14:28–33; Mark 14:29–31). Nevertheless, his perseverance, resilience, and willingness to acknowledge his mistakes (Luke 22:54–62) are sources of inspiration and can motivate people in their pursuit of goals and resilience in the face of adversity. Love and concern for others held significant importance in Peter's theology. Peter the Apostle emphasized love and care for fellow human beings (1 Peter 2:1–2). These teachings remain relevant in the context of fostering positive social relationships and advancing the common good (1 Peter 2:13–18). Peter the Apostle encourages people to live by specific values that can lead to the creation of harmonious and supportive societies. In today's world, which often grapples with conflict, social injustices, and tensions among people of diverse beliefs, Saint Peter's message advocates a more compassionate approach. It champions values such as empathy, mercy, and humility as pathways to constructing a better and more cohesive community. This message can inspire both believers and those striving to build a more compassionate and understanding society.

Saint Peter the Apostle recognized the value of community and was an integral part of a Christian community founded on cooperation, prayer, and mutual support (1 Peter 2:8–9). The theology of Saint Peter, emphasizing the establishment of a community grounded in love and mercy, possesses an enduring and universal character that remains significant and inspiring in today's world. Saint Peter underscored the significance of love and care for others. His teachings on brotherly love and mercy promote empathy and understanding others' needs. In times when empathy can be scarce, these teachings can aid in nurturing more supportive interpersonal relationships. The teachings of Saint Peter inspire us to act for the common good and the welfare of others. This message encourages individuals to engage in volunteering, charitable work, and social activities, contributing to societal development and providing support to those in need. Saint Peter's theological teachings about love for God contribute to the establishment of interpersonal bonds, the promotion of social and spiritual values, and inspire people to work for the greater

good. The value of community remains paramount in today's world, and these teachings can serve as a wellspring of inspiration for fostering strong communities.

Another crucial facet of Saint Peter's teachings is self-awareness, recognizing one's limitations and weaknesses, to transform them, with the support of Jesus, into strengths. Saint Peter's teachings underscore the importance of self-awareness and introspection regarding one's actions and beliefs. Saint Peter, one of Jesus' principal disciples, possessed many qualities of a strong leader. However, his journey toward genuine strength and wisdom was marked by a process of learning and humility. Initially, Peter exhibited self-assuredness and faith in his own capabilities. An example of this is his belief that he could walk on water, which, unfortunately, resulted in failure when he began to doubt whether Jesus could support him. This experience served as a lesson, highlighting his human frailty. Following these experiences, Peter initiated a transformation in his perspective. He came to understand that authentic strength and wisdom emanate from God and Jesus. He began to place greater trust in Jesus than in himself. This new approach, grounded in humility and faith in Jesus, became a pivotal element in Peter's transformation. It elucidated that strength doesn't derive from self-assuredness but from humility and faith in God. However, this transformation was not yet complete. The scene of his denial of Jesus illustrated that he had once again relied solely on his own strength. It was only when he finally understood his inherent weakness, leading to profound remorse (Luke 22:54–62), that a comprehensive transformation occurred within him. Subsequent to these experiences and having received authority from the resurrected Jesus (John 21:15–19), Peter emerged as one of the principal leaders of the early Church. Nevertheless, this leadership was grounded in service and love for others. The emphasis on the value of service and care for others became the bedrock of his endeavors. Saint Peter, despite his initial self-assuredness, grappled with his human limitations and weaknesses. This journey of self-discovery taught him that genuine strength stems from God, faith, and humility. This message remains relevant in today's world and can serve as a source of inspiration for many individuals facing their own trials and challenges. Saint Peter's story serves as an example of personal evolution, in which learning from one's experiences leads to greater wisdom and humility. This message can assist people in today's society in understanding that strength doesn't lie in self-assuredness, but in faith, humility, and trust in Jesus and spiritual values. This approach continues to hold significance in contemporary society, where there are high expectations for personal development and critical thinking. The teachings and theology of Saint Peter encompass universal moral, ethical, and spiritual values that can be applied in today's world. While primarily associated with the Christian faith, their messages and values can still inspire and shape the attitudes and behaviors of individuals across diverse cultures and religions. A summary of the most salient aspects of Saint Peter's theology – from both *heri and hodie* perspectives – is presented in Table 2.

Table 2. Theology of *heri et hodie* in the teaching of St. Peter

| Main idea   | Theology heri   | Theology hodie   |
|---|---|--|
| The source of morality and ethics                 | Over the centuries, theology built on the teachings of St. Peter was the foundation for morality and ethics in many societies. Religious teachings and theological beliefs influenced the formation of social and ethical norms.  | In many societies, theology has become the subject of criticism, and the phenomenon of secularization has led to a reduction in its role in public life. People increasingly express doubts about religious teachings and doctrines, although there are still many groups for which theology is the basis of life. |
| Communication with transcendence                  | Theology was often the main way people communicated with the divine and the transcendental dimension. Religion and theological teachings offered answers to questions about the existence of God, the meaning of life, and life after death.  | Despite the decline in religiosity, spirituality remains an important element of many people's lives. Some people continue to seek answers to questions about the meaning of life and transcendence, often drawing on various religious and spiritual traditions.  |
| Community organization and intercultural dialogue | Theology played an important role in the organization of religious societies and institutions. It influenced church hierarchy and structures and had a profound impact on shaping life in secular communities.  | In today's world, theology, based on the teachings of St. Peter, plays an important role in inter-religious and intercultural dialogue. The search for common understanding and values is becoming increasingly important in the context of intercultural coexistence.   |
| The Messiahship of Jesus                          | Saint Peter preached and believed in Jesus Christ as the Messiah, which is one of the foundations of Christian theology. The Messiah, announced in the Old Testament, was to come to save people and bring them salvation. Peter's teaching reveals a deep faith in the mission and role of Jesus as the Messiah. | Contemporary theology varies in its interpretations of the Messiah, depending on the specific theological trend. Liberation theology focuses on the Messiah as the liberator from oppression and social injustice, while ecumenical theology may focus on the unity and reconciliation brought by the Messiah.     |

Source: own elaboration.

From the analysis of St. Peter's theology, several key implications emerge that hold relevance in today's world. First and foremost, faith serves as the cornerstone. The Church, science, and faith collectively form the foundation upon which human existence is built, imbuing it with meaning, purpose, and profound value.<sup>17</sup> Saint Peter's unwavering belief in Jesus Christ as the Son of God and the Messiah served as a source of strength and guidance in his daily life. Additionally, the theology of Saint Peter places significant emphasis on humility as a Christian virtue (1Peter 3:8). Peter's acknowledgment of his own limitations and weaknesses led him to place greater trust in God and Jesus.

<sup>17</sup> K. Ward, *God, faith and the new millennium: Christian belief in an age of science*, Oneworld Publication, London 2014.

In a contemporary world that often extols self-confidence and selfishness, the message of humility as a moral value remains relevant and can facilitate the cultivation of healthier interpersonal relationships. Peter's own experience of falling and subsequent redemption reminds us that everyone is susceptible to error, but also possesses the opportunity for transformation and forgiveness. In today's world, rife with conflicts and injustices, the message of forgiveness and the possibility of conversion assume significance in the endeavor to foster peace and reconciliation.

In his teachings, Saint Peter encouraged people to establish a community grounded in love and compassion (1 Peter 3:8–12). His teachings underscore the significance of solidarity and concern for others. In a contemporary society, often marked by division and self-centeredness, the message of love and care for others can serve as an inspiration to forge a more supportive and unified society. His teachings were focused on the construction of a community rooted in love, cooperation, and devotion to God. This approach was not only pivotal in the realm of morality, but also instrumental in the development of social theology, becoming an integral component of Christian theology.

Numerous theologians and researchers focus on the figure of Saint Peter as a principal disciple of Jesus Christ and one of the key architects of the foundational principles of Christian theology.<sup>18</sup> Saint Peter's role as an instructor and leader in the evolution of early Christian theology, based on the teachings and messages of Jesus Christ, holds paramount significance. His intimate relationship with Jesus not only served as a spiritual mentorship, but also as a source of teachings and messages that laid the groundwork for the development of Christian theology. Peter bore witness to many pivotal events in Jesus' life, including the Transfiguration on Mount Tabor (Mark 9:2–10) and the Last Supper (John 13–17), which enriched his comprehension of the Master's teachings and messages.

Throughout his lifetime, Saint Peter encountered numerous challenges and conflicts. His denial of Jesus during His arrest, and his involvement in disputes within the early Christian community, constituted significant moments demanding profound contemplation and theological interpretation (Gal 2:12; Luke 22:54–62). Peter should thus be viewed as a reconciling figure, influencing the perceptions of Christianity, not only due to his role as the leading disciple of Jesus, but also owing to his vulnerabilities and strengths, revealing a relatable character accessible to all Christians.<sup>19</sup> This underscores that theology is not merely a static doctrine, but a dynamic discipline necessitating responses to evolving situations and challenges.

---

18 M. Hengel, *Saint Peter: The Underestimated Apostle*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge 2010.

19 P. Perkins, *Peter: Apostle for the Whole Church*, T&T Clark, London 2000, <http://digital.casalini.it/9780567628664> (01.06.2024).

Saint Peter's legacy as a teacher and leader in the development of Christian theology holds enormous importance for contemporary theologians and Christians alike. His role as the guardian of the Church and a proponent of Jesus' teachings contributed to the formation of the moral and ethical underpinnings of Christianity, which continue to underpin modern theology.

### The significance of theology

Theology, for centuries, has played a significant role as a source of moral and ethical norms in shaping human behavior.<sup>20</sup> As societies evolve, new ethical and moral challenges arise, such as cloning, euthanasia, or changing customs. Theology provides the context and values that help us understand which decisions and attitudes are morally appropriate in today's ever-changing world. Theology – understood as the science of God and spiritual aspects of reality – has played a crucial role in shaping human morality and ethics throughout history. Values and norms derived from theological doctrines have formed the basis for ethical concepts that have influenced the development of societies over the centuries. Modern societies face new ethical dilemmas, and, in the face of these challenges, theology helps us understand which decisions and attitudes are morally appropriate. In this context, theology can assist in considering whether proposed new solutions align with the divine order. For many individuals, theology serves as a source of moral inspiration, helping them make difficult decisions in everyday life. However, theology not only provides ready-made answers, but also encourages introspection and discussions about morality.

In the contemporary world, where travel and migration are integral aspects of many people's lives, we observe an increasingly intense interplay of cultures and different traditions. In cities and regions with high levels of immigration, and due to globalization, the presence of various cultures and languages is common. This creates cultural richness, but also challenges related to communication and social integration. Theology, as a scientific discipline dealing with the study of God, faith, and spirituality, plays a significant role in understanding the behaviors and beliefs of people from different cultures. The modern world is more globalized than ever before. We interact with people of diverse beliefs and cultures daily. Theology plays a crucial role in intercultural dialogue, helping us comprehend the differences and similarities in our religious beliefs. Building bridges between various religions and worldviews is essential for promoting peace and mutual understanding.<sup>21</sup> Through the analysis of religious contexts,

---

20 H. De Cruz, J. De Smedt, *A natural history of natural theology: The cognitive science of theology and philosophy of religion*, MIT Press, Massachusetts 2014.

21 A. Shorter, *Toward a theology of inculturation*, Wipf and Stock Publishers, 2006.

beliefs, and value systems, theology enables a deeper understanding of the motivations and actions of individuals and communities from different parts of the world. Theological research supports the development of intercultural dialogue, fostering tolerance, respect, and cooperation among different cultures, which is crucial in today's global society.

The value of spirituality in a materialistic world is of great importance. As the world becomes increasingly dominated by science and technology, theology plays a particularly significant role in reminding us of the value of the spirit and spiritual aspects of life.<sup>22</sup> In an era where numbers and facts dominate our understanding of reality, theology opens the doors to more subtle, non-material areas of our existence. Technological progress brings many benefits, but can also lead to the neglect of the spiritual dimension in people's lives. This makes the need to understand and experience God even more urgent. Technological advancements also bring new ethical challenges, such as issues of privacy, artificial intelligence, and bioethics. Theology can provide valuable ethical and moral guidance that supports the development of the right approach to these issues. Spirituality and theology can address these questions, helping individuals find meaning and value in their lives. In a world filled with technological solutions and daily activities, people often begin to reflect on the meaningfulness of their lives.

Science and technology provide us with tools to study and control the material world. They offer precise measurements, empirical evidence, and technical solutions to many of our problems. However, theology emphasizes that not everything valuable can be subjected to scientific analysis. There are issues that lie beyond the scope of measurements and experiments, yet they hold immense significance for our emotional and spiritual well-being. Theology helps us understand that not everything that matters is visible or measurable. Our beliefs, moral values, love, hope, and the meaning of life often exist beyond the reach of technological tools. These are internal experiences that cannot be reduced to mathematical equations or described by computer code.<sup>23</sup> It is important to remember that theology does not compete with science or technology. It is a complementary field that enhances our understanding of reality. Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to contemplation.<sup>24</sup> Theology helps us make sense of our experiences, question the purposes of life, and appreciate the spiritual richness that arises from contemplation, prayer, and spiritual development.

---

22 J.C. Polkinghorne, *One world: The interaction of science and theology*, Templeton Foundation Press, West Conshohocke, Pennsylvania 2009.

23 A. Zadroga, *The social dimension of christian love in the encyclicals Dilexit nos, Deus caritas est and Caritas in veritate*, "Annals of Theology/Roczniki Teologiczne" 71 (4), 2024.

24 John Paul II, *Encyclical letter, Fides et ratio, of the supreme pontiff John Paul II: To the bishops of the Catholic Church on the relationship between faith and reason*, Vatican 1998.

Ultimately, theology reminds us that our existence is more complex than just a collection of facts and data. There is a mystery surrounding our existence, and theology encourages us to reflect more deeply on it.<sup>25</sup> It provides us with a space for contemplating values that go beyond materialism and consumerism, potentially leading to a greater sense of fulfilment and harmony in our lives. For many people, theology serves as a source of moral inspiration that leads to a more satisfying and fulfilling life, helping us find a balance between the material world and the spiritual realm.

Theology offers answers to many existential questions we encounter in life, such as the meaning of existence, the origin of the universe, and the nature of good and evil. The contemporary world often presents challenges. Spirituality and theology can answer these questions, helping individuals find meaning and value in their lives. In a world full of technological solutions and everyday activities, people often start to wonder about the meaning of their lives. Theology and the teachings of Saint Peter can be used in the modern world, full of technology and technology, where spiritual values also play a significant role and are important also for the younger generation as well.

Modern society, dominated by rapid technological and scientific development, often leads to the neglect of the spiritual dimension of life. The young generation, raised in the digital age, may especially feel the need to find deeper meaning and values beyond the materialistic world. Theology, as a discipline examining issues of faith, morality, and spirituality, offers tools for reflection on important existential questions. The teachings of Saint Peter, which emphasizes faith, humility, and community, can serve as inspiration to seek spiritual fulfilment in a complex technological world. Saint Peter, with his deep faith and commitment to building community, reminds us of the importance of interpersonal relationships and spiritual development. His teachings on humility, love, and compassion can help young people find a balance between material achievements and spiritual development. In a world where technology often replaces direct interpersonal contacts, the values promoted by St. Peter can be encouraged to create more empathetic and supportive relationships. Furthermore, theology can provide young people with the tools to think critically and reflect on the ethical challenges brought by technological progress. Issues related to privacy, artificial intelligence, and bioethics require deep understanding and moral assessment. The teachings of Saint Peter, with its emphasis on ethics and morality, can provide a solid basis for formulating responsible and ethical decisions in the face of new technological challenges. Spiritual and theological values, such as those promoted by Saint Peter, can also support the young generation in their search for the meaning of life and fulfilment. In a world that often

---

25 D. Ganc, *Navigating the Postmodern Landscape: Embracing Interdisciplinary Openness in Pastoral Theology*, "Verbum Vitae" 42 (1), 2024, p. 39–53.

places emphasis on material success, theology reminds us of deeper values that can lead to a lasting sense of happiness and harmony. Spirituality offers a space for introspection and contemplation, allowing individuals to explore their inner desires and aspirations. Theology and the teachings of Saint Peter have the potential to play a significant role in the lives of modern people, especially the young generation.<sup>26</sup> In a world full of technological solutions, spiritual values and reflection on life can provide the necessary balance and deep meaning, leading to a more fulfilled and balanced life.

## Conclusions

Saint Peter, as a close disciple of Jesus and a key figure in early Christian theology, played an instrumental role in shaping moral and ethical standards based on the Master's teachings. His deep faith, demonstrated by his unwavering belief in Jesus as the Messiah and the Son of God, served as a cornerstone for the nascent Christian community. Peter's leadership and teachings provided the early Christians with a solid foundation upon which contemporary theologians continue to build their reflections and interpretations of Christian doctrines.

The teachings of Saint Peter are characterized by their emphasis on humility, faith, and communal living. For instance, his exhortation to "be like-minded, be sympathetic, love one another, be compassionate and humble" (1 Peter 3:8) underscores the importance of community and mutual support. These principles are not only relevant, but also crucial in today's materialistic world, where individualism and self-interest often prevail. For the young generation seeking guidance on how to live meaningfully without losing the essence of existence, Peter's theology offers a path centered on spiritual values and moral integrity.

Peter's role in the early Church was pivotal. He was one of the first disciples called by Jesus, and his leadership was evident after Jesus' resurrection – particularly during the Pentecost, when he delivered a powerful sermon that led to the conversion of thousands (Acts 2:14–41). His contributions, referred to as *heri*, to the development of the Christian community laid the groundwork for the spread of Christianity and the establishment of the Church's moral and ethical framework.

The legacy of Saint Peter remains a source of inspiration for those who wish to explore the theological aspects of faith and morals. His teachings about God as a loving Father and Jesus as the Messiah continue to resonate, offering profound insights into the nature of the divine and the relationship between God and humanity. Peter's life,

---

<sup>26</sup> P.F. Borowski, *St. Peter, Church and Religion as a Role Model for Modern Entrepreneurs*, "The Person and the Challenges" 14 (1), 2024, p. 273–294.

marked by moments of doubt and redemption, provides a relatable and encouraging narrative for modern believers, referred to as *hodie*, emphasizing that personal failures can be transformed into strengths through faith and divine grace.

Research results clearly confirm that the theology of St. Peter is still present in the modern world and has the potential to strengthen faith and build a more humane society that promotes cooperation and love. His insistence on the centrality of love and forgiveness, as well as his call for ethical behavior rooted in the teachings of Jesus, offer timeless principles that can guide individuals and communities toward greater harmony and understanding.

Saint Peter, who is mentioned over 150 times in the Bible, remains a source of spiritual support and inspiration for Christians today. His role in the early Church and his contributions to Christian identity are undeniable. Peter's experiences – from his initial calling to his leadership in the early Christian community – reflect a journey of faith that continues to inspire and instruct. His legacy is a valuable contribution to the theological heritage of humanity, providing a rich source of wisdom and guidance for addressing contemporary ethical and spiritual challenges.

The theology of Saint Peter, rooted in the teachings of Jesus and characterized by its emphasis on faith, humility, and communal living, offers a timeless foundation for contemporary reflections on Christian doctrine. For today's young generation and beyond, Peter's legacy provides essential insights into living a spiritually fulfilling life in a materialized world. His enduring influence underscores the relevance of his teachings in promoting a more humane and compassionate society.

## Bibliography

- Antiqua et Nova, *Note on the relationship between artificial intelligence and human intelligence*, Dicastery for the Doctrine of the Faith, Dicastery for Culture and Education, Vatican 2025, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddd\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddd_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html) (01.06.2025).
- Bonnet C.M., *Jesus as a loving leader*, [in:] *Biblical organizational leadership. Christian faith perspectives in leadership and business*, ed. J.D. Henson, Palgrave Macmillan, Cham 2021, <https://doi.org/10.1007/978-3-030-69929-1>.
- Borowski P.F., *St. Peter, Church and religion as a role model for modern entrepreneurs*, "The Person and the Challenges" 14 (1), p. 273–294.
- Caldwell C., McConkie M., Licona B., *Simon Peter and transformative leadership: leadership insights for today's leaders*, "Journal of Management and Strategy" 5 (1), 2014, p. 18, <https://doi.org/10.5430/jms.v5n1p18>.
- De Cruz H., De Smedt J., *A natural history of natural theology: The cognitive science of theology and philosophy of religion*, MIT Press, Massachusetts 2014.
- Faber S., *Love is just damn good business: Do what you love in the service of people who love what you do*, McGraw-Hill Education, New York 2019.

- Frunza S., *Ethical leadership, religion and personal development in the context of global crisis*, "Journal for the Study of Religions and Ideologies" 16 (46), 2021, p. 3–16.
- Ganc D., (2024). *Navigating the postmodern landscape: Embracing interdisciplinary openness in pastoral theology*, "Verbum Vitae" 42 (1), 2024, p. 39–53.
- Hengel M., *Saint Peter: The underestimated apostle*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Cambridge 2010.
- Hornik H.J., Parsons, M.C., *The acts of the apostles through the centuries*, John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey 2020.
- John Paul II, *Encyclical letter, Fides et ratio, of the supreme pontiff John Paul II: To the bishops of the Catholic Church on the relationship between faith and reason*, Vatican 1998.
- Leahy K., *A study of Peter as a model for servant leadership*, "Inner Resources for Leaders" 2 (4), 2010, p. 1–10.
- Maasen J., *Peter the Leader: How an imperfect man became the leader of the Church*, Charisma Media, Lake Mary, Florida 2009.
- Meyer F.B., *Peter: Fisherman, disciple, apostle*, Emerald Books, Washington 2002.
- Osborne K.B., *Christian sacraments in a postmodern world: A theology for the third millennium*, Paulist Press, Mahwah, New Jersey 1999.
- Perkins P., *Peter: Apostle for the whole Church*, T&T Clark, London 2000. <http://digital.casalini.it/9780567628664> (01.06.2025).
- Polkinghorne J.C., *One world: The interaction of science and theology*, Templeton Foundation Press, West Conshohocke, Pennsylvania 2009.
- Saint Clement, *Epistle Saint Clement to James*, <https://www.biblestudytools.com/history/early-church-fathers/ante-nicene/vol-8-third-fourth-centuries/pseudo-clementine-literature/epistle-of-clement-to-james.html> (01.05.2025).
- Saint Clemet, *A Homily of Clement of Alexandria: Who is the rich man that is saved?*, [http://www.poverystudies.org/TeachingPages/EDS\\_PDFs4WEB/Clement-of-Alexandria-QDS-1901-complete.pdf](http://www.poverystudies.org/TeachingPages/EDS_PDFs4WEB/Clement-of-Alexandria-QDS-1901-complete.pdf) (01.05.2024).
- Saint Cyprian, *On the unity of the Church*, <https://carm.org/ecf-quotes-by-topic/early-church-fathers-quotes-on-peter-as-the-rock> (01.05.2023).
- Saint Ireneus, *Against heresis*, <https://www.newadvent.org/fathers/0103303.htm> [accessed: 01.05.2024].
- Shorter A., *Toward a theology of inculturation*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2006.
- Tertullian, Scorpiace. *Antidote for the scorpion's sting*, <https://www.ewtn.com/catholicism/library/scorpiace-antidote-for-the-scorpions-sting-11372> (01.05.2024).
- Ward K., *God, faith and the new millennium: Christian belief in an age of science*, Simon and Schuster, Newworld Publication, London 2014.
- Zadroga A., *The social dimension of christian love in the encyclicals Dilexit nos, Deus caritas est and Caritas in veritate*, "Annals of Theology/Roczniki Teologiczne" 71 (4), 2024.

#### CYTOWANIE

P.F. Borowski, *The relevance of St. Peter the Apostle's Theology in the modern world*, *Studia Paradayskie* 35 (2025), s. 81–97, DOI: 10.18276/sp.2025.35-05.



## Dariusz Mazurkiewicz

Uniwersytet Szczeciński  
dariusz.mazurkiewicz@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-3779-5025

# Prawoadministracyjne implikacje wystąpienia z Kościoła katolickiego

### STRESZCZENIE

Wystąpienie z Kościoła katolickiego, zarówno formalne, jak i faktyczne, rodzi implikacje prawnokanoniczne polegające na zaciągnięciu ekskomuniki *latae sententiae*, która zawiesza ochrzczonego w przysługujących mu uprawnieniach. Niektóre osoby fizyczne chcą, by akt odstępstwa miał skutki także na forum państwowym. Domagają się zwłaszcza zobowiązania kościelnej osoby prawnej do sprostowania danych odstępcy w księdze chrztów, zakazu przetwarzania danych osobowych odstępcy oraz respektowania skuteczności złożenia oświadczenia w inny sposób niż wskazany w prawie kanonicznym. Wobec odmowy spełnienia żądań przez podmioty kościelne były one kierowane do sądów administracyjnych. Zgodna linia orzecznictwa Naczelnego Sądu Administracyjnego potwierdza, że organy państwowe odpowiedzialne za ochronę danych osobowych nie są władne w dokonywaniu oceny skuteczności aktu odstępstwa z Kościoła katolickiego oraz nie mogą wydawać decyzji administracyjnych nakazujących dokonania wpisów w księgach chrztu prowadzonych przez kościelne osoby prawne. Jest ona oparta na zasadzie autonomii i niezależności państwa i Kościoła katolickiego, która jest zawarta w prawie Rzeczypospolitej Polskiej oraz w powszechnym i partykularnym prawodawstwie kościelnym.

### SŁOWA KLUCZOWE

prawo kanoniczne, prawo administracyjne, formalne wystąpienie z Kościoła katolickiego, ochrona danych osobowych

## Legal and Administrative Implications of Defection from the Catholic Church

### ABSTRACT

Defection from the Catholic Church – whether formal or factual – entails consequences under canon law, specifically the incurrance of a *latae sententiae* excommunication, which suspends the baptized person from the rights granted to them by the Church. Some individuals seek for this act of defection to produce effects also in the state legal order. In particular, they demand that ecclesiastical legal persons be obliged to correct the defector's personal data in the baptismal register, to cease processing their personal data,

and to recognize the effectiveness of a declaration of defection submitted in a form other than that prescribed by canon law. Due to the refusal of ecclesiastical entities to comply with such requests, these matters have been brought before administrative courts. The consistent jurisprudence of the Supreme Administrative Court confirms that state authorities responsible for personal data protection are not competent to assess the validity of an act of defection from the Catholic Church and may not issue administrative decisions ordering entries to be made in baptismal registers maintained by ecclesiastical legal persons. This position is based on the principle of autonomy and independence of the State and the Catholic Church, as enshrined both in the legal system of the Republic of Poland and in universal and particular canon law.

#### KEYWORDS

canon law, administrative law, formal defection from the Catholic Church, personal data protection

## Wprowadzenie

Obecne w polskim społeczeństwie procesy sekularyzacyjne<sup>1</sup> w swoim wymiarze zewnętrznym przejawiają się nie tylko w odchodzeniu wiernych od praktyk religijnych, kontestowaniu nauczania Kościoła czy krytykowaniu postaw części duchowieństwa, ale również w decyzjach zmieniających status kanoniczny osób. O ile wcześniej porzucanie wiary odbywało się przede wszystkim w postaci ustnych deklaracji i faktycznego porzucenia przynależności do Kościoła instytucjonalnego, o tyle obecnie niektórzy wierni korzystają z przepisów wydanych przez Konferencję Episkopatu Polski, które formalizują akt porzucenia wspólnoty Kościoła. Na wstępie ważne jest zatem rozróżnienie pomiędzy faktycznym a formalnym aktem wystąpienia z Kościoła. Faktyczny akt odstąpienia może mieć postać apostazji, czyli zgodnie z kan. 751 KPK<sup>2</sup> całkowitego porzucenia wiary chrześcijańskiej, co może dokonać się poprzez wstąpienie do wspólnoty religijnej niechrześcijańskiej lub pozostawanie poza jakąkolwiek wspólnotą religijną, albo schizmy, która polega na odmowie uznawania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub utrzymywania wspólnoty z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo (kan. 751 KPK). Jednak nie każda apostazja czy schizma stanowi jednocześnie formalny akt wystąpienia z Kościoła, ten bowiem może się dokonać jedynie po spełnieniu wymagań formalnoprawnych. Co prawda obydwie rodzaje skutki kanoniczne, ale zastosowanie się do zasad formalnych jest potwierdzeniem skuteczności aktu wystąpienia, a ta stanowi

- 
- 1 Zob. A. Ochman, *Sekularyzacja i przemiany religijności w Polsce po 1989 roku w świetle badań społecznych*, [w:] *Wiara i niewiara w Kościół. Wyzwania kryzysu i poszukiwanie dróg jego przezwyciężenia*, red. K. Glombik, Opole 2023; T. Adamczyk, P. Mąkosa, *Przemiany religijności w społeczeństwie polskim*, „*Verbum Vitae*” 42 (2024) 1, s. 1–15.
  - 2 *Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „*Acta Apostolicae Sedis*” 75 (1983), pars II, 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).

dla niektórych wiernych opuszczających Kościoł katolicki istotny element podejmowanych czynności.

Zarówno rzeczywiste, jak i formalne wystąpienie z Kościoła rodzi w przypadku niektórych osób żądanie przeniesienia skutków kanonicznych na grunt prawa polskiego poprzez prawnoadministracyjne potwierdzenie tej czynności. Artykuł ma służyć odpowiedzi na pytanie, czy takie żądania są skuteczne na forum prawnoadministracyjnym. W tym celu przedstawiono kanoniczne akty prawne dotyczące formalnego wystąpienia z Kościoła, wskazano podstawy prawne żądań przeniesienia skutków kanonicznych na porządek prawnoadministracyjny oraz zarysowano judykaturę polskich sądów administracyjnych.

### Wystąpienie formalne w prawie kanonicznym

Analizując przepisy dotyczące apostazji, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na list okólny Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 13 marca 2006 roku<sup>3</sup>, przesłany do konferencji episkopatów. Zwrócono w nim uwagę na elementy konieczne do ważnego podjęcia aktu formalnego wystąpienia z Kościoła. Należą do nich: wewnętrzna decyzja o formalnym wystąpieniu z Kościoła, uzewnętrznienie tej decyzji oraz przyjęcie tego aktu przez kompetentną władzę kościelną. Wydaje się, że te elementy oddają zarówno wolę człowieka, jak i jej uzewnętrznienie oraz odebranie tego oświadczenia przez kompetentny organ<sup>4</sup>.

W odpowiedzi na okólnik Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych Konferencja Episkopatu Polski 27 września 2008 roku wydała *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*<sup>5</sup>. Dokument ten miał charakter instrukcji, a więc aktu wykonawczego do ustawy. W jego myśl, skutecznego kanonicznie aktu odstępstwa mogła dokonać tylko osoba pełnoletnia, zdolna do czynności prawnych, osobiście, w sposób świadomy i wolny, w formie pisemnej, w obecności proboszcza swego kanonicznego miejsca stałego lub tymczasowego zamieszkania i dwóch pełnoletnich świadków. Jednocześnie zalecano, by w miarę możliwości przynajmniej jednym ze świadków był ktoś z rodziców

---

3 Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *List Okólny* z dnia 13 marca 2006 r., „Miesięcznik Pasterski Płocki”, 91 (2006), s. 242–244.

4 Ta ostatnia przesłanka, konieczna do zaistnienia *actus formalis defectionis ab Ecclesia*, stała się przedmiotem sporu pomiędzy Stolicą Apostolską a Konferencją Episkopatu Niemiec w kontekście podatku kościelnego i deklarowania przez dotychczasowych katolików bezwyznaniowości wobec przedstawiciela władzy państwowej, co dla Kościoła w Republice Federalnej Niemiec stanowiło właściwą formę wystąpienia ze wspólnoty Kościoła. Zob. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (23.05.1949), art. 140 inkorporujący postanowienia art. 137 ust. 6 Konstytucji weimarskiej z 1919 r.; M. Kosek, *Czy możliwa jest recepcja niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce?*, „Forum Kanoniczne” 7 (2006), s. 49–62.

5 „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 89–91.

lub chrzestnych odstępcy (n. 5). Dodatkowo akt ten miał być złożony osobiście i zawierać wyraźną wolę opuszczenia Kościoła, a także dane personalne odstępcy i świadków, motywację, dokładne dane dotyczące daty i parafii chrztu, z załączeniem świadectwa chrztu oraz informacją o dobrowolności aktu i świadomości kanonicznych konsekwencji wynikających z jego złożenia (n. 6). Wyraźnie przy tym zaznaczono, że skutków kanonicznych nie wywołuje oświadczenie złożone przed urzędnikiem cywilnym lub przesłane drogą pocztową czy elektroniczną (n. 7).

Po przeprowadzonej rozmowie duszpasterskiej, w trakcie której proboszcz próbował odwieść składającego dokumenty, oraz po zbadaniu dokumentów tożsamości odstępcy i świadków, a także zweryfikowaniu, czy oświadczenie zawiera wszystkie konieczne dane, potwierdzał on dokument swoim podpisem i pieczęcią parafialną, umieszczając datę, a następnie uwierzytelnioną kopię tego dokumentu przysyłał do kurii swojej diecezji. Kuria diecezjalna, jeśli nie stwierdziła nowych okoliczności, polecała proboszczowi parafii chrztu odstępcy dokonanie stosownego wpisu do parafialnej księgi ochrzczonych. Prawodawca partykularny stwierdzał również, że nie jest możliwe wykreślenie informacji o przyjętym sakramencie z księgi chrztu (n. 11).

Akt ten był wielokrotnie krytykowany za zbyt ni formalizm, zwłaszcza w postaci konieczności angażowania świadków i wymagań dotyczących podania motywacji dokonania aktu apostazji. W stosowaniu przepisów kanonicznych pojawił się jednak jeszcze inny problem. W 2009 roku papież Benedykt XVI wydał *motu proprio Omnium in mentem*<sup>6</sup>, w którym dokonał nowelizacji niektórych przepisów kodeksowych, w tym kan. 1086 § 1, kan. 1117 i kan. 1124, z których usunął sformułowanie *actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica*. Tym samym pojęcie to zostało usunięte z KPK. W związku z tym należy zauważyć, że instrukcja jako akt wydany do ustawy ustała wraz z nowelizacją KPK i *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła* przestały obowiązywać (zob. kan. 34 § 3 KPK). Jednak od momentu wydania *Zasad* przez Konferencję Episkopatu Polski niektórzy biskupi diecezjalni promulgowali je jako ustawę partykularną i tym samym niektóre diecezje w Polsce posiadały procedurę formalnego wystąpienia z Kościoła, inne zaś nie, przy czym nawet te ostatnie stosowały *Zasady* mimo utraty przez nie mocy prawnej.

W celu uporządkowania tej materii Konferencja Episkopatu Polski wydała 7 października 2015 roku dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła. Dekret ten po *recognitio* Stolicy Apostolskiej wszedł w życie 19 lutego 2016 roku<sup>7</sup>. Aktualne przepisy nie różnią się w znaczący sposób od *Zasad* z 2008 roku<sup>8</sup>. Nie analizując

6 Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Omnium in mentem” na temat zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 31 (2010) 5, s. 13–14.

7 Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła* (7.10.2015), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015), s. 101–104.

8 Zauważalna zmiana dotyczy braku obecności świadków przy dokonywaniu aktu wystąpienia z Kościoła.

całego dekretu ogólnego, co wykraczałoby poza cele artykułu, należy zwrócić uwagę na te przepisy, które mogą stanowić podstawę roszczeń na gruncie prawa państwowego. Przyjąwszy tę optykę, trzeba przede wszystkim zauważyć przesłanki mające wpływ na ważność aktu wystąpienia z Kościoła.

Kanoniczny prawodawca partykularny zalicza do nich przyjęcie oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła przez kompetentną władzę kościelną. Aby mogło być ono uznane za skuteczne, musi być wyrażone przez osobę pełnoletnią (kan. 98 § 1 i 2 KPK), zdolną do czynności prawnych, w sposób świadomy i wolny (kan. 124–126 KPK). Ponadto musi być złożone osobiście, w formie pisemnej, wobec proboszcza swego miejsca stałego lub tymczasowego zamieszkania (n. 1). Chodzi tu oczywiście o kanoniczne miejsce zamieszkania (kan. 102 KPK), a nie zameldowanie administracyjne<sup>9</sup>. Jednocześnie nie wywołuje skutków prawnych oświadczenie woli przesłane drogą pocztową, drogą elektroniczną oraz złożone przed urzędnikiem cywilnym (n. 6)<sup>10</sup>.

Oświadczenie woli musi zawierać dane personalne odstępcy, dane dotyczące daty i parafii chrztu, przy czym jeżeli chrzest miał miejsce w innej parafii niż parafia aktualnego stałego lub tymczasowego zamieszkania odstępcy, oświadczający powinien przedstawić pełne świadectwo chrztu. Oświadczenie powinno zawierać wolę i motywację zerwania wspólnoty z Kościołem katolickim z zaznaczeniem dobrowolności tego aktu oraz świadomości jego konsekwencji kanonicznych, co odstępcza poświadcza własnoręcznym podpisem (n. 2).

Jeżeli oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła spełnia wszystkie wymogi formalne, a proboszcz nabył pewność moralną co do wolnej decyzji odstępcy zerwania wspólnoty z Kościołem, zobowiązany jest do zachowania oryginału oświadczenia woli w archiwum parafii i przesłania jego kopii oraz kopii świadectwa chrztu odstępcy do kurii swojej diecezji (n. 4). Dokonanie formalnoprawnej weryfikacji oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła należy do ordynariusza miejsca, który po stwierdzeniu poprawności formalnej aktu powinien polecić proboszczowi parafii miejsca chrztu odstępcy dokonanie wpisu do księgi ochrzczonych (n. 7)<sup>11</sup>. Jako że prawodawca kościelny nie przewidział wystawiania zaświadczenia potwierdzającego fakt wystąpienia z Kościoła, akt chrztu wraz z przywołaną adnotacją jest świadectwem dokonania aktu odstępstwa.

Niezastosowanie się do przepisów formalnych skutkuje niezaimstnieniem przesłanek aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego. Nie znaczy to jednak, że nie rodzi skutków kanonicznych właściwych dla przestępstwa apostazji, o którym mowa w kan. 1364 KPK,

---

<sup>9</sup> Art. 25 ustawy z dnia 24.09.2010 r. o ewidencji ludności, t.j. Dz.U. z 2025 r. poz. 274.

<sup>10</sup> Dotyczy to oświadczeń złożonych przez obywateli polskich (aktualnych lub byłych) zamieszkujących teren Republiki Federalnej Niemiec, a ochrzczonych na terenie Polski, którzy tam złożyli takie oświadczenie wobec urzędnika państwowego.

<sup>11</sup> Treść wpisu jest następująca: „Dnia ... w Parafii ... w ... złożył(a) formalne oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego” (n. 10).

te bowiem będą miały miejsce, jeżeli odstępcą w widzialny sposób porzuci wspólnotę Kościoła katolickiego lub w przypadku schizmy przejdzie do wspólnoty kościelnej nieuznającej zwierzchnictwa Biskupa Rzymu, jednak do ich stwierdzenia na forum zewnętrznym konieczne będzie postępowanie sądowe lub karno-administracyjne i wydanie wyroku lub dekretu o zaciągnięciu kary kanonicznej.

### Akty prawa państwowego i wspólnotowego

Badając możliwość prawno-administracyjnych skutków aktu wystąpienia z Kościoła, należy przede wszystkim wskazać podstawy prawne do przenoszenia kanonicznych skutków odstępstwa na polski porządek prawny. Zdaniem osób chcących widzieć możliwość takiego przeniesienia trzeba odnieść się do aktów prawa państwowego i wspólnotowego.

Podstawowym aktem jest art. 25 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>12</sup>, w którym ustrojodawca stwierdził, że:

Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Przywołana zasada konstytucyjna reguluje relacje pomiędzy państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi. Zgodnie z nią także stosunki między państwem a Kościołem katolickim powinny być kształtowane na zasadach poszanowania autonomii tych podmiotów oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. Z tej zasady wynika, że sądy powszechne nie mają prawa ingerencji w wewnętrzne sprawy związków wyznaniowych, a zatem także w wewnętrzne działania prawne Kościoła katolickiego. Do takich należy też zaliczyć kwestie odnoszące się do przyjmowania albo wykluczania wiernych ze wspólnoty.

Zbieżny z zasadą konstytucyjną jest art. 1 Konkordatu, w którym układające się strony zapisały, że:

Rzeczpospolita Polska i Stolica Apostolska potwierdzają, że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego<sup>13</sup>.

---

12 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2.04.1997 r., Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

13 Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.

Zasadę tę należy rozpatrywać wraz z deklaracjami złożonymi przez strony we wprowadzeniu do umowy<sup>14</sup> oraz deklaracją rządu Rzeczypospolitej Polskiej z 15 kwietnia 1997 roku, w myśl której:

Zasada wyrażona w artykule 1, według której Państwo i Kościół są niezależne i autonomiczne, jest w istocie nadaniem wyrazu prawnego praktyce, jaka wytworzyła się w Polsce na przestrzeni ostatnich lat. Oznacza ona rezygnację z takiego pojmowania norm konstytucyjnych, które wyrażało stosunek antagonistyczny, na rzecz wykładni zakładającej współdziałanie dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego<sup>15</sup>.

Zasada autonomii i niezależności, o której mowa w art. 1, jest dodatkowo wzmocniona przez art. 27 i 28 Konkordatu. W myśl art. 27 sprawy wymagające nowych lub dodatkowych rozwiązań powinny być regulowane za pomocą umów pomiędzy układającymi się stronami albo uzgodnień pomiędzy rządem RP i Konferencją Episkopatu Polski, przy czym ta musi do nich zostać upoważniona przez Stolicę Apostolską. Z kolei art. 28 zobowiązuje strony do dyplomatycznego usuwania różnic interpretacyjnych, wyklucza to zatem jednostronność i arbitralność działań zarówno państwa, jak i Kościoła.

Zasada autonomii i niezależności państwa i Kościoła obecna jest także w ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej<sup>16</sup>. W kontekście treści artykułu należy zwrócić uwagę przede wszystkim na art. 2 ustawy, w którym prawodawca stwierdza, że:

Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami.

Przedstawione unormowania prowadzą zatem do wniosku, że państwo gwarantuje Kościołowi samodzielne tworzenie własnego prawa oraz posługiwanie się nim, jednak instytucje kościelne nie są wyłączone spod jurysdykcji organów państwowych<sup>17</sup>. Nie oznacza to, że organy te mogą oceniać zasadność i poprawność ustawodawstwa kościelnego,

---

14 „Stolica Apostolska i Rzeczpospolita Polska – dążąc do trwałego i harmonijnego uregulowania wzajemnych stosunków [...] kierując się wymienionymi wartościami oraz powszechnymi zasadami prawa międzynarodowego, łącznie z normami dotyczącymi poszanowania praw człowieka i podstawowych swobód oraz wyeliminowania wszelkich form nietolerancji i dyskryminacji z powodów religijnych”.

15 Oświadczenie Rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M.P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51.

16 Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz. U. z 2023 r. poz. 1966.

17 C. Janik, *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w swoim zakresie naczelną zasadą Konkordatu*, [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 79.

a jedynie że podmioty kościelne, tak samo jak inne osoby prawne, mogą być stronami postępowań przed sądami powszechnymi<sup>18</sup>.

Zagadnienie stanowiące temat artykułu należy rozpatrywać również w kontekście prawodawstwa dotyczącego ochrony danych osobowych. Już w 1995 roku Parlament Europejski oraz Rada Unii Europejskiej wydały dyrektywę o ochronie osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych<sup>19</sup>, natomiast ustawodawca polski promulgował w 1997 roku ustawę o ochronie danych osobowych<sup>20</sup>.

Zgodnie z dyrektywą:

1. Państwa Członkowskie zabraniają przetwarzania danych osobowych ujawniających pochodzenie rasowe lub etniczne, opinie polityczne, przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność do związków zawodowych, jak również przetwarzanie danych dotyczących zdrowia i życia seksualnego.
  2. Ustęp 1 nie ma zastosowania w przypadku gdy: [...]
- d) przetwarzanie danych jest dokonywane w ramach legalnej działalności wspartej odpowiednimi gwarancjami przez fundację, stowarzyszenie lub inną instytucję nienastawioną na osiągnięcie zysku, której cele mają charakter polityczny, filozoficzny, religijny lub związkowy, pod warunkiem że przetwarzanie danych odnosi się wyłącznie do członków tej instytucji lub osób mających z nią regularny kontakt w związku z jej celami oraz, że dane nie zostaną ujawnione osobie trzeciej bez zgody osób, których dane dotyczą.

Z brzmienia dyrektywy oraz art. 27 ustawy o ochronie danych z 1997 roku wynika zatem, że Kościoły i związki wyznaniowe mogły przetwarzać dane osobowe, gdy było to niezbędne do wykonania zadań statutowych, z zastrzeżeniem, że dotyczy to wyłącznie ich członków albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością oraz że zapewnione zostały pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych.

---

18 Zob. *Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło i in., Lublin 2008, s. 108–111.

19 Dyrektywa Parlamentu Europejskiego oraz Rady Unii Europejskiej nr 95/46 z 24 października 1995 r. o ochronie osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych oraz o swobodnym obiegu tych danych, Dz.U. UE. L. z 1995 r., 281.31.

20 T.j. Dz.U. z 2016 r. poz. 677. Ustawodawca odnosił się do interesującej nas części dyrektywy w art. 27: „1. Zabrania się przetwarzania danych ujawniających pochodzenie rasowe lub etniczne, poglądy polityczne, przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność wyznaniową, partyjną lub związkową, jak również danych o stanie zdrowia, kodzie genetycznym, nałogach lub życiu seksualnym oraz danych dotyczących skazań, orzeczeń o ukaraniu i mandatów karnych, a także innych orzeczeń wydanych w postępowaniu sądowym lub administracyjnym. 2. Przetwarzanie danych, o których mowa w ust. 1, jest jednak dopuszczalne, jeżeli: [...] 4) jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań kościołów i innych związków wyznaniowych, stowarzyszeń, fundacji lub innych niezarobkowych organizacji lub instytucji o celach politycznych, naukowych, religijnych, filozoficznych lub związkowych, pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych organizacji lub instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych”.

Aktualnie obowiązują: rozporządzenie Parlamentu Europejskiego z 27 kwietnia 2016 roku w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych<sup>21</sup> oraz ustawa z dnia 10 maja 2018 roku o ochronie danych osobowych<sup>22</sup>. W odniesieniu do możliwych roszczeń dotyczących wystąpienia z Kościoła katolickiego należy przywołać przede wszystkim art. 91.1 RODO, zgodnie z którym:

Jeżeli w państwie członkowskim w momencie wejścia niniejszego rozporządzenia w życie kościoły i związki lub wspólnoty wyznaniowe stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, zasady takie mogą być nadal stosowane, pod warunkiem że zostaną dostosowane do niniejszego rozporządzenia.

Należy zauważyć, że Kościół katolicki w Polsce w dniu wejścia w życie RODO posiadał uregulowania dotyczące danych osobowych osób fizycznych. Opierały się one na wydanej 23 września 2009 roku przez Konferencję Episkopatu Polski instrukcji *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce*<sup>23</sup>. Do *Instrukcji* zostały dołączone odpowiedzi Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych na postawione mu pytania dotyczące działalności Kościoła katolickiego w Polsce. W kontekście tematu artykułu interesujące jest pytanie nr 9: „Czy osobie, która zamierza wystąpić z Kościoła, przysługuje prawo żądania usunięcia danych osobowych z ksiąg kościelnych?”. W odpowiedzi Generalny Inspektor Ochrony Danych Osobowych uznał, że:

Nie przysługuje, gdyż zasady archiwizowania informacji zawartych w księgach kościelnych wynikają z innych niż ustawa o ochronie danych osobowych regulacji, a mianowicie z przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 535 Kodeksu Prawa Kanonicznego), który wskazuje na konieczność stałego przechowywania informacji związanych z działalnością Kościoła i ich odpowiedniego zabezpieczenia. Fakt wystąpienia z Kościoła jest odnotowywany w księdze chrztów. W zakresie nieuregulowanym przepisami wyżej wskazanego kodeksu zastosowanie znajdą zasady wynikające z ustawy o ochronie danych osobowych – np. prawo do aktualizacji danych i ich poprawiania (art. 35 ust. 1).

---

21 Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE, Dz.U. UE L 199 z 4.05.2016 r., s. 1 (dalej: RODO).

22 Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych, t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1781. Ustawa służy stosowaniu RODO oraz w zakresie swojej regulacji wdraża dyrektywę Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/680 z 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych przez właściwe organy do celów zapobiegania przestępczości, prowadzenia postępowań przygotowawczych, wykrywania i ścigania czynów zabronionych i wykonywania kar, w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchyłającą decyzję ramową Rady 2008/977/WSiSW.

23 Konferencja Episkopatu Polski, *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski z dnia 23 września 2009 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 16 (2009) 2, s. 53–59. Zob. M. Czelný, *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 14 (2011), s. 241–268.

Opinia Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych została zatem oparta na przepisach kan. 535 KPK, który dotyczy obowiązku prowadzenia ksiąg parafialnych, a zwłaszcza księgi chrztu, małżeństw i zmarłych<sup>24</sup>. Jednocześnie odsyłała do ustawy o ochronie danych osobowych, co korelowało z odpowiedzią nr 1 stwierdzającą, że Kościół katolicki podlega ustawie o ochronie danych osobowych odnośnie do przetwarzania danych na potrzeby Kościoła i instytucji działających w jego obrębie, przy czym w mniejszym zakresie znajduje ona zastosowanie do przetwarzania danych wyłącznie członków Kościoła.

Aktualne przepisy kanoniczne dotyczące ochrony danych osobowych znajdują się w wydanym w 2018 roku przez Konferencję Episkopatu Polski dekrete ogólnym<sup>25</sup>. Został on wydany przed wejściem w życie RODO, ale odnosząc się do już przywołanego art. 91, należy zauważyć, że skoro w momencie jego wejścia w życie Kościół miał własny system ochrony danych, który obecnie dostosował do RODO, to ma on zastosowanie do oceny zasadności żądań osób, które dokonały aktu wystąpienia z Kościoła. A zatem tylko dekret, a nie RODO czy ustawę o ochronie danych osobowych, należy stosować do publicznych kościelnych osób prawnych w zakresie wykonywania przez nie działalności wewnętrznej, czyli działalności: „w swoim zakresie”<sup>26</sup>, „w swojej dziedzinie”<sup>27</sup>, „swoich spraw”<sup>28</sup>. Natomiast w *res mixtae* kościelne osoby prawne muszą się stosować zarówno do RODO, jak i ustawy o ochronie danych osobowych, jednak przetwarzanie danych osobowych zawartych w księgach, o których mowa w kan. 535 KPK, do takiej kategorii nie należy.

Powyższa teza wynika z art. 7 pkt 2 dekretu Konferencji Episkopatu Polski, zgodnie z którym:

Przetwarzanie danych wrażliwych dopuszczalne jest wyłącznie w stosunku do osób ochrzczonych w Kościele katolickim i tych, którzy po chrzcie zostali do niego przyjęci (członków Kościoła), łącznie z tymi, którzy złożyli formalne oświadczenie woli o wystąpieniu z Kościoła katolickiego, zgodnie z wewnętrznymi przepisami Kościoła („byłych członków Kościoła”) oraz osób utrzymujących z nim stałe kontakty w związku z realizacją celów Kościoła w ramach uprawnionej działalności prowadzonej z zachowaniem odpowiednich zabezpieczeń. Dane te nie są ujawniane poza Kościołem bez zgody osób, których dane dotyczą.

24 Zob. J. Adamczyk, *Księgi parafialne w świetle obowiązujących przepisów*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) 2, s. 167–184.

25 Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski, w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 30 (2018), s. 31–45.

26 Art. 25, ust. 3 Konstytucji RP.

27 Art. 1 konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską.

28 Art. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej.

Osoba, której dane dotyczą, w tym także osoba dokonująca aktu odstępstwa, ma prawo żądania od administratora niezwłocznego usunięcia danych osobowych, a administrator ma obowiązek bezzwłocznego ich usunięcia, jeżeli nie są już niezbędne do celów, dla których zostały zebrane lub w inny sposób przetwarzane, lub osoba, której dane dotyczą, cofnęła zgodę, na której opiera się przetwarzanie danych, i nie ma innej podstawy prawnej przetwarzania lub były przetwarzane niezgodnie z prawem<sup>29</sup>. Jednak żądanie to nie przysługuje w przypadku, gdy dane dotyczą udzielonych sakramentów bądź w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby<sup>30</sup>.

### Skutki administracyjne aktu wystąpienia z Kościoła

Zgodnie z przedstawionymi aktami prawnymi zarówno z obszaru prawa unijnego i polskiego, jak i kanonicznego osoby fizyczne, które dokonały formalnego aktu odstępstwa bądź uważały, że dokonały takiego aktu, przedstawiały żądania mające mieć skutki na forum pozakanonicznym. Dotyczyły one: zobowiązania kościelnej osoby prawnej do sprostowania danych odstępcy z księgi chrztów, zakazu przetwarzania danych osobowych odstępcy oraz respektowania skuteczności złożenia oświadczenia w inny sposób niż wskazany w prawie kanonicznym. Żądania te znalazły swoje odzwierciedlenie w wyrokach sądów administracyjnych.

Egzemplifikacyjne są dwa wyroki Naczelnego Sądu Administracyjnego. Pierwszy został wydany 9 lutego 2016 roku<sup>31</sup>, a więc przed zmianą prawodawstwa kościelnego i wejściem w życie RODO oraz nowej ustawy o ochronie danych osobowych. Drugi pochodzi z 6 marca 2019 roku<sup>32</sup>, a zatem został wydany na podstawie zmienionych przepisów.

Pierwszy z przywołanych wyroków odnosił się do żądania osoby, która zamierzając wystąpić z Kościoła, przesłała do proboszcza parafii chrztu pismo, w którym powołując się na art. 60 k.c.<sup>33</sup> i art. 2 pkt 2a ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania<sup>34</sup>, poinformowała, że występuje z Kościoła katolickiego, oraz zażądała naniesienia adnotacji o tym oświadczeniu w księdze chrztu. Proboszcz parafii odmówił żądania, powołując się na niezachowanie zasady formalnego wystąpienia z Kościoła. Wobec odmowy odstępcy przesłał wniosek do Głównego Inspektora Ochrony Danych Osobowych (GIODO) o wydanie decyzji administracyjnej zobowiązującej proboszcza

---

29 Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny*, art. 14, pkt 1.

30 Tamże.

31 I OSK 2691/15, LEX nr 2036057.

32 Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z 6 marca 2019 r., sygn. akt I OSK 1294/17, LEX nr 2676051.

33 Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, t.j. Dz.U. z 2024 r. poz. 1061, 1237.

34 T.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 265.

parafii do dokonania żądanej adnotacji. GODO nakazał proboszczowi naniesienie zmian w księdze chrztów, argumentując, że skuteczność wystąpienia z Kościoła katolickiego nie może być rozpatrywana na gruncie jego regulacji wewnętrznych. W dalszej kolejności proboszcz wniósł do GODO o ponowne rozpatrzenie sprawy, ale ten utrzymał decyzję. Wobec tego proboszcz parafii wniósł do Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego o uchylenie zaskarżonej decyzji. Sąd uznał zasadność skargi, stwierdzając, że:

nie sposób zaakceptować sytuacji, w której o przynależności do Kościoła, lub jej braku, rozstrzygałby organ państwowy, jakim jest GODO, na podstawie przepisów powszechnie obowiązujących<sup>35</sup>.

GODO wniósł skargę kasacyjną, ale Naczelny Sąd Administracyjny oddalił ją, stwierdzając:

Sprawy sporne dotyczące problematyki przynależności do Kościoła katolickiego, w tym wystąpienia z tego kościoła, są sprawami kościelnymi, które winny być rozstrzygane na zasadach i w trybie określonym przez prawo kościelne<sup>36</sup>.

W uzasadnieniu wyroku Naczelny Sąd Administracyjny uznał, że w odniesieniu do zbiorów danych osób należących do Kościoła katolickiego GODO nie jest władny ani do rozpatrywania skarg w sprawach dotyczących przepisów o ochronie danych osobowych<sup>37</sup>, ani wydawania decyzji administracyjnych dotyczących przywrócenia stanu zgodnego z prawem. Tym bardziej nie ma kompetencji do oceny skuteczności wystąpień z Kościoła, co jest wyłączną prerogatywą organów kościelnych. Podobnie – zdaniem NSA – jedynie ustawodawca kościelny reguluje zasady proceduralne formalnego wystąpienia, wobec czego wydanie przez GODO decyzji zobowiązującej proboszcza do dokonania na wniosek odstępcy adnotacji w akcie chrztu jest bez wątpienia ingerencją w autonomię Kościoła katolickiego. Sąd zauważył także, że przynależenie lub nieprzynależenie do związków wyznaniowych nie leży w sferze zainteresowania władzy publicznej, która nie ustanawia w tej materii reguł dotyczących przystępowania, należenia lub występowania. Co warte zauważenia, Naczelny Sąd Administracyjny dokonał analizy nie tylko aktualnego prawodawstwa kościelnego, ale też pozytywnie ocenił magisterium Kościoła, przywołując nauczanie papieży, soborów powszechny i polskich synodów partykularnych.

Podobne uzasadnienie można znaleźć w przywołanym wyżej wyroku z 6 marca 2019 roku<sup>38</sup>, w którym Naczelny Sąd Administracyjny odrzucił skargę kasacyjną osoby żądającej sprostowania danych zawartych w księdze chrztu poprzez odnotowanie

---

35 Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z 6 marca 2019 r.

36 Tamże.

37 Naczelny Sąd Administracyjny odniósł się tutaj do art. 12 pkt 2 ustawy o ochronie danych osobowych.

38 Sygn. akt I OSK 1294/17.

wystąpienia z Kościoła katolickiego bez zachowania przewidzianych prawem formalności. Sąd podkreślił, że jedyną możliwością wykazania wystąpienia z Kościoła jest przedstawienie aktu chrztu z właściwą adnotacją, przewidzianą przez prawodawcę kościelnego. Stwierdził również, że GIODO<sup>39</sup> nie jest kompetentny w dokonywaniu oceny skuteczności wystąpienia, nie może wydawać nakazów dokonania wpisów w księgach ochrzczonych i nie jest organem nadzorczym w odniesieniu do zbiorów danych dotyczących osób należących do związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, które ten przetwarza na własne potrzeby.

## Podsumowanie

Mając na uwadze normy kanoniczne, przepisy prawa polskiego i wspólnotowego, a także judykaturę, należy zauważyć, że prawo do żądania usunięcia danych nie miało ani przed wejściem w życie RODO, ani po pełnego zastosowania do działalności wewnętrznej Kościoła katolickiego. Oczywiście prawo do żądania usunięcia danych przysługuje, ale nie w przypadku, gdy dotyczą one udzielonych sakramentów bądź w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby. Wynika to z teologii Kościoła katolickiego i jego prawodawstwa wskazujących na niezatarty charakter chrztu świętego (kan. 849 KPK). Jednak tego typu żądanie powinno zostać odnotowane w księdze chrztów, co zobowiązuje administratora do niewykorzystywania danych objętych wnioskiem bez zgody ordynariusza miejsca<sup>40</sup>.

Do kompetencji Prezesa Urzędu Ochrony Danych Osobowych nie należy również stwierdzanie skuteczności dokonania aktu odstępowania oraz ocena skuteczności złożenia oświadczenia o wystąpieniu z Kościoła katolickiego w inny sposób niż przepisany przez prawodawcę kościelnego.

Wydaje się zatem, że zarówno przepisy kościelne dotyczące formalnego aktu wystąpienia z Kościoła, jak i prawodawstwo państwowe i wspólnotowe, na podstawie których sądy administracyjne wydają wyroki w sprawach żądań osób występujących z Kościoła katolickiego, są jasne i nie rodzą specjalnych wątpliwości interpretacyjnych. Potwierdzeniem tego jest jednolite orzecznictwo Naczelnego Sądu Administracyjnego.

Rodzi się jednak inne pytanie: czy w prawodawstwie kościelnym jest miejsce na przepisy określające formalne wystąpienie z Kościoła katolickiego. Mogą się one wydawać zbędne z kilku powodów. Przede wszystkim formalny akt wystąpienia z Kościoła nie ma innych skutków niż faktyczne wystąpienie z Kościoła – i w jednym, i drugim przypadku

---

39 Obecnie Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych.

40 Kościelny Inspektor Ochrony Danych Osobowych, *Podręcznik ochrony danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarze, wyjaśnienia, wzory i wskazówki dla administratorów danych osobowych (głównie parafii) oraz inspektorów ochrony danych publicznych kościelnych osób prawnych*, Podrecznik\_wersja\_3-RODO.pdf, archiwum autora.

na odstępę spada ekskomunika *latae sententiae*, która może zostać zadeklarowana i tym samym spowodować skutki w zakresie zewnętrznym. Po drugie, prawodawca powszechny w KPK nie przewiduje aktualnie formalnego wystąpienia z Kościoła, a definiuje jedynie apostazję i schizmę (kan. 751 KPK) i traktuje je jako przestępstwo (kan. 1364 § 1 KPK), zatem nie ma powodu, dla którego prawodawca partykularny miałby wprowadzać taką procedurę. Następnie należy zauważyć, że żądania odstępców wyrażane na forum administracyjnym dotyczą zasadniczo usuwania i przetwarzania danych osobowych, co regulowane jest RODO i *Dekretem ogólnym* Konferencji Episkopatu Polski. Wreszcie należy zauważyć, że każdy członek Kościoła katolickiego może publicznie oraz wobec przedstawiciela Kościoła deklorować swoją przynależność do wspólnoty bądź dokonać odstępstwa, co wynika z prawa do wolności religijnej, ale można mieć wątpliwość, czy taki akt woli musi być obwarowany formalnymi przepisami.

## Bibliografia

### Źródła prawa

- Benedykt XVI, *List apostolski motu proprio „Omnium in mentem” na temat zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie” 31 (2010) 5, s. 13–14.
- Codex Iuris Canonici, auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 75 (1983), pars II, 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.
- Dyrektywa Parlamentu Europejskiego oraz Rady Unii Europejskiej nr 95/46 z 24 października 1995 r. o ochronie osób w związku z przetwarzaniem danych osobowych oraz o swobodnym obiegu tych danych, Dz.U. UE. L. z 1995 r., 281.31.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła (7.10.2015)*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 27 (2015), s. 101–104.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski, w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 30 (2018), s. 31–45.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski z dnia 23 września 2009 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 16 (2009) 2, s. 53–59.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Zasady postępowania w sprawie formalnego aktu wystąpienia z Kościoła*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 14 (2008), s. 89–91.
- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz.U. z 1997 r. Nr 78, poz. 483.

- Oświadczenie Rządowe z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r., M.P. z 1998 r. Nr 4, poz. 51.
- Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *List Okólny* z dnia 13 marca 2006 r., „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 91 (2006), s. 242–244.
- Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE, Dz.U. UE L 199 z 4.05.2016 r., s. 1.
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, t.j. Dz.U. z 2024 r. poz. 1061, 1237.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania, t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 265.
- Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 1966.
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych, t.j. Dz.U. z 2016 r., poz. 677.
- Ustawa z dnia 24 września 2010 r. o ewidencji ludności, t.j. Dz.U. z 2025 r. poz. 274.
- Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych, t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1781.
- Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z 9 lutego 2016 r., sygn. akt I OSK 2691/15, LEX nr 2036057.
- Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego w Warszawie z 6 marca 2019 r., sygn. akt I OSK 1294/17, LEX nr 2676051.

#### Literatura

- Adamczyk J., *Księgi parafialne w świetle obowiązujących przepisów*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 24 (2016) 2, s. 167–184.
- Adamczyk T., Mąkosza P., *Przemiany religijności w społeczeństwie polskim*, „Verbum Vitae” 42 (2024) 1, s. 1–15.
- Czelny M., *Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła katolickiego w Polsce*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 14 (2011), s. 241–268.
- Janik C., *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w swoim zakresie naczelną zasadą Konkordatu*, [w:] *Konkordat Polski 1993*, red. M. Winiarczyk-Kossakowska, C. Janik, P. Borecki, Warszawa 2019, s. 72–85.
- Kosek M., *Czy możliwa jest recepcja niemieckiego modelu podatku kościelnego w Polsce?*, „Forum Kanoniczne” 7 (2006), s. 49–62.
- Kościelny Inspektor Ochrony Danych Osobowych, *Podręcznik ochrony danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarze, wyjaśnienia, wzory i wskazówki dla administratorów danych osobowych (głównie parafii) oraz inspektorów ochrony danych publicznych kościelnych osób prawnych*, Podrecznik\_wersja\_3-RODO.pdf, archiwum autora.
- Ochman A., *Sekularyzacja i przemiany religijności w Polsce po 1989 roku w świetle badań społecznych*, [w:] *Wiara i niewiara w Kościół. Wyzwania kryzysu i poszukiwanie dróg jego przewyciężenia*, red. K. Glombik, Opole 2023, s. 151–179.
- Polskie prawo konstytucyjne*, red. W. Skrzydło i in., Lublin 2008, s. 108–111.

#### CYTOWANIE

- D. Mazurkiewicz, *Prawnoadministracyjne implikacje wystąpienia z Kościoła katolickiego*, *Studia Paradayskie* 35 (2025), s. 99–113, DOI: 10.18276/sp.2025.35-06.



## Anna Janiszewska

Uniwersytet Szczeciński  
anna.janiszewska@usz.edu.pl  
ORCID: 0000-0002-5854-1681

# Prawda i nadzieja. Kondycja współczesnego człowieka według Roya Andersona i papieża Franciszka

### STRESZCZENIE

Różne dziedziny nauk próbują przebadać i zanalizować, jakie są antropologiczne problemy współczesnych ludzi. Czynią to naukowcy w ramach m.in. socjologii, psychologii czy teologii. Badania przedstawiają wielość odpowiedzi i wskazań, gdyż naukowcy kładą nacisk na inne aspekty badanego problemu. W celu sprawdzenia, czy namysł różnych ludzi może prowadzić do podobnych wniosków, przeprowadzona została analiza twórczości dwóch osób z zupełnie innych części świata oraz reprezentujących inny światopogląd. Pojawia się na tym polu pytanie, czy szwedzki reżyser Roy Andersson i papież Franciszek argentyńskiego pochodzenia mogą spotkać się nie osobiście, lecz we wspólnym namyśle nad światem? Okazuje się, że tak. Obaj autorzy mieli w swym życiu czas odosobnienia i refleksji, który zaowocował bardzo bogatymi w konkretne wskazania utworami. W przypadku Roya Anderssona są to filmy nazywane „trylogią o byciu człowiekiem”, tj. *Pieśni z drugiego piętra* (2000), *Do ciebie, człowieku* (2007) oraz *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* (2015). Natomiast odnośnie do papieża Franciszka jest to adhortacja apostołska *Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (2013), która uznawana jest za programowy dokument pontyfikatu, oraz encyklika społeczna *Laudato si'. W trosce o wspólny dom* (2015). Takie problemy, jak: obojętność, samotność, odrzucenie, płytkość relacji, konsumpcjonistyczny tryb życia, wykorzystywanie ubogich, złe traktowanie zwierząt, są ich punktami konwergencji. Natomiast egoizm, konsumpcjonizm, brak wrażliwości i empatii są czynnikami, które czynią człowieka nieszczęśliwym i pozbawionym sensu życia. Czy jest jakaś nadzieja? – obaj autorzy odpowiadają, że tak. Szwedzki reżyser dostrzega ją w radości z małych rzeczy oraz w budowaniu relacji z drugim człowiekiem, natomiast głowa Kościoła katolickiego podkreśla wiarę w człowieka, który zawsze może zmienić swoje życie, w czym pomoże mu jego Stwórca.

### SŁOWA KLUCZOWE

Roy Andersson, papież Franciszek, obojętność, samotność, odrzucenie

## Truth and Hope: The Modern Human Condition in the Perspective of Roy Andersson and Pope Francis

### ABSTRACT

Various fields of science are trying to examine and analyze what the anthropological problems of contemporary people are. Scientists do this within the framework of, among others, sociology, psychology, and theology. The research presents a multitude of answers and indications, because scientists emphasize different aspects of the problem being studied. In order to check whether the reflection of different people can lead to similar conclusions, an analysis of the work of two people from completely different parts of the world and worldview was carried out. The question arises in this field, can the Swedish director Roy Andersson and Pope Francis of Argentine origin meet not in person, but in a joint reflection on the world? It turns out that they can. Both authors had a time of isolation and reflection in their lives, which resulted in works very rich in specific indications. In the case of Roy Andersson, these are films called the “trilogy about being human,” i.e. *Songs from the second floor* (2000), *To you, man* (2007), and *A Pigeon Sat on a Branch Reflects on Existence* (2015). As for Pope Francis, it is the apostolic exhortation *Evangelii gaudium. On the proclamation of the Gospel in the contemporary world* (2013), which is considered the programmatic document of the pontificate, and the social encyclical *Laudato si'. In care of our common home* (2015). Problems such as: indifference, loneliness, rejection, shallowness of relationships, consumerist lifestyle, exploitation of the poor, mistreatment of animals, are their points of convergence. On the other hand, egoism, consumerism, lack of sensitivity and empathy are factors that make a person unhappy and deprived of meaning in life. Is there any hope? Both authors answer that there is. The Swedish director sees it in the joy of small things and in building relationships with other people, while the Head of the Catholic Church emphasizes faith in man, who can always change his life, in which his Creator will help him.

### KEYWORDS

Roy Andersson, Pope Francis, indifference, loneliness, rejection

## Wprowadzenie

Być może to tylko luźna koincydencja zdarzeń, że znakomity szwedzki reżyser Roy Andersson nagrywa po 25-letniej przerwie trzy filmy, które chronologicznie przypadają na pontyfikat Franciszka. W tym czasie spod pióra papieża wyszły dwa dokumenty, w porządku chronologicznym pierwsze, które stały się wyróżnikiem jego pontyfikatu: adhortacja *Evangelii gaudium* i encyklika *Laudato si'*.

Filmy Anderssona są bardzo bogate w symbolikę, odniesienia do historii oraz filozofii. Można je interpretować pod wieloma względami, co czynią naukowcy, choć temat nie jest popularny, szczególnie w Polsce<sup>1</sup>. Częste natomiast są publikacje, które komentują

---

1 Zob. B. Wieczorek, *Wizja szwedzkiej apokalipsy w filmie „Pieśni z drugiego piętra” Roya Anderssona*, [w:] „Kultura, Media, Teologia” 14 (2013), s. 48–63; D. Jaszewska, *Roy Andersson i piekła nowoczesności: analiza kulturoznawczo-teologiczna*, [w:] *Perspektywa teologiczna w badaniach nad filmem*, red. B. Wieczorek, Warszawa 2018, s. 61–81.

nauczanie papieża Franciszka. Brakuje jednak analiz odnoszących się do artystów, którzy w swoich dziełach przedstawiają własną refleksję nad współczesnymi społecznymi problemami. W artykule podjęto próbę przedstawienia namysłu nad stanem i problemami współczesnego człowieka, które zostały zaprezentowane przez szwedzkiego reżysera oraz w pierwszych dokumentach papieża Franciszka.

W artykule zaprezentowano najpierw sylwetkę i historię Anderssona oraz papieża Franciszka, a także filmy i dokumenty, które poddano analizie, oraz uzasadnienie ich wyboru. Następnie opisano antropologię współczesnego człowieka według Anderssona i Franciszka, czyli punkty konwergencji. Kolejną część artykułu stanowi przedstawienie przyczyn egzystencjalnych dramatów współczesnego człowieka. Zakończenie artykułu jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy jest jakaś nadzieja na to, że człowiek powróci do podstawowych wartości moralnych, czy jest w stanie zawalczyć o swoją godność.

### Rys biograficzny Roya Anderssona i Jorge Mario Bergoglio

Roy Andersson to szwedzki reżyser i scenarzysta urodzony w 1943 roku w Göteborgu. Słynie z charakterystycznego stylu, absurdałnego humoru oraz melancholijnego przedstawiania ludzkiego życia. Jego filmy składają się z ruchomych obrazów i najczęściej są to plany pełne bądź dalekie. Reżyser ucieka od tradycyjnie przedstawianej w filmach dramaturgii. Sceny są za to bardzo sugestywne i wymowne. Przez to, że trwają dłuższy czas, widz ma możliwość ich kontemplacji i zrozumienia ich przesłania. Postacie i przestrzenie, w których się znajdują, ukazane są w sposób groteskowy, podkreślający jednocześnie szwedzką kulturę<sup>2</sup>.

Historia Anderssona to jedna z najbardziej paradoksalnych karier w kinie europejskim. Ukończył Szwedzki Instytut Filmowy w Sztokholmie i zadebiutował filmem *Miłosna historia* (1970), który okazał się dużym sukcesem i był doceniany zarówno przez krytyków, jak i publiczność. Jego kolejny film *Giliap* (1975) nie został tak entuzjastycznie przyjęty. Wręcz przeciwnie, został skrytykowany przez ekspertów i widownię, a także spowodował bardzo duże zadłużenie, w związku z czym reżyser postanowił zakończyć karierę artystyczną. W 1981 roku założył studio filmowe Studio 24 i kolejne 25 lat swojego życia zawodowego pracował nad spotami reklamowymi, które były wielokrotnie nagradzane. W tym czasie wyreżyserował ponad czterysta reklam i dwa filmy krótkometrażowe<sup>3</sup>.

---

2 Por. D. Jaszewska, *Bar, mundur i Bojowy hymn Republiki – symbolika i retoryka wojny w dwóch scenach filmu Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu Roya Anderssona*, w: „Facta Simonidis”, 17 (2024), nr 2, s. 65–86.

3 Por. Ale kino+ Kino Mówi: Czytaj! – *Pieśni z drugiego piętra* (program) <https://www.youtube.com/watch?v=WlhRzPFvn6o&t=236s> (24.02.2025).

Powrócił na duży ekran filmem *Pieśni z drugiego piętra* (2000), który okazał się wielkim sukcesem. Po premierze na Festiwalu Filmowym w Cannes odniósł on również międzynarodowy sukces w opinii krytyków. Zdobył Nagrodę Jury w Cannes i pięć nagród Guldbagge (Nagroda Złotego Żuka) w Szwecji za najlepszy film, reżyserię, zdjęcia, scenariusz i dźwięk. Kolejne filmy cieszą się dużą popularnością i uznaniem na międzynarodowych festiwalach filmowych oraz wśród szwedzkiej publiczności. Do dziś Andersson łącznie stworzył sześć filmów pełnometrażowych.

Papież Franciszek (właśc. Jorge Mario Bergoglio SJ) to argentyński duchowny urodzony w 1936 roku w Buenos Aires, w rodzinie włoskich emigrantów. Po wstąpieniu do zakonu jezuitów kształcił się z przedmiotów humanistycznych, a także zajmował się nauczaniem. W latach 1973–1979 był w Argentynie prowincjałem jezuitów i od tego czasu zaczęto określać go mianem głowy Kościoła argentyńskiego. Przez Jana Pawła II w 2001 roku został mianowany kardynałem, a po jego śmierci był jednym z *papabile*<sup>4</sup>. W latach 2005–2011 był przewodniczącym Konferencji Episkopatu Argentyny, a od 2013 roku papieżem i ósmym suwerenem Państwa Watykańskiego.

Bergoglio, podobnie jak Andersson, doświadczył kruchości bytu w egzystencjalnym skazaniu na samotność. Przypadało ono na lata 1990–1992 spędzone w górskim mieście Kordoba, w środkowej Argentynie. Ten czas odosobnienia był szczególnie trudny, gdyż nastąpił po ponad dekadzie rządów Bergoglio jako dominującego, charyzmatycznego prowincjała w latach 1973–1979, a także rektora jezuickiego domu formacyjnego Colegio Máximo w prowincji Buenos Aires. Był to burzliwy okres w argentyńskiej prowincji Towarzystwa Jezusowego. Czas odosobnienia zakończył się wraz z nominacją Bergoglio na biskupa pomocniczego Buenos Aires<sup>5</sup>. Sam papież wspomina ten okres słowami: „Wykorzenie, kiedy z boiska odsyłają cię na ławkę rezerwowych, wywraca wszystko do góry nogami. Nawyki, odruchowe zachowania, punkty odniesienia twojego życia, które kształtują się z czasem – wszystko to zostaje przewrócone i musisz się nauczyć żyć na nowo, ponownie uzbroić”<sup>6</sup>.

Niewątpliwym zwrotem w życiu Bergoglio był jego wybór na zwierzchnika Kościoła katolickiego. Podczas sprawowania tej funkcji opublikował cztery encykliki, sześć adhortacji apostolskich, trzydzieści pięć dokumentów w formie listu *motu proprio*, trzydzieści osiem konstytucji apostolskich, a także m.in. bullę ogłaszającą Rok Świąty 2025.

---

4 Zob. A. Ivreigh, *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*, tłum. M. Masny, Bytom 2015.

5 Zob. tamże, rozdz. 5.

6 Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszej przyszłości*. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivreighem, tłum. P. Guzik, Kraków 2020, s. 49.

## Rdzeń esencjalny wybranych filmów reżysera i dokumentów papieża

W artykule przeanalizowano wybrane filmy Anderssona oraz dokumenty papieża Franciszka. Wybór ten jest argumentowany faktem, że utwory te powstały po czasie namysłu i odosobnienia.

Z dorobku Anderssona wybrano tylko trzy pierwsze filmy stworzone po powrocie do reżyserowania, tj. *Pieśni z drugiego piętra* (2000), *Do ciebie, człowieku* (2007) oraz *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* (2015). Wybór ten wynika z przekonania, że są one wyrazem jego wieloletniego namysłu nad stanem ludzkości. Po okresie zarabiania na filmach użytkowych reżyser znów mógł stworzyć film, w którym wyraził swoje wewnętrzne przekonania, używając specyficznej konwencji. Te trzy filmy są przez znawców kina nazywane „trylogią o byciu człowiekiem”<sup>7</sup>, zatem należy odczytywać je w sposób nierozłączny i wzajemnie się uzupełniający.

Wymienione filmy stanowią analizę zachodniej mentalności przeprowadzoną „bez znieczulenia”. Reżyser nie próbuje nic podkoloryzować, a wręcz przeciwnie – przedstawia swoich bohaterów jako postaci bez wyrazu w bezbarwnym świecie. Osoby i ich otoczenie przedstawione są w taki sposób, że widz ma wrażenie, że znajdują się w innej rzeczywistości i patrzy na nie z „drugiego piętra”, aczkolwiek sytuacje, w których zostały ulokowane, przez swą powszechność i zgodność z realiami współczesnego świata Zachodu powodują, że łatwo można się z nimi utożsamić. Słusznie zauważa dr Bartosz Wieczorek, że „wszystkie sceny filmu tworzą jedną żalobną pieśń, która rozbrzmiewa nad zgłiszczami zachodniej kultury i chrześcijaństwa”<sup>8</sup>.

Wszystkie trzy filmy były kręcone w siedmioletnich odstępach czasu, widać więc, że każdy kolejny jest realizowany z dużą uwagą i dbałością o szczegóły. Dlatego we wszystkich filmach wchodzących w skład trylogii obserwowany jest kunszt reżysera, który dzięki swemu doświadczeniu nabytemu w trakcie kręcenia nagradzanych reklam potrafi w każdej ze scen zawrzeć jak najwięcej przekazu i symboliki. To, co je łączy, to szarość i beznadziejność sytuacji życiowej, porażające okrucieństwo połączone z czarnym humorem i surrealistycznym ukazywaniem świata<sup>9</sup>.

Wskazując na wybór dokumentów papieża Franciszka, należy zaznaczyć, że pierwszą jego encykliką jest *Lumen fidei*, która jednak została naszkicowana przez papieża Benedykta XVI. Stanowi zatem owoc przemyśleń dwóch następców św. Piotra i zamyka

---

7 Por. P. Czerkawski, *Błogosławieni ci, którzy siedzą*, „KINO” 8 (2015), s. 18–21.

8 B. Wieczorek, *Wizja szwedzkiej apokalipsy w filmie „Pieśni z drugiego piętra” Roya Anderssona*, „Kultura – Media – Teologia” 14 (2013), s. 52.

9 Zob. J. Socha, „Do ciebie, człowieku”, reż. Roy Andersson, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/1348-do-ciebie-czlowieku-rez-roy-andersson.html> (24.02.2025); tenże, *Resztki*, <https://www.dwutygodnik.com/artykul/6053-resztki.html> (24.02.2025).

rozważania na temat wiary, nadziei i miłości. Nie jest to jednak dokument *stricto* napisany przez papieża Franciszka. Takim pierwszym Franciszkowym dokumentem jest adhortacja apostolska *Evangelii gaudium. O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie* (2013), która została uznana za programowy dokument pontyfikatu nowego papieża. Odnosi się do kwestii głoszenia Ewangelii we współczesnym świecie i wskazując „drogi Kościoła”, jakimi należy podążać, zaprasza chrześcijan do „nowego etapu ewangelizacji”<sup>10</sup>. Papież w tym dokumencie zwraca uwagę na liczne problemy współczesnego świata, a także stojące przed nim wyzwania. Dokument napisany jest prostym językiem, aby każdy niezależnie od wykształcenia mógł go przeczytać.

Drugim dokumentem autorstwa Franciszka jest *Laudato si'. W trosce o wspólny dom* (2015) – encyklika społeczna napisana w pięćdziesiątą rocznicę konstytucji *Gaudium et spes* (1965). Łączy ona w sobie dwa nurty nauczania społecznego: 1) problemy społeczne widziane są w coraz szerszej perspektywie; 2) problemy światowe wynikają z problemów konkretnego człowieka. Takie spojrzenie na sprawy społeczne w sposób antropologiczny nazywane jest personalizmem chrześcijańskim<sup>11</sup>. Franciszek w encyklice *Laudato si'* ukazał kwestię społeczną w perspektywie całego stworzenia. Problemy społeczne uwidocznili w kontekście globalnym i na zasadzie wzajemnych zależności. Co istotne, przyczyna i rozwiązanie tych problemów należą według papieża do człowieka. Nieporządek, który jest w człowieku, powoduje jego niewłaściwe odniesienie nie tylko do innych ludzi, lecz także do całego stworzenia, które jest nadmiernie wykorzystywane. To ten nieporządek powoduje szerzenie się obszarów ubóstwa i podziałów o charakterze majątkowym, a także masowe ginięcie gatunków roślin i zwierząt czy pogarszanie się stanu powietrza i wód<sup>12</sup>. Encykliką *Laudato si'* papież Franciszek podkreślił, jakie kwestie są dla niego ważne i które z nich będzie chciał podejmować w czasie trwania swojego pontyfikatu.

Oba dokumenty charakteryzuje powrót do fundamentów, wezwanie do nawrócenia, a także troska o najbardziej potrzebujących i najbardziej wykluczonych. Poprzez prosty język dokumentów papież stara się dotrzeć nie tylko do wierzących, ale również do wszystkich ludzi dobrej woli – poszukiwać tego, co łączy, a nie dzieli. Pontyfikat Franciszka charakteryzuje też dialog międzyreligijny oraz misyjność, a także podkreślanie znaczenia synodalności. Papież nie bał się podejmować trudnych zagadnień społecznych oraz ekologicznych.

10 Por. abp R. Fisichella, *Evangelii gaudium ma prowokacyjną i porywającą wymowę*, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-12/abp-fisichella-evangelii-gaudium-ma-prowokacyjna.html> (30.03.2025).

11 Por. G. Ryś, *Kościół, Franciszek, Świat. Rozmawia Tomasz Ponikło*, Kraków 2014, s. 85–87.

12 Por. A. Janiszewska, *Encyklika Laudato si' 50 lat po Konstytucji Gaudium et spes*, [w:] *Ecclesia et societas humana pro oecologia. Refleksje na kanwie encykliki Laudato si' papieża Franciszka*, red. J. Kotkowski, Poznań 2016, s. 85–86.

## Antropologia współczesnego człowieka według Roya Anderssona i Franciszka – punkty konwergencji

Filmy Anderssona są bardzo mocno przepełnione symboliką, która albo jest odewana od rzeczywistości, albo bardzo mocno się w nią wpisuje. Mimo tego, że filmowe klatki przedstawiają sceny, które mogą być oceniane w sposób moralny bądź etyczny, to nie zostało to uskutecznione przez reżysera. W filmach ukazane zostały sytuacje z życia codziennego każdego człowieka, często w nieco surrealistyczny sposób. Pojawiają się również sceny bardzo brutalne, które mają dobitnie zwrócić uwagę publiczności na dany problem. Zobrazowane przez reżysera sceny mają dać do myślenia i zmusić widza do refleksji nad rzeczywistością, w której żyje. W artykule zostanie wskazanych kilka istotnych problemów współczesnego człowieka, które unaocznili reżyser i papież Franciszek.

Bardzo ciekawie został przedstawiony problem obojętności. Zarówno tej, która dotyczy zwyczajnych codziennych sytuacji, jak i problemów globalnych. Zachowania egoistyczne zostały ukazane w sposób mniej lub bardziej dramatyczny. Przykładem łagodniejszym jest scena z filmu *Do Ciebie człowieku*, w której widać przystanek pełen ludzi, trwającą ulewę oraz biegnącego mężczyznę, który próbuje schronić się przed deszczem. Nikt ze stojących pod wiatą nie próbuje się przesunąć albo namówić do tego innych, aby znalazło się trochę miejsca. Mężczyzna, widząc brak reakcji u ludzi schowanych pod wiatą, biegnie dalej w poszukiwaniu schronienia przed deszczem. Bardziej dramatyczna jest scena z filmu *Pieśni z drugiego piętra*. Ukazana jest w niej ulica i przechadzający się mężczyzna, który zaczepia ludzi, gdyż szuka adresu zapisanego na kartce. Ludzie mijają go bez reakcji, aż w końcu podchodzi do niego grupa mężczyzn, którzy zaczynają go obrażać. Na koniec zostaje dźgnięty nożem, upada na chodnik, po którym zaczyna płynąć krew. Po drugiej stronie ulicy stoją ludzie na przystanku i nikt nie reaguje. Patrzą w milczeniu na człowieka leżącego na chodniku we własnej krwi.

Bardzo wymowna jest również scena z filmu *Do Ciebie człowieku*, w której widać ludzi wchodzących do windy. Gdy drzwi zaczynają się zamykać, biegnie w ich kierunku mężczyzna z teczką. Nikt nie reaguje, drzwi się zamykają, winda rusza w górę, mężczyzna idzie więc schodami. W kolejnej scenie widać korytarz, na który wychodzą ludzie z windy. Zasiadają oni na krzesłach ustawionych pod ścianami. W końcu pojawia się także mężczyzna idący schodami. Okazuje się być lekarzem psychiatrą tych ludzi, którzy nie poczekali i nie zatrzymali dla niego windy.

W swym nauczaniu papież Franciszek mocno akcentuje problem panującej obojętności, szczególnie w odniesieniu do osób ubogich i wykluczonych. W adhortacji *Evangelii gaudium* pisze:

Tymczasem wykluczeni nadal czekają. W celu utrzymania stylu życia wykluczającego innych, albo żeby móc entuzjazmować się tym egoistycznym ideałem, rozwinęła się globalizacja obojętności. Nie zdając sobie z tego sprawy, stajemy się niezdolni do współczucia wobec krzyku bóleści innych, nie płacemy już wobec dramatu innych, ani nie interesuje nas troska o nich, tak jakby odpowiedzialność za to nie dotyczyła nas<sup>13</sup>.

Używając zwrotu „globalizacja obojętności”, wskazuje na problem polegający na tym, że obojętność dotyka wszystkich ludzi – zarówno wierzących, jak i niewierzących. Osoby biedne i wykluczone nie wywołują już współczucia, a przekazy medialne przyzwyczajają do ludzkiej krzywdy.

Natomiast w encyklice *Laudato si'* Franciszek upomina się o uchodźców uciekających od ubóstwa do lepszych warunków życia. Podkreśla powszechność obojętności, która powoduje, że społeczeństwo nie tylko nie interesuje się osobami, których warunki życiowe są dramatyczne, ale również nie czuje za nich odpowiedzialności:

Tragiczne jest zwiększenie liczby migrantów uciekających od biedy spowodowanej degradacją środowiska, którzy w konwencjach międzynarodowych nie są uznawani za uchodźców. Noszą oni ciężar swego życia, pozostawieni samym sobie, bez jakichkolwiek norm dotyczących ochrony. Niestety istnieje powszechna obojętność wobec tych tragedii, jakie dzieją się w różnych częściach świata. Brak reakcji wobec tych dramatów naszych braci i sióstr jest oznaką utraty owego poczucia odpowiedzialności za naszych bliźnich, na której opiera się każde społeczeństwo obywatelskie<sup>14</sup>.

W interesujący sposób został przedstawiony problem samotności w filmie *Pieśni z drugiego piętra*. Motywem przewodnim jest łóżko – miejsce wybitnie prywatne i intymne. W jednej scenie widzimy mężczyznę, który postanawia spalić swoją firmę, aby wyłudzić odszkodowanie. Z tym dramatycznym wyznaniem, ubrudzony sadzą, przychodzi do łóżka, w którym leży jego żona, jednak ona nie odzywa się do niego ani nawet nie odwraca w jego stronę. W innej scenie widać mężczyznę, który pracuje jako iluzjonista. Tego dnia nie udało mu się występ, przez co prawie przeciął człowieka na pół. Siedzi na łóżku i zastanawia się co dalej. W tym czasie jego żona śpi odwrócona do niego plecami. W tym filmie ukazana jest także inna analogiczna scena. Na łóżku siedzi zrezygnowany szef firmy, który tego dnia zwolnił swojego bardzo dobrego pracownika. W rękę trzyma kij do golfa, ale nie widać na jego twarzy radości. W tym czasie jego partner przygląda się ulicznemu korkowi. Są ze sobą bardzo blisko fizycznie, lecz emocjonalnie daleko. W analizowanym filmie łóżko ukazane jest nie tylko jako miejsce samotności, ale też miejsce zniewolenia i prawdziwa klatka – stuletni admirał szamoczące się w swym okratowanym łóżku w domu opieki.

---

13 Franciszek, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2014, nr 54.

14 Franciszek, encyklika *Laudato si'*, Kraków 2015, nr 25.

Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* przypomina, że Jezus utożsamiał się zwłaszcza z najmniejszymi oraz chrześcijanie są powołani do tego, aby troszczyć się o najbardziej kruchych mieszkańców tej ziemi:

Jest rzeczą nieodzowną, by być blisko nowych form ubóstwa i kruchości, w których jesteśmy wezwani do rozpoznania cierpiącego Chrystusa, chociaż to na pozór nie przynosi nam żadnych namacalnych i natychmiastowych korzyści: bezdomni, narkomani, uchodźcy, ludy tubylcze, coraz bardziej samotne i opuszczone osoby w podeszłym wieku itd.<sup>15</sup>

Papież wzywa do uważności na osoby, które z różnych przyczyn znajdują się w trudnej sytuacji życiowej i potrzebują większej troski i opieki. Równa się to z przeciwstawianiem się samotności, a otwieraniem na relacje i personalistyczne postrzeganie drugiego człowieka.

W filmie *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* Andersson zastosował bardzo ciekawy zabieg, aby zobrazować współczesny problem płytkości relacji mimo nowoczesnych form komunikacji. W kilku scenach widać ludzi, którzy rozmawiają przez telefon, lecz należałoby to bardziej nazwać monologiem. Osoba, która dzwoni, opowiada o swoich sprawach, nawet nie pytając, co słyhać u rozmówcy. Bohaterowie w omawianej scenie mówią jedynie: „Cieszę się, że u ciebie wszystko w porządku”. Co ważne, postaci te są ukazane w różnych sytuacjach życiowych – od normalnych po dramatyczne. Widzimy płaczącą kobietę myjącą podłogę, kapitana statku zmuszonego do pracy jako fryzjer, zaspane małżeństwo w kuchni, a także majątnego mężczyznę trzymającego broń w rękę prawdopodobnie w celu samobójstwa. Osoby te mają z kim porozmawiać mimo dzielącej je odległości, gdyż posiadają telefon komórkowy, a jednocześnie ta rozmowa pozbawiona jest głębi. Nie ma w niej prawdziwych emocji i budowania relacji. Rozmówcy słyszą się, lecz nie widzą sytuacji, w jakiej są, ani prawdziwych emocji, które można ukryć pod prostym wyrazem zadowolenia z powodzenia w życiu interlokutora.

Do płytkości relacji i niedostrzegania problemów drugiego człowieka mimo nowoczesnych form komunikacji odnosi się także papież Franciszek. Bardzo celnie zauważa, że

obecne środki pozwalają nam komunikować się oraz dzielić wiedzą i uczuciami. Jednak czasami uniemożliwiają nam bezpośredni kontakt z niepokojem, wstrząsem, radością bliźniego oraz złożonością jego doświadczenia osobistego. Nie powinno więc dziwić, że wraz z przytłaczającą podażą tych produktów narasta głęboka melancholia i niezadowolenie w relacjach międzyosobowych czy też niebezpieczna izolacja<sup>16</sup>.

---

15 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 210.

16 Franciszek, *Laudato si'*, nr 47.

Papież celnie podkreśla, że telefony komórkowe czy internet nie sprawiają, że ludzie są sobie bliżsi. Wręcz przeciwnie, człowiek łatwiej może ukrywać swoje prawdziwe emocje i uczucia. W tym miejscu warto dodać, że Franciszek przeciwstawiał się takim tendencjom. Od początku pontyfikatu szokował, gdyż dzwonił do różnych osób. Chciał być blisko zwykłych ludzi, a także mieć wiedzę od naocznych świadków z wydarzeń dziejących się w różnych zakątkach świata.

W filmach Anderssona pojawia się motyw odrzucenia, pogardliwego traktowania i niezrozumienia. W filmie *Pieśni z drugiego piętra* widać mężczyznę, który bez słów wyjaśnienia zostaje zwolniony po trzydziestu latach sumiennej pracy. Jego reakcją jest uczepienie się kostki szefa, który ciągnie go po korytarzu, próbując się go pozbyć. Sytuacji przez uchylone drzwi przyglądają się inni pracownicy, lecz nikt nie reaguje. Przytoczyć warto także scenę z filmu *Do ciebie człowieku*, której bohaterem jest mężczyzna stojący z bukietem kwiatów na korytarzu bloku mieszkalnego. Drzwi się otwierają i ukazuje się w nich kobieta. Na słowa przywitania reaguje gwałtownym zamknięciem drzwi, a kwiaty zostają w nich przytrzaśnięte. Dodatkowo sąsiad szczuje mężczyznę psem. Mężczyzna odchodzi z płaczem, mówiąc: „Nikt mnie nie rozumie”. Na te słowa reaguje listonosz: „Ja pana rozumiem”, lecz po pytaniu o to, czy tu mieszka, każe mu się tylko przesunąć. Natomiast mężczyzna z filmu *Pieśni z drugiego piętra* po tym, jak spaliła się jego firma, a syn trafił do szpitala psychiatrycznego, próbuje znaleźć pocieszenie w kościele, rozmawiając z pastorem. Wywiązuje się rozmowa: „– Jestem na skraju załamania. – Na skraju załamania? A kto nie jest”. Pastor okazuje się również osobą zrozpaczoną, gdyż stracił wiele tysięcy przez to, że od kilku lat nie może sprzedać swego domu. Sceny nie należy odczytywać jako ataku na religię, lecz pokazanie, że brak zrozumienia i empatii dotyka wszystkich grup społecznych wtedy, gdy człowiek jest skupiony tylko na własnych problemach.

W *Evangelii gaudium* papież Franciszek bardzo stanowczo podkreśla problem braku wrażliwości i współczucia wobec krzywdy innych. Szczególnie przypomina osobom wierzącym, do czego zostali powołani:

Każdy chrześcijanin oraz każda wspólnota powołani są, by być Bożymi narzędziami wyzwolenia i promocji ubogich w celu pełnej integracji społecznej; zakłada to, że jesteście uważni na krzyk ubogiego i gotowi go wesprzeć<sup>17</sup>.

W *Laudato si'* ujmuje się za migrantami, którzy opuszczają miejsca swojego dotychczasowego życia z powodu degradacji środowiska i nie są uznawani za uchodźców w konwencjach międzynarodowych:

---

17 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 187.

Niestety istnieje powszechna obojętność wobec tych tragedii, jakie dzieją się w różnych częściach świata. Brak reakcji wobec tych dramatów naszych braci i sióstr jest oznaką utraty owego poczucia odpowiedzialności za naszych bliźnich, na której opiera się każde społeczeństwo obywatelskie<sup>18</sup>.

Motywy nastawienia na konsumpcję jest często ukazany w tej trylogii. W filmie *Pieśni z drugiego piętra* znajduje się scena, gdy bohater spotyka na dworcu swego zmarłego przyjaciela, który popełnił samobójstwo. Przyznaje się przed nim, że ucieszył się z jego śmierci, gdyż dzięki temu nie musiał oddawać mu pieniędzy. Jednak usprawiedliwiając swe postępowanie, mówi do zmarłego: „Jestem tylko człowiekiem. Człowiek robi, co może, walczy, by mieć co jeść i za co się bawić”. W tym samym filmie padają także znamienne słowa podczas rozmowy rekrutacyjnej dotyczącej objęcia funkcji obwoźnego sprzedawcy krzyży, które w związku z dwutysięczną rocznicą urodzin Jezusa mają być bardzo popularne i chętnie kupowane. Choć jest to rozmowa starych znajomych, pracodawca stwierdza: „Jeśli chcesz, abym zrobił coś, co cię uszczęśliwi, ty też musisz zrobić coś, co mnie uszczęśliwi”. W życiu więc nie ma nic za darmo ani po znajomości. Konsumpcjonistyczne nastawienie do życia ukazane jest również w filmie *Do ciebie człowieku*. Przedstawiono w nim groteskową scenę – na pierwszym planie widać dwóch mężczyzn siedzących przy kawiarnianym stoliku. Jeden nic nie mówi, drugi natomiast rozmawia przez telefon i z satysfakcją opowiada o swoich sukcesach biznesowych oraz dużej ilości zarobionych pieniędzy. Podkreśla w rozmowie, zadowolony z siebie: „Bez kasy nie ma zabawy”. Sytuacji przysłuchuje się mężczyzna przy stoliku z tyłu. Wykorzystując odpowiedni moment, kradnie portfel z marynarki mężczyzny, który osiągnął sukces. Płaci rachunek z napiwkiem i wychodzi z restauracji. Okradziony mężczyzna w końcu orientuje się, że stracił wszystko to, z czego był tak dumny.

W *Evangelii gaudium* papież Franciszek zwraca uwagę na panującą kulturę odrzucenia wynikającą z konsumpcyjnego podejścia do życia.

Samego człowieka uważa się za dobro konsumpcyjne, którego można użyć, a potem je wyrzucić. Daliśmy początek kulturze „odrzucenia”, którą wprost się promuje. Nie chodzi już po prostu o zjawisko wyzysku i ucisku, ale o coś nowego: przez wykluczenie dotyka się samego korzenia przynależności do społeczeństwa, w którym człowiek żyje, jako że nie jest w nim na samym dole, na peryferiach, lub bez władzy, ale jest poza nim. Wykluczeni nie są „wyzyskiwani”, ale są odrzuceni, są „niepotrzebnymi resztkami”<sup>19</sup>.

---

18 Franciszek, *Laudato si'*, nr 25.

19 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 53.

Konsumpcjonistyczne podejście do życia powoduje, że drugiego człowieka traktuje się jak przedmiot, który jest wartościowy tylko wtedy, gdy jest użyteczny. Życie staje się więc handlową transakcją nastawioną na własną przyjemność, w której ludzie w trudnej sytuacji życiowej stają się niepotrzebni i marginalizowani.

Andersson w zaskakujący sposób ujął kwestię przyzwolenia na wykorzystywanie i zabijanie ludzi ubogich. W filmie *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* ukazana jest scena, w której widać metalową maszynę w kształcie ogromnej beczki przymocowanej do ziemi, z wystającymi z niej trąbkami. Strażnicy do maszyny wprowadzają siłą wychudzone ciemnoskóre osoby z dziećmi; prawdopodobnie są to niewolnicy. Następnie pod maszyną podpalane jest ognisko. Z wnętrza słychać płacz oraz uderzenia wołających o pomoc. Z powodu temperatury nagrzanego wnętrza ludzie w środku zaczynają biec, maszyna kręci się i wydobywa się z niej subtelny dźwięk. W kolejnej scenie widać ogromne szklane drzwi, w których odbija się maszyna. Drzwi powoli się otwierają i wychodzą z nich wytwornie ubrani starsi bogaci ludzie. Przyglądają się widowisku, słuchają dźwięku, a kelnerzy podają im szampana. W kolejnej scenie ta straszna sytuacja okazuje się snem mężczyzny, w którym uczestniczył on w roli kelnera. Przerażony jest tym snem tak bardzo, że wydaje mu się, że był uczestnikiem wydarzenia, które naprawdę się wydarzyło. Płacząc, mówi do swojego kolegi: „Brałem udział w czymś przerażającym. I nikt nie czuł się winny, nawet ja. Nikt nie prosił o przebaczenie”. Jednak jego smutek i zaniepokojenie nie znajdują zrozumienia u kolegi, który każe mu przestać się mazać.

Papież Franciszek w *Laudato si'* stwierdza: „Ludzkość nigdy nie miała tyle władzy nad sobą samą i nie ma gwarancji, że dobrze ją wykorzysta, zwłaszcza biorąc pod uwagę sposób, w jaki się nią posługuje”<sup>20</sup>. Przypomina o technologiach, które były wykorzystywane przez reżimy w celu mordowania ludzi na masową skalę oraz w coraz to nowocześniejszych zbrojeniach. Problemem jest więc to, że rozwój technologiczny, który jest czymś pozytywnym, nie jest powiązany z rozwojem moralnym człowieka. Dlatego dalej papież Franciszek pisze:

„człowiek nowoczesny nie został wychowany tak, by umiał się posługiwać swą mocą właściwie”, ponieważ ogromnemu wzrostowi technologicznemu nie towarzyszył rozwój istoty ludzkiej w odniesieniu do odpowiedzialności, wartości i sumienia. [...] Z tego względu jest dziś możliwe, iż ludzkość nie dostrzega powagi pojawiających się przed nią wyzwań i „nieustannie wzrasta możliwość, iż człowiek będzie źle używał swej mocy”, kiedy nie jest ona „podporządkowana obowiązującym normom regulującym wolność, a jedynie pozornie koniecznym normom, mianowicie pożytku i zabezpieczenia jutra”<sup>21</sup>.

---

20 Franciszek, *Laudato si'*, nr 104.

21 Tamże, nr 105.

W twórczości Andersona widoczny jest problem złego traktowania zwierząt, choć nie jest on mocno podkreślany. Jako przykład można wskazać film *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu*, gdzie przedstawiona jest scena laboratorium badawczego. Na jego środku znajduje się uwięziona małpa z unieruchomionymi łapami, a jej mózg rażony jest prądem, co wywołuje u niej ból. W tym samym czasie kobieta w białym kitlu prowadzi bezsensowną rozmowę telefoniczną. Scena ta ukazuje instrumentalne traktowanie zwierząt i wykorzystywanie ich do różnego rodzaju eksperymentów. Takie zachowanie kobiety ma unaocznic, że człowiek podchodzi do bólu zwierząt bez jakiejkolwiek empatii. Traktuje zwierzęta jak przedmioty, które może wykorzystywać do swych celów.

Do tej sceny pasują słowa papieża Franciszka z *Evangelii gaudium*, w których przypomina o powołaniu człowieka przez Boga do panowania, ale i czulej troski o całe stworzenie<sup>22</sup>:

Są także inne krucho i bezbronne istoty, które niejednokrotnie pozostają na łasce interesów ekonomicznych i które wykorzystuje się w sposób nieodpowiedzialny. Mam na myśli całe stworzenie. Jako istoty ludzkie, nie jesteśmy zwykłymi beneficjentami, lecz stróżami innych stworzeń<sup>23</sup>.

Co więcej, w *Laudato si'* stwierdza: „Biblia nie daje podstaw do despotycznego antropocentryzmu, nie interesującego się innymi stworzeniami”<sup>24</sup>. Papież Franciszek podkreśla, że to, w jaki sposób traktowane są zwierzęta, przekłada się na stosunek wobec innych ludzi:

Dlatego też prawdą jest, że obojętność lub okrucieństwo wobec innych stworzeń tego świata zawsze w jakiś sposób przekłada się na sposób traktowania innych ludzi. Serce jest jedno i ta sama mizéria, która prowadzi do znęcania się nad zwierzętami, niechybnie przejawia się w relacji z innymi osobami. Wszelkie okrucieństwo wobec jakiegokolwiek stworzenia „jest sprzeczne z godnością człowieka”<sup>25</sup>.

## Etiologia egzystencjalnych dramatów człowieka

Po wskazaniu różnych problemów ludzi żyjących współcześnie należy zadać pytanie o to, z czego wynika taki stan, jaka jest tego przyczyna. Co doprowadziło do sytuacji, w której zanika to, co jest nazywane godnością człowieka, co przekłada się na odpowiedzialność za innych, czyli solidarność społeczną? Gdzie się podziła wrażliwość i radość z życia, które człowiekowi zostało raz tylko dane?

---

22 Zob. W. Chrostowski, *Miłość do stworzeń na kartach Biblii*, „Paedagogia Christiana” 2(28) (2011), s. 65–82.

23 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 215.

24 Franciszek, *Laudato si'*, nr 68.

25 Tamże, nr 92.

W filmie *Do ciebie człowieku* widać psychiatrę, który po tym, jak nie został wpuszczony do windy przez swoich pacjentów, mija ich, idąc korytarzem, z niewzruszoną, bladą twarzą, po czym podchodzi do kamery i rozpoczyna swą specyficzną spowiedź:

Jestem psychiatrą. Już dwadzieścia siedem lat. Jestem wykończony. Rok po roku wysłuchuję moich niezadowolonych z życia pacjentów, którzy chcą się bawić i oczekują, że im w tym pomogę. Nadwyrężyło to moje siły. Sam też nie mam łatwego życia. Ludzie mają wymagania. Po latach to zrozumiałem. Chcą być szczęśliwi, a jednocześnie są skupionymi na sobie egoistami. Nie chcą się z nikim dzielić. Powiem szczerze, są po prostu źli, przynajmniej większość z nich. Tracę cenne godziny, żeby złych ludzi uczynić szczęśliwymi. To nie ma sensu, to niemożliwe. Przestałem to robić, teraz już tylko przepisuję pigułki, jak najsilniejsze. I tyle.

Bohaterowie Andersona w pewnym momencie sami dochodzą do tego, z czego wynika ich niezadowolenie z życia. W filmie *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* widzimy człowieka, który w pustym pubie mówi do kelnera: „Właśnie zdałem sobie sprawę, że przez całe życie byłem chciwy. Sknerowaty. Przez to stałem się nieszczęśliwy. Całe życie byłem chciwy. Sknerowaty. Dlatego jestem nieszczęśliwy”. Dobra materialne i ich konsumpcja oraz zabawa miały być najważniejsze w życiu, a ostatecznie stały się przyczyną nieszczęścia i poczucia zmarnowania życia.

W omawianych filmach często pojawia się motyw braku sensu w życiu, a także próba ucieczki z tej rzeczywistości. Najmocniej wybrzmiało to w obrazie *Pieśni z drugiego piętra* poprzez ukazanie zakorkowanego miasta. Wszyscy chcą z niego wyjechać, uciec, lecz nie mogą, gdyż z powodu zbyt dużego ruchu są unieruchomieni w korku ulicznym. Sytuacji przygląda się bezdomny grzebiący w śmieciach oraz przechodzący odrzucony kochanek. Bezdomny pyta: „Ciekawe, dokąd zmierzają ludzie. Wiesz, dokąd zmierzają, dokąd jadą?”. „Nie” – odpowiada młody mężczyzna. W innej scenie widać przydrożny bar, w którym siedzą ludzie pijący alkohol. Wchodzi do niego zrozpaczona kobieta i pyta: „Czy ktoś wie, jak się stąd wydostać?”. „Nie” – odpowiada klient. Osoby majątne próbują uciec z miasta samolotem. W scenie widać terminal oraz ludzi, którzy z mnóstwem bagaży na wózku próbują dotrzeć do punktu odprawy. Jeden z bohaterów mówi do swojego partnera: „Będziemy mogli myśleć tylko o sobie i robić, co nam się podoba”. Mimo wielkiego wysiłku włożonego w pchanie wózka nie są w stanie osiągnąć upragnionego celu. Nadmierne przywiązanie do dóbr materialnych powoduje, że nie mogą się uwolnić od rzeczywistości, która ich tak bardzo przytłacza.

Środkiem znieczulenia, który ma złagodzić ból życia, jest alkohol. Motyw jego spożycia jest obecny we wszystkich trzech omawianych filmach Anderssona. Bohaterowie traktują alkohol jako środek radzenia sobie z rzeczywistością, która jest dla nich zbyt trudna, dlatego częste są ujęcia, w których ludzie przesiadują w barach do zamknięcia. Przykładem jest scena w filmie *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu*, w której ma

miejsce wymiana zdań między klientami baru. „– Czymże byłoby życie bez kieliszeczka albo dwóch? Aż strach pomyśleć. – Cholerna racja”. Natomiast w scenie z filmu *Do ciebie człowieku* widać parę w średnim wieku, która udała się na obiad do matki mężczyzny. Starsza kobieta, kończąc przygotowania, podaje do stołu. W momencie, gdy stawia na stole piwo bezalkoholowe, następuje gwałtowna reakcja partnerki syna:

Człowiek trwa przy życiu, które jest gównem i podłe. I ma być trzeźwy? Oczekujesz, wierzysz, że ktoś samotny poradzi sobie z tym wszystkim na trzeźwo? To nieludzkie. Okrutne. Tylko sadysta może tego chcieć.

Podobnie stan współczesnego człowieka przedstawia papież Franciszek już na samym początku *Evangelii gaudium*. Mocno akcentuje radość płynącą z Ewangelii, która wypełnia serce i życie człowieka, czego przeciwieństwem jest grzech, smutek, wewnętrzna pustka oraz izolacja. Zaraz papież dopowiada, z czego wynika taki stan. Powodem są: przygniatająca oferta konsumpcji, wygoda i chciwe serce oraz powierzchowne przyjemności i wyizolowane sumienie:

Kiedy życie wewnętrzne zamyka się we własnych interesach, nie ma już miejsca dla innych, nie liczą się ubodzy, nie słucha się już więcej głosu Bożego, nie doświadcza się słodkiej radości z Jego miłości, zanika entuzjazm związany z czynieniem dobra<sup>26</sup>.

Co ważne, papież podkreśla, że niebezpieczeństwo takiego stanu dotyczy również osób wierzących, a nie tylko tych, którzy nazywają się ateistami. Ludzie wierzący też popadają w życiową apatię i swym smutkiem oraz brakiem nadziei stają się antyświadcstwem dla świata.

Dalej w *Evangelii gaudium* Franciszek, wskazując niektóre wyzwania współczesnego świata, podkreśla moment historycznego przełomu, który dostrzegalny jest na różnych polach. Z jednej strony jest to rozwój sfer poprawiających warunki życia, takich jak zdrowie, edukacja czy komunikacja, a z drugiej wciąż większość ludzi żyje w niedostatku.

Lęk i rozpacz opanowują serce wielu osób, nawet w tak zwanych bogatych krajach. Często gaśnie radość życia, wzrasta brak szacunku i przemoc, nierówność społeczna staje się coraz bardziej oczywista. Trzeba walczyć, aby żyć i często żyć bez poszanowania swej godności<sup>27</sup>.

Spowodowane jest to bardzo szybkim postępem nauki i technologii oraz przepływem informacji, co skutkuje powstaniem nowych form anonimowej władzy, a nie przekłada się na poprawę życia ogółu ludzkości.

---

<sup>26</sup> Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 2.

<sup>27</sup> Tamże, nr 52.

Natomiast w *Laudato si'* przedstawił papież problemy współczesnego człowieka w odniesieniu do naszego wspólnego domu, czyli ziemi rozumianej w sposób globalny:

Przemoc, jaka istnieje w ludzkich sercach zranionych grzechem, wyraża się również w objawach choroby, jaką dostrzegamy w glebie, wodzie, powietrzu i w istotach żywych. Z tego względu wśród najbardziej zaniedbanych i źle traktowanych znajduje się nasza uciskana i zdewastowana ziemia, która „jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8, 22)<sup>28</sup>.

Papież przedstawił takie odniesienie, gdyż człowiek jest stworzony z tych samych pierwiastków co nasza planeta, a także nie może żyć bez powietrza i wody, które tylko na niej są dostępne. Te aspekty powodują, że wszyscy ludzie są sobie równi i tak samo od ziemi zależni.

Odnosząc się do opisu stwórczego dzieła zawartego w Księdze Rodzaju, papież przypomina:

Biblia naucza, że każdy człowiek jest stworzony z miłości, uczyniony na Boży obraz i podobieństwo (por. Rdz 1, 26). To stwierdzenie ukazuje nam ogromną godność każdej osoby ludzkiej, która „nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolna poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami”<sup>29</sup>.

Tym stwierdzeniem papież Franciszek podkreśla, że każda istota ludzka obdarzona jest niezbywalną i nieskończoną godnością. Każdy człowiek został stworzony jako chciany, kochany i niezbędny. Papież zachęca, aby właśnie w tym chrześcijańskim spojrzeniu odnajdywać nadzieję, która sprzeciwi się poczuciu beznadziejności i bezsensowności życia:

Tak więc wszelkie stworzenie jest przedmiotem czułości Ojca, który wyznacza mu miejsce w świecie. Nawet życie istoty najbardziej efemerycznej, najbardziej nieznaczącej, jest przedmiotem Jego miłości, a w tych kilku sekundach istnienia otacza je swą miłością<sup>30</sup>.

W *Laudato si'* papież wielokrotnie podkreśla, że współczesny kryzys ekologiczny jest odbiciem kryzysu etycznego, kulturowego i duchowego człowieka. Dodatkowo nie da się uzdrowić relacji ze środowiskiem naturalnym, kiedy wprawdzie nie zostaną uzdrowione podstawowe relacje międzyludzkie: „Otwarcie na «ty», zdolne do poznania, umiłowania i dialogu, jest nadal wielką szlachetnością człowieka”<sup>31</sup>. Skoro papież tak mocno podkreśla konieczność naprawy relacji międzyludzkich, oznacza to, że są one współcześnie niewłaściwe i nie ma w nich otwarcia na drugiego człowieka.

---

28 Franciszek, *Laudato si'*, nr 2.

29 Tamże, nr 65.

30 Tamże, nr 77.

31 Tamże, nr 119.

## Nadzieja, która zawieść nie może

Mimo tego, że omawiane filmy prezentują raczej pesymistyczny obraz świata, dostrzec można w nich elementy i bohaterów, którzy napawają nadzieją. Wykazują się wrażliwością, nie są pozbawieni uczuć wyższych, potrafią cieszyć się z drobnych rzeczy, a także podchodzą z empatią do drugiego człowieka.

W filmie *Pieśni z drugiego piętra* wielokrotnie pojawia się motyw młodego mężczyzny, który przez swą wrażliwość przeżywa załamanie nerwowe. Jest to poeta, który właściwie jako jedyny z bohaterów filmu kultuwuje pierwiastek duchowy życia. Z tego powodu trafia do szpitala psychiatrycznego, gdzie odwiedza go rodzina. Ta sytuacja często jest komentowana przez jego ojca słowami wypowiedzianymi jak mantra: „Pisał wiersze, aż zwariował”. Ta nadmierna wrażliwość syna w pierw jest nierozumiana przez pozostałych członków rodziny, później powoduje ich namysł nad własnym życiem. W symboliczny sposób ojciec tego mężczyzny bierze krzyż na swe ramiona i od tego momentu zaczyna patrzeć na życie inaczej. Ta myśl została przez reżysera zobrazowana wyjątkowo pomyślowo, gdyż mężczyzna podejmuje się pracy obwoźnego sprzedawcy krzyży (w związku z rokiem 2000) i ten krzyż, który nosi, jest egzemplarzem pokazowym.

Bardzo wymowna jest również scena z filmu *Do ciebie człowieku*, w której ujęto monolog kobiety wypowiedziany po zorganizowanym spotkaniu modlitewnym. Klęczy ona i opiera się na krześle. Skierowana jest w stronę krzyża wiszącego nad drzwiami i wypowiada następujące słowa:

Panie, wybac im. Wybac. Wybac tym, którzy myślą tylko o sobie. Wybac tym, którzy są chciwi i skąpi. Tym, którzy oszukują i kłamią. Którzy bogacą się, płacąc innym głodowe pensje. Dobry Boże, wybac im. Wybac tym, którzy upokarzają i zniesławiają. Tym, którzy torturują i zabijają. Wybac tym, którzy zrzucają bomby, które niszczą miasta i wsie. Wybac tym, którzy są nieszczerzy i kłamią. Wybac rządóm, które zatają prawdę przed swoimi narodami. Dobry Boże, wybac im. Wybac tym, którzy są bez serc, którzy są bezduszni i zbyt skorzy do osądzania innych. Dobry Boże, wybac im. Wybac sądom, które źle sądzą i skazują niewinnych ludzi. Wybac im. Wybac medióm, które podając mylne informacje, odwracają naszą uwagę od tego, co naprawdę ważne. Dobry Boże, wybac im”.

Co znaczące, mimo tego, że nabożeństwo dopiero się zakończyło, a kobieta swą modlitwę mówi na głos, prawie nikt nie jest zainteresowany tym, co mówi. Reaguje tylko jeden mężczyzna, który właściwie nie słucha kobiety, a tylko stara się ją uspokoić i zakończyć jej modlitwę, gdyż czas zamykać pomieszczenie.

Natomiast w filmie *Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu* scena dająca nadzieję przedstawia matkę z niemowlęciem w parku. Małe dziecko znajduje się w wózku i matka, aby być bliżej niego, wkłada głowę do wózka. Całuje stopy dziecka, które się śmieje.

Oboje wyglądają na szczęśliwych, cieszą się z czasu, który mogą spędzić tylko ze sobą. Scena wydaje się bardzo prozaiczna, lecz w kontekście całego filmu daje widzowi nadzieję. W obliczu całego zła na świecie, zaniku wartości i obojętności wydaje się, że reżyser wskazuje, że szczęścia trzeba szukać w małych rzeczach, cieszyć się chwilą i budować relację z drugim człowiekiem.

Odnosząc się do nauczania papieża Franciszka, należy stwierdzić, że w dwóch pierwszych dokumentach w sposób surowy ukazał problemy współczesnego człowieka, które rzutują na całe stworzenie. Mimo tego, że wskazuje na liczne bolączki, nie należy jego dokumentów odczytywać jako pesymistycznych. W *Evangelii gaudium* już na samym początku zachęca do odnowienia swojej osobistej relacji z Jezusem Chrystusem:

Nie ma racji, dla której ktoś mógłby uważać, że to zaproszenie nie jest skierowane do niego, ponieważ „nikt nie jest wyłączony z radości, jaką nam przynosi Pan”. Kto zaryzykuje, by uczynić mały krok w kierunku Jezusa, tego Pan nie zawiedzie, przekona się, że On już na niego czekał z otwartymi ramionami<sup>32</sup>.

Dodaje dalej papież z naciskiem:

Bóg nigdy nie męczy się przebaczeniem nam; to nas męczy proszenie Go o miłosierdzie. Ten, który zachęcił nas do przebaczenia „siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 22), daje nam przykład: On przebacza siedemdziesiąt siedem razy. Za każdym razem bierze nas w swoje ramiona<sup>33</sup>.

Bóg jest tym, który daje człowiekowi nadzieję i uzdalnia go do rozpoczęcia swojego życia na nowo i przywrócenia w nim radości.

Chociaż ocena współczesnego nam świata jest surowa, to oba teksty, a szczególnie *Laudato si'*, są przesiąknięte powiewem nadziei. Pomimo wielu uwag krytycznych dotyczących dzisiejszej sytuacji w świecie jest to tekst tchnący optymizmem. Płyne on z wiary w możliwość odwrócenia i zmiany wszystkich niekorzystnych trendów, które można współcześnie zaobserwować na wielu płaszczyznach<sup>34</sup>. Dlatego należy podkreślić, że papież Franciszek pełen optymizmu stwierdza, że „nadzieja zachęca nas do uznania, że zawsze jest wyjście, że zawsze możemy zmienić kurs, że zawsze możemy coś uczynić dla rozwiązania problemów”<sup>35</sup>.

Franciszek dał się także poznać jako papież ufności w opatrzność Bożą, ale i w człowieka, który zawsze ma możliwość zmiany swojego życia i współdziałania z innymi. Szczególnie *Laudato si'* ma na celu uświadomić katolikom i wszystkim ludziom dobrej woli,

---

32 Franciszek, *Evangelii gaudium*, nr 3.

33 Tamże.

34 Por. A. Janiszewska, *Encyklika Laudato si'...*, s. 86

35 Franciszek, *Laudato si'*, nr 61.

jakie są problemy współczesnego świata. Wielu ludzi może stwierdzić, że będzie coraz gorzej, lecz papież Franciszek w pocieszającym tonie mówi: „Stwórca nas nie opuszcza, nigdy nie cofa się w swoim planie miłości, nie żałuje, że nas stworzył. Ludzkość jest jeszcze zdolna do współpracy w budowaniu naszego wspólnego domu”<sup>36</sup>. Przypomina też, że Bóg stworzył człowieka z miłości, a także do miłości. Choć otaczająca rzeczywistość może na człowieka wpływać negatywnie, ten pierwiastek miłości zawsze w nim pozostanie i uzdalnia go do dawania tej miłości innym. Papież Franciszek stwierdza, że „człowiek stworzony do miłości, pośród swych ograniczeń, jest nieustannie zdolny do gestów wielkoduszności, solidarności i troski”<sup>37</sup>.

### Podsumowanie

Powyższa analiza miała na celu zaprezentowanie wybranych problemów współczesnego świata oraz próbę zastanowienia się nad tym, z czego wynika taki stan i czy jest jeszcze jakaś nadzieja. W artykule posłużono się wybranymi filmami szwedzkiego reżysera oraz dwoma dokumentami zwierzchnika Kościoła rzymskokatolickiego. Interesujące jest to, że osoby te pochodzą z różnych kontekstów kulturowych oraz mają zupełnie inne podejście do wiary. Spotykają się jednak w głębokim namyśle nad człowiekiem i wiele ich intuicji okazuje się tożsame. Należy podkreślić chociażby paralelę myśli, punkty konwergencji i punkty dyskrepacji.

W artykule przedstawiono jedynie pojedyncze sceny oraz wybrane fragmenty dokumentów, gdyż wszystkie omawiane utwory są bardzo bogate w różnego rodzaju zagadnienia, problemy oraz odniesienia. Dlatego też zarówno filmy Anderssona, jak i dokumenty papieża Franciszka zasługują na dalszą pogłębioną analizę. Można ją czynić na polu filozoficznym, antropologicznym, etiologicznym, historycznym i kulturowym. Obfita i złożona treść dzieł obu autorów daje pole do dalszych poszukiwań i namysłu.

Niniejszy artykuł jest też zachętą do dialogu, gdyż ukazuje, że ludzie pozornie tak różni od siebie w sprawach fundamentalnych mogą okazać się być bardzo podobni i dochodzić do tych samych konkluzji. Pojawia się zatem hipoteza, że niezależnie od kontekstu geograficznego i religijnego ludzie w swych dogłębnych przemyśleniach spotykają się bardzo blisko. Konkludując, warto przytoczyć sentencję z pierwszego po powrocie filmu Anderssona: „Błogosławieni ci, którzy siadają”. Siadają i myślą.

---

36 Tamże, nr 13.

37 Tamże, nr 58.

## Bibliografia

- Chrostowski W., *Miłość do stworzeń na kartach Biblii*, „Paedagogia Christiana” 2(28) (2011), s. 65–82.
- Czerkawski P., *Błogosławieni ci, którzy siedzą*, „KINO” 8 (2015), s. 18–21.
- Fisichella R., *Evangelii gaudium ma prowokacyjną i porywającą wymowę* <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-12/abp-fisichella-evangelii-gaudium-ma-prowokacyjna.html> (30.03.2025).
- Franciszek, adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Kraków 2014.
- Franciszek, encyklika *Laudato si'*, Kraków 2015.
- Franciszek, *Powróćmy do marzeń. Droga ku lepszej przyszłości*. Papież Franciszek w rozmowie z Austenem Ivereighem, tłum. P. Guzik, Kraków 2020.
- Ivereigh A., *Prorok. Biografia Franciszka, papieża radykalnego*, tłum. M. Masny, Bytom 2015.
- Janiszewska A., *Encyklika Laudato si' 50 lat po Konstytucji Gaudium et spes*, [w:] *Ecclesia et societas humana pro oecologia. Refleksje na kanwie encykliki Laudato si' papieża Franciszka*, red. J. Kotkowski, Poznań 2016, s. 77–94.
- Jaszewska D., *Bar, mundur i Bojowy hymn Republiki – symbolika i retoryka wojny w dwóch scenach filmu Gołąb przysiadł na gałęzi i rozmyśla o istnieniu Roya Anderssona*, „Facta Simonidis”, 17 (2024), nr 2, s. 65–86.
- Jaszewska D., *Roy Andersson i piekła nowoczesności: analiza kulturoznawczo-teologiczna*, [w:] *Perspektywa teologiczna w badaniach nad filmem*, red. B. Wieczorek, Warszawa 2018, s. 61–81.
- Pieśni z drugiego piętra* (program), <https://www.youtube.com/watch?v=WlhRzPFvn6o&t=236s> (24.02.2025).
- Ryś G., *Kościół, Franciszek, Świat*. Rozmawia Tomasz Ponikło, Kraków 2014.
- Socha J., „Do ciebie, człowieku”, reż. Roy Andersson, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/1348-do-ciebie-czlowieku-rez-roy-andersson.html> (24.02.2025).
- Socha J., *Resztki*, <https://www.dwutygodnik.com/arttykul/6053-resztki.html> (24.02.2025).
- Wieczorek B., *Wizja szwedzkiej apokalipsy w filmie „Pieśni z drugiego piętra” Roya Anderssona*, „Kultura, Media, Teologia” 14 (2013), s. 48–63.

### CYTOWANIE

A. Janiszewska, *Prawda i nadzieja. Kondycja współczesnego człowieka według Roya Anderssona i papieża Franciszka*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 115–134, DOI: 10.18276/sp.2025.35-07.

**Joanna Maria Malczewska**

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ifk18@sluchacz.upjp2.edu.pl

ORCID: 0009-0009-6404-5367

## **Studium relacji między opactwem macierzystym a klasztorem córką w wiekach średnich na przykładzie brandenburskiego opactwa cysterskiego Lehnin i jego pierwszej filiacji w Paradyżu na terenie Wielkopolski w oparciu o wzmianki w *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)***

### STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie opactwa w Lehnin jako centralnego punktu religijnego średniowiecznej Brandenburgii oraz analiza jego znaczenia dla ekspansji zakonu cystersów, szczególnie w kontekście fundacji opactwa w Paradyżu, na terenie Wielkopolski. Zbadanie wzajemnych relacji między opactwem Lehnin a Paradyżem pozwoli ustalić, czy od momentu fundacji nowego opactwa powiązania między opactwem macierzystym a nowo utworzonym klasztorem były trwałe i kluczowe dla sukcesu nowej wspólnoty zakonnej, czy też uległy osłabieniu wraz z upływem czasu. Analizie poddane zostaną także występujące konflikty wewnątrzzakonne oraz ewentualne napięcia między opactwami, które mogły wpłynąć na ich współpracę i rozwój. Podstawowe źródło badawcze cytowane w niniejszym artykule stanowią *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*.

### SŁOWA KLUCZOWE

cystersi, opactwo Lehnin, Brandenburgia, opactwo Paradyż, Wielkopolska, średniowiecze, opactwo macierzyste, opactwo córka, relacje, konflikt, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*

**A study of the Relationship between the Mother and the Daughter Abbeys  
in the Middle Ages, Based on the Example of the Brandenburg Cistercian Abbey  
of Lehnin and Its First Filial Foundation in Paradyż, Located in Greater Poland,  
with Reference to Mentions in *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis  
(1116–1786)***

### ABSTRACT

The aim of this article is to present Lehnin Abbey as a central religious centre in medieval Brandenburg and to analyze its significance for the expansion of the Cistercian Order, particularly in the context

of the foundation of Paradyż Abbey in Greater Poland. Examining the relationship between Lehnin and Paradyż will help determine whether, from the moment of the new abbey's foundation, the ties between the mother abbey and the newly established monastery remained strong and crucial for the success of the new monastic community or whether they weakened over time. The analysis will also address internal monastic conflicts and potential tensions between the abbeys that may have influenced their cooperation and development. The primary research source cited in this article is *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*.

#### KEYWORDS

Cistercians, Lehnin Abbey, Brandenburg, Paradyż Abbey, Greater Poland, Middle Ages, mother abbey, daughter abbey, relations, conflict, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*

## Wprowadzenie

Opactwo cysterskie w Lehnin, ufundowane w 1180 roku, stanowiło jeden z najważniejszych ośrodków religijnych w średniowiecznych Niemczech Wschodnich (Brandenburgia). Jako jeden z pierwszych klasztorów cysterskich w Brandenburgii opactwo odegrało na tym terenie kluczową rolę w promowaniu idei cysterskich, a fundacja dokonana przez margrabiego Ottona I miała na celu wspomóc rozwój Marchii Brandenburskiej, który dodatkowo podkreślał jego znaczenie strategiczne i gospodarcze.

Założone z inicjatywy wywodzącego się z dynastii askańskiej Ottona I, syna Albrechta Niedźwiedzia, opactwo cysterskie w Lehnin powstało w celu umocnienia chrześcijaństwa na terenach Niemiec Wschodnich, gdzie pogańskie tradycje nadal były żywe. Od początku istnienia opactwa cystersi byli wspierani przez możnowładców Marchii Brandenburskiej, co przyczyniło się do ich dynamicznego rozwoju, który zawdzięczałi licznym nadaniom ziemskim oraz przywilejom, jakie w pierwszej kolejności uzyskali od swego fundatora, jak również innych lokalnych możnych. Opactwo Lehnin, jako jeden z ważnych ośrodków cysterskich w Niemczech Wschodnich, przyczyniło się do kształtowania średniowiecznej Europy pod względem religijnym, kulturowym i gospodarczym. Co więcej, klasztor dzięki swojej skutecznej organizacji i zaangażowaniu w rozwój rolnictwa, edukacji i sztuki odegrał strategiczną rolę w rozkwitu regionu, w których się znajdował.

Lehnin jako opactwo macierzyste miało również decydujący wpływ na utworzenie opactwa w Paradyżu, ponieważ to właśnie mnisi z Lehnin otrzymali zadanie filiacji nowego klasztoru na ziemiach polskich. Mimo że Paradyż nie stanowił pierwszego opactwa cysterskiego w Wielkopolsce, jego powstanie pod patronatem opactwa Lehnin podkreśla fakt, iż Kapituła Generalna Zakonu Cystersów uznała ów ośrodek za godny poprowadzenia dalszej ekspansji zakonu na wschód i poleciła przygotowanie procesu filiacji z terenu ówczesnej i obecnej Brandenburgii. Fundacja Paradyża była

bezpośrednim rezultatem aktywności misyjnej Lehnin, które nie tylko wysyłało swoich mnichów do nowo założonego klasztoru, ale także wspierało go, od samego początku do momentu usamodzielnienia się, zarówno materialnie, zaopatrując w kodeksy liturgiczne i paramenty niezbędne do sprawowania świętej liturgii, jak i organizacyjnie. Przyjmując regułę cysterską i strukturę organizacyjną wzorowaną na opactwie w Lehnin, nowo powstałe opactwo w Paradyżu mogło liczyć na stabilny rozwój, zgodny z zaleceniami kapituły generalnej zakonu. O dobra materialne w postaci nadań ziemskich i przywilejów zadbał fundator – *comes* (wojewoda) Mikołaj Bronisz. Wsparcie organizacyjne ze strony Lehnin zapewniło nowej wspólnotce stabilność i możliwość rozwoju duchowego oraz gospodarczego. Stosunkowo szybko Paradyż stał się ważnym ośrodkiem monastycznym, przyczyniając się do szerzenia cysterskich ideałów na ziemiach ówczesnej Wielkopolski.

Opactwo w Lehnin dzięki swojej sile i wpływowi stało się ważnym elementem sieci klasztorów cysterskich, która przyczyniła się do szerzenia chrześcijaństwa i kultury średniowiecznej Europy. Badanie historii i działalności klasztorów pozwala lepiej zrozumieć rolę, jaką odgrywały w średniowiecznym świecie, oraz ich wkład w rozwój cywilizacji europejskiej.

### **Kontekst historyczno-gospodarczy działalności zakonu cystersów w Niemczech Wschodnich (Brandenburgia)**

Zakon cystersów odegrał kluczową rolę w procesie kolonizacji i rozwoju terenów średniowiecznych Niemiec Wschodnich w XII i XIII wieku. Nie tylko cystersi, ale wszystkie zakony związane z regułą Benedykta z Nursji prowadziły już wcześniej działalność na ziemiach Niemiec Zachodnich i Południowych, jednak ziemie wschodnie (takie jak Brandenburgia, Saksonia, Meklemburgia i Pomorze) pozostawały wówczas pod kontrolą zachodniopolańskich Słowian, zwanych Wioletami, Lutykami bądź Lucicami, zamieszkujących tereny pomiędzy rzeką Elbą (środkową jej częścią) a Odrą. Po ich zbrojnym wyparciu zaistniała potrzeba zabezpieczenia tych ziem, stąd decyzja lokalnych możnowładców, aby podjąć się trudu fundacji opactw i klasztorów. Biorąc pod uwagę okoliczności lokacji wszystkich opactw cysterskich w Brandenburgii, można zaryzykować stwierdzenie, że działalność cystersów nie ograniczała się jedynie do aspektów religijnych, ale obejmowała również szeroko zakrojone działania gospodarcze i społeczne, które miały na celu stabilizację i rozwój tych obszarów w wiekach średnich.

Cystersi po wystąpieniu z zakonu benedyktynów i założeniu własnego reformowanego ośrodka monastycznego w Cîteaux dynamicznie zaznaczali swoją obecność w Europie, zakładając własne opactwa i klasztory. Już po trzydziestu sześciu latach od założenia istniało siedemdziesiąt opactw, z czego pięćdziesiąt pięć we Francji.

W Niemczech do 1150 roku powstało pięćdziesiąt opactw, a do 1200 roku niemal sto<sup>1</sup>. Badając proveniencje poszczególnych opactw ulokowanych w Brandenburgii w XII–XIII wieku, nie sposób nie zauważyć, że najbardziej prężną filią z czterech wielkich opactw filialnych Cîteaux było opactwo cysterskie w Morimond (Francja). Wyróżniało się ono największą ekspansywnością na nowe, niezasiedlone tereny niemieckie, co można tłumaczyć potrzebą zabezpieczenia nowych terenów, dotąd nieobjętych działalnością innych zakonów chrześcijańskich. Nie sposób nie wspomnieć także o niezwykłym charzmacie zakonu, który nakazywał lokację opactw i klasztorów w miejscach odosobnionych, wymagających uprzedniego przygotowania poprzez pracę własnych rąk<sup>2</sup>. To właśnie z opactwa w Morimond wywodzą się, pośrednio przez inne opactwa niemieckie zlokalizowane na terenach Niemiec Zachodnich i Południowych, wszystkie cysterskie opactwa męskie w Brandenburgii założone w XII–XIII wieku. W tabeli 1 zaprezentowano ich pochodzenie<sup>3</sup>:

Tabela 1. Cysterskie opactwa męskie w Brandenburgii powstałe w XII i XIII wieku

| Opactwo                | Nazwa łacińska         | Data założenia | Data zamknięcia | Proweniencja                           |
|------------------------|------------------------|----------------|-----------------|--|
| Doberlug vel Dobrilugk | Dobraluca              | 1165/1184      | 1541            | Cîteaux – Morimond – Kamp – Volkenroda |
| Zinna                  | Coena S. Mariae        | 1170           | 1553            | Cîteaux – Morimond – Altenberg         |
| Lehnin                 | Leninum vel Lenin      | 1180           | 1542            | Cîteaux – Morimond – Sittichenbach     |
| Chorin                 | Stagnum Sanctae Mariae | 1248           | 1542            | Cîteaux – Morimond – Lehnin            |
| Neuzelle               | Nova Cella             | 1258           | 1817            | Cîteaux – Morimond – Pforta – Altzella |
| Himmelfort             | Coeli Porta            | 1299           | 1541            | Cîteaux – Morimond – Lehnin            |

Źródło: [www.cistpedia.org/index.php?id=539&L=560](http://www.cistpedia.org/index.php?id=539&L=560) (11.01.2025).

- 1 J.W. Thompson, *The Cistercian order and colonization in mediaeval Germany*, [w:] *The American Journal of Theology*, t. 24, nr 1, University of Chicago Press 1920, s. 71, <https://www.jstor.org/stable/3155939> (11.01.2025).
- 2 J. Canivez, *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*, t. 1, Canivez 1: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive (4.02.2025), s. 14: *I. Quo in loco sint construenda coenobia. In civitatibus, castellis, villis, nulla nostra construenda sunt coenobia, sed in locis a conversatione hominum semotis.*
- 3 Por. Indeks opactw ułożonych w kolejności geograficznej, [w:] [www.cistpedia.org/index.php?id=539&L=560](http://www.cistpedia.org/index.php?id=539&L=560) (11.01.2025).

W nowo założonych opactwach cystersi brandenburscy prowadzili intensywne prace związane z leśnictwem, rolnictwem, ogrodnictwem i hodowlą zwierząt. Źródła wspominają o karczowaniu lasów pod uprawy, osuszaniu terenów bagiennych i trzęsawisk, budowie rowów melioracyjnych, tworzeniu systemów nawadniających, budowie dróg i mostów, które przyczyniały się do poprawy komunikacji i transportu. W Brandenburgii cystersi zajmowali się młynarstwem (mieli monopol na młyny wodne i wiatraki), wydobywali piaskowiec do budowy kościołów i budynków mieszkalnych (np. w okolicach Berlina, w miejscowości Rüdersdorf)<sup>4</sup>, budowali i utrzymywali spichlerze do gromadzenia zebranych zbóż (uprawiali pszenicę, żyto, jęczmień, produkowali sól). Wraz z fundacją otrzymywali liczne nadania ziemskie, gdzie posiadali prawa do zakładania stawów rybnych i połowu ryb, prawo do eksploatacji złóż soli (np. w okolicach Magdeburga)<sup>5</sup>, uprawiali winorośl (nawet w Brandenburgii i Saksonii mimo niesprzyjającego klimatu). Prowadząc liczne hodowle bydła, owiec i koni, produkowali żywność (solili i wędzili mięso, wytwarzali kiełbasy), garbowali i wyprawiali skóry, z których produkowali obuwie, siodła oraz pergamin, a także pozyskiwali wełnę z owiec na ubrania. Zajmowali się również sadownictwem i ogrodnictwem. Od połowy XIII wieku, wraz ze wzrostem znaczenia pieniądza, produkty stanowiące nadwyżkę przestały być przedmiotem wymiany. Cystersi otrzymali wówczas prawa do prowadzenia działalności targowej. Przykładem może być opactwo w Doberlug, które w 1221 roku przekształciło wieś Falkenberg w targ, aby handlować z Wendami<sup>6</sup>. W okresie panowania Fryderyka I cystersi zostali na krótko wygnani z Niemiec na skutek konfliktu cesarza z nowo wybranym papieżem, jednak po 1177 roku powrócili, zyskując reputację „aniołów pokoju” w oczach lokalnych społeczności.

W średniowieczu nowo ulokowani niemieccy cystersi cieszyli się także wieloma przywilejami, w tym zwolnieniami podatkowymi od nieruchomości rolnych oraz od opłat za produkty wytwarzane własnymi siłami. Papież Hadrian IV uwolnił zakon od konieczności płacenia danin, o ile dochody klasztoru pochodziły z jego własnej pracy<sup>7</sup>.

---

4 F. Winter, *Die Zisterzienser der nordöstlichen Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Deutschen Mittelalters*, t. II, Berlin/Gotha 1868/1871, s. 276. Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands – Our Digital Library: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive (04.02.2025).

5 Tamże, t. III, s. 214.

6 Tamże, t. II, s. 297.

7 Tamże, t. I, s. 92. Por. K. Lamprecht, *Deutsches Wirtschaftsleben in Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur de Platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes*, Leipzig 1886–1915, t. I, cz. I, *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes: Lamprecht, Karl, 1856–1915: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive* (04.02.2025), s. 121 – list Aleksandra III do biskupów Metz, Trier, Verdun i Liège: *Admirati sumus, quod cum fratribus Aureavallis sicut aliis omnibus Cisterciensis ordinis a patribus et praedecessoribus nostris concessum sit et a nobis nunc postmodum confirmatum, ut de laboribus, quos propriis manibus aut sumptibus excolunt, nemini decimas solvere teneantur.*

## Zadania stawiane cystersom zasiedlającym Niemcy Wschodnie

W swoim artykule traktującym o kolonizacji cysterskiej na terenie średniowiecznych Niemiec James Westfall Thompson w dość kontrowersyjny sposób porównuje zakon cystersów do osadników Dzikiego Zachodu w USA, sugerując, że zakony cysterskie i kartuzjańskie, młodsze od benedyktynów i kluniaków, odczuwały impuls kolonizacyjny oraz potrzebę przygód<sup>8</sup>. Z tym twierdzeniem można polemizować, gdyż kluczowym czynnikiem fundacji nowych opactw była konieczność posiadania fundatora, który mógłby zapewnić środki na budowę pierwszych obiektów klasztornych, w tym kościoła, oraz terenów przeznaczonych do karczowania i uprawy. Dodatkowo konstytucje cysterskie wyraźnie nakładały obowiązek lokowania nowych klasztorów w odosobnieniu, z dala od ludzkich osad, co było zgodne z ich charyzmatem. W przeciwieństwie do benedyktynów i kluniaków, którzy wcześniej osiedlali się w bardziej zasiedlonych regionach Niemiec Zachodnich i Południowych, cystersi kierowali się ku mniej zaludnionym ziemiom wschodnim, niedawno odzyskanym przez księcia Albrechta Niedźwiedzia od Słowian. Naturalną granicą pomiędzy obszarami działalności benedyktynów a cystersów była rzeka Łaba. Poza nielicznymi wyjątkami, takimi jak pojedyncze opactwa benedyktyńskie w Polsce i Czechach, benedyktyni rzadko zakładali nowe filie poza tą granicą.

Kolejny zarzut Thomsona stawiany wobec cystersów jest taki, że zajmowali się głównie uprawą ziem, hodowlą zwierząt, a nie celowali w działalność misyjną i nie zajmowali się w swoich klasztorach piśmiennictwem ani sztuką. Działalność misyjna nie stanowiła nigdy charyzmatu cystersów, wszak zgodnie z regułą św. Benedykta mieli pracować i modlić się, jednak źródła wskazują, że w opactwach cystersów działały dobrze zorganizowane skrytoria, więc nie jest to prawdą.

Działalność cystersów w Niemczech Wschodnich miała ogromne znaczenie dla kolonizacji i rozwoju tych terenów. Ich działalność gospodarcza, połączona z zaangażowaniem w budowę infrastruktury i rozwój rolnictwa, przyczyniła się do trwałego ugruntowania ich obecności na tych terenach. Cystersi nie tylko zapobiegli ponownemu powrotowi pogan, ale także stworzyli podstawy do dalszego rozwoju społeczno-gospodarczego regionu.

### Początki opactwa cysterskiego w Lehnin

Opactwo cysterskie w Lehnin zostało ufundowane w 1180 roku z inicjatywy margrabiego Ottona I Brandenburskiego, syna Albrechta Niedźwiedzia. Otton I, podobnie jak jego ojciec, aktywnie wspierał zakładanie opactw cysterskich na obszarach

---

8 J.W., Thomson, *The Cistercian...*, s. 77.

Niemiec Północno-Wschodnich. Warto przypomnieć, że żoną fundatora Lehnin była księżniczka Judyta, córka księcia Bolesława III Krzywoustego z dynastii Piastów.

Opactwo Lehnin zlokalizowane jest 25 km na południowy zachód od Poczdamu i 50 km od Berlina, na płaskowyżu Zauche. Po fundacji cystersi przybyli z niemieckiego opactwa Sittichenbach w 1183 roku, osiedlając się w Brandenburgii. Rok później, 7 marca 1184 roku, zmarł protektor cystersów, margrabia Otton I, który zgodnie ze swoją wolą został pochowany w kościele zakonnym w Lehnin<sup>9</sup>. Od tego momentu opactwo staje się nekropolią domu askańskiego.

Według historyka od lat badającego byłe opactwo cysterskie w Lehnin, Stephana Warnatscha, nazwa opactwa wywodzi się prawdopodobnie od słowiańskiego słowa *len*, *lanye*, oznaczającego łanię jelenia<sup>10</sup>. Legenda przekazywana przez cystersów z Lehnin opisuje sen margrabiego Ottona I, w którym łania jelenia pojawia się jako znak Boży wskazujący na palącą potrzebę ufundowania opactwa. Po tej jakże chrześcijańskiej wizji Otton I kontaktuje się z niemieckimi cystersami w Sittichenbach i proponuje filiację w Brandenburgii<sup>11</sup>. W tradycji biblijnej<sup>12</sup> oraz wczesnochrześcijańskiej<sup>13</sup> jelen lub łania symbolizują poszukiwanie Boga i tęsknotę za Nim. Alternatywna hipoteza Warnatscha sugeruje, że nazwa mogła pochodzić od plemienia Len, choć brak dowodów na słowiańskie zasiedlenie właśnie tego terenu przed założeniem opactwa<sup>14</sup>. Cystersi z Lehnin utrzymywali również tradycję ustną, według której pierwszy opat, Sibold, został zamordowany przez Słowian w latach 1184/1185. Możliwe, że jego śmierć była pośrednio rezultatem zajęcia przez cystersów obiektów kultu słowiańskiego na terenach przekazanych przez Ottona I<sup>15</sup>.

W momencie fundacji Lehnin było oddalonym, podmokłym terenem z jeziorami, piaszczystymi wyspami i potężnymi połaciami lasów. Znaczne donacje umożliwiły mnichom szybkie osiedlenie się, mimo trudnych warunków środowiskowych. W średniowieczu opactwa cysterskie powstawały w miejscach odizolowanych od ludzkiej aktywności, zgodnie z zasadą określoną przez *Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis: In citatibus, castellis, villis, nulla nostra construenda sunt coenobia, sed in locis*

---

<sup>9</sup> S. Warnatsch, *Geschichte des Klosters Lehnin 1180–1542*, Berlin 2000, s. 85.

<sup>10</sup> Tamże, s. 47.

<sup>11</sup> Tamże, s. 48.

<sup>12</sup> Por. *Jak łania pragnie wody ze strumienia, tak dusza moja pragnie Ciebie, Boże!*, [w:] *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 2003, Ps 42, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=875> (04.02.2025).

<sup>13</sup> S. Kobieltus, *Jeleń*, [w:] *Bestiarium chrześcijańskie: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002, s. 132.

<sup>14</sup> S. Warnatsch, *Geschichte...*, s. 48.

<sup>15</sup> Tamże, s. 52. Z podobnym przypadkiem spotykamy się w nie tak odległym od Brandenburgii Międzyrzeczu, oddalonym od Paradyża zaledwie kilkanaście kilometrów, gdzie w 1003 r. przez pogan zamordowanych zostało pięciu eremitów.

a *conversatione hominum semoti*<sup>16</sup>, co wskazuje, że warunki w Brandenburgii były dla mnichów optymalne.

Choć dokument fundacyjny nie zachował się do naszych czasów<sup>17</sup>, wzmianki dotyczące uznania statusu opactwa Lehnin przez papieża Celestyna III<sup>18</sup> oraz cesarza Niemiec Henryka VI<sup>19</sup> pojawiają się w Kodeksie Dyplomatycznym Brandenburgii (lata 1193 i 1195). Chociaż nie ma pewności co do osoby fundatora, fakt, że Lehnin stało się miejscem pochówku członków dynastii askańskiej (pochowani zostali tam także synowie Ottona I: Otton II i Albrecht II oraz kolejni sukcesorzy linii askańskiej)<sup>20</sup>, sugeruje, że to Otton I zainicjował osadzenie cystersów w Brandenburgii.

Okres *prosperity* opactwa przypada na drugą połowę XIII wieku. Zarządzając majątkiem z wybitną umiejętnością ekonomiczną, cystersi powiększali swoje posiadłości i zdobywali kolejne nadania. Opactwo pełniło funkcję wsparcia finansowego, a darowizny i inne świadczenia napływały regularnie. Przed jego rozwiązaniem w 1542 roku majątek opactwa obejmował jedno miasto (Werder am Havel), trzydzieści dziewięć wsi, pięćdziesiąt cztery jeziora oraz liczne młyny, lasy i łąki<sup>21</sup>.

Tak jak wszystkie opactwa w Niemczech Wschodnich, opactwo cysterskie w Lehnin było początkowo nastawione głównie na rolnictwo. Mnisi i konwersi lehnińscy praktykowali uprawę pól w systemie tzw. trójpolówki (*three-field farming*), hodowali zwierzęta, mieli stawy rybne, liczne młyny oraz korzystali z bogactw naturalnych otaczających ich lasów: wykorzystywali drewno, polowali na zwierzęta zamieszkujące lasy oraz pozyskiwali miód i воск na potrzeby liturgii i klasztoru. Dodatkowo biali mnisi z Lehnin warzyli piwo, które dostarczano na jarmarki w Brandenburgu i Berlinie-Cölln. Podobnie jak inne opactwa, cystersi mieli też własne warsztaty, gdzie wytwarzano ubrania i buty na potrzeby klasztoru, a nadwyżka sprzedawana była na jarmarkach. Przy klasztorze, ale również w folwarkach lehnińskich, tzw. grangiach, budowano także kuźnie, garbarnie i inne podobne warsztaty rzemieślnicze. W późnym średniowieczu cystersi postawili również na handel<sup>22</sup>.

16 D. Canivez, *Statuta Capitulum...*, s. 13.

17 S. Warnatsch, [w:] *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster*, t. II, red. H. Heimann, K. Neitmann, W. Schick, s. 764.

18 *Codex diplomaticus Brandenburgensis. Haupttheil I, Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, cz. 1/10, red. A. Riedel, Berlin 1856, rozdz. 15, s. 184, 'Codex diplomaticus Brandenburgensis. Haupttheil I, Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg', Image 194 of 552, <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10001026?page=194,195> | MDZ (04.02.2025).

19 Tamże, s. 186.

20 S. Warnatsch, [w:] *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster*, t. II, red. H. Heimann, K. Neitmann, W. Schick, Löwen 1933–1941, s. 764.

21 Tamże, s. 766.

22 Tamże, s. 777.

Od momentu założenia klasztor Lehnin konsekwentnie dążył do utrzymania bliskich relacji z władcami brandenburskimi. Bliskość ta znajduje potwierdzenie w tym, że opaci klasztoru często byli członkami świty królewskiej, a ich głos był istotny w podejmowaniu decyzji. Z tego powodu często pełnili funkcję doradców, będąc wymienianymi jako świadkowie w licznych dokumentach. Należy podkreślić, że już pod koniec XII wieku znaczenie opactwa Lehnin wykroczało poza funkcję nekropolii domu askańskiego. Opaci często występowali jako świadkowie w dokumentach władców Lehnin i brandenburskiej kapituły katedralnej, co świadczy o jego istotnej roli w regionie. Szczególnie trzech ostatnich opaci z Lehnin wyróżniali się aktywną działalnością doradczą na rzecz władców, a także jako asesory sądowi, arbitrzy, świadkowie zawieranych umów i uczestnicy negocjacji dotyczących spraw ziemskich. Oprócz tego często powierzano im rozstrzyganie delikatnych kwestii, takich jak spory pomiędzy szlachtą, prałatami czy nawet rozwiązywanie problemów osobistych monarchów<sup>23</sup>.

### Filiacja opactwa cysterskiego w Paradyżu oraz relacje między opactwem macierzystym a jego pierwszą filią w wiekach średnich

W okresie największej *prosperity* opactwo w Lehnin rozpoczęło również proces zakładania nowych opactw filialnych. Przejdźmy przez ów proces na przykładzie filiacji opactwa paradyskiego w Wielkopolsce.

Od strony prawnej proces fundowania nowych opactw ściśle określała *Charta Caritatis*, jak również zbiory ustaw zawarte w dokumentach stanowiących uchwały kapituł generalnych, które zwoływano co roku i na które zobowiązany był przybyć, niezależnie od miejsca zamieszkania<sup>24</sup>, każdy opat cysterski. *Notabene* w *Statuta* odnajdujemy jedną wzmiankę o tym, że opat z Lehnin nie przybył na kapitułę i nakazuje mu się przy kolejnej okazji wyjaśnić powód, dla którego pozostał w swoim opactwie<sup>25</sup>. Franz Winter wskazuje wprawdzie, że niektóre oddalone znacznie opactwa mogły korzystać z możliwości opuszczenia niektórych kapituł (opaci hiszpańscy mogli przybywać na kapitułę co dwa lata, węgierscy co trzy, szkoccy, irlandzcy i sycylijscy co trzy, a ci zamieszkujący Skandynawię i Inflanty co pięć lat), w tej grupie nie znajdują się jednak opaci z Niemiec. Największym zwolnieniem cieszyli się opaci syryjscy, którzy mieli obowiązek przybyć na kapitułę co siedem lat<sup>26</sup>.

---

23 Tamże, s. 765.

24 Prolog do *I. Statutorum Annorum Precedentium Prima Collectio*, [w:] D. Canivez, *Statuta Capitulum...*, t. I, s. 12.

25 Tamże, s. 218: *Abbas de Leni qui hoc anno ad generale Capitulum non venit, omni occasione postposita, sequenti Capitulo se praesentet, causamque propter quam remansit fideliter exponat.*

26 F. Winter, *Die Zisterzienser...*, s. 174.

Proces fundacyjny był identyczny dla wszystkich opactw cysterskich i składał się z elementów, które należało wypełnić, zarówno przez fundatora przysłego opactwa, jak i opatów wyznaczonych przez kapitułę. Fundator dokonywał wyboru opactwa, z którego mieli przybyć ojcowie w celu założenia filii, przedstawiając opatowi warunki, które zamierzał stworzyć nowemu opactwu. Zgodnie ze statutami cysterskimi, jeżeli liczba mnichów w opactwie osiągnęła wystarczający poziom, klasztor mógł wysłać swoich braci, aby założyli nowe opactwo córkę. Należy jednak zaznaczyć, że liczba ta nigdy nie została dokładnie określona przez dokumenty prawne zakonu i leżała w gestii opata, któremu składano propozycję filiacji<sup>27</sup>. W momencie podejmowania decyzji o ufundowaniu opactwa w Paradyżu liczba mnichów opactwa Lehnin liczyła według Warnatscha od stu do stu dwudziestu braci, mnichów i konwersów<sup>28</sup>. Podejmowanie decyzji samodzielnie przez opata potwierdza również Józefa Zawadzka, która podkreśla, że następuje to bez jakiegokolwiek ingerencji osób trzecich, chociaż wydaje się, że kapituła mogła mieć w wyjątkowych przypadkach ostatnie słowo<sup>29</sup>.

Po podjęciu przez fundatora decyzji o zamiarze ufundowania opactwa należało ubiegać się o aprobatę miejscowego biskupa bądź arcybiskupa. Nie inaczej przebiegał ów proces w przypadku opactwa Lehnin, do którego zwrócił się komes Bronisz z Wielkopolski. Ślad powyższych działań odnajdujemy w Kodeksie Dyplomatycznym Wielkopolski, gdzie poza wzmianką pod numerem 126: *Bronissius comes Poloniae 1230 Jan. 29, Posnanie; confert hereditatem suam dictam Gostekove Henrico abbati de Lenin ad construendam abbatiam Ordinis Cisterciensis, nomine Paradyż*<sup>30</sup> przeczytać można dość kwiecisty tekst

27 J. Zawadzka, *Fundowanie opactw cysterskich*, „Roczniki Humanistyczne” 9, s. 129.

28 *Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster*, t. II, red. H. Heimann, K. Neitmann, W. Schick, Löwen 1933–1941, s. 771.

29 J. Zawadzka, *Fundowanie opactw...*, s. 129–130.

30 *Codex diplomaticus Majoris Poloniae* (dalej: *Codex*), t. 1, red. I. Zakrzewski, Poznań 1877; *Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski T.1 Zawiera numerami 1–616 lata 984–1287 – Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa* (4.02.2025), nr 126: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti amen. Bronissius Dei gracia nobilis comes Poloniae. Non absque dolore cordis nostre condicionis agnitionem nobis memoria suggerit, presertim cum vita hominis quamlibet potens et florens, sit denuo tamen vapor ad modicum parens, et quasi fumus vento raptus de fumario. Quapropter, cum multe sint aversiones, restat ut mittamur manum ad forciam et apprehendatur misericordia abscondens elemosynam in sinum pauperum Christi qua possit orare pro nobis; quandoquidem nullum cicius placat et ad veniam movet pium Iudicem, quam opus pietatis, promissionem habens vite que nunc est et future. Quod attendens ego Bronissius comes et sedula mente pertractans, de hereditate transitoria et fugaci michi meisque comparare decrevi thesaurum in celis stabilem et permanentem, ubi nec eruca nec tinea demolitur nec fures effodiunt nec furantur. Igitur constare volo tam presentibus quam posteris universis, quod in remissionem meorum et uxoris mee peccaminum simul et progenitorum meorum et obtentu vite eterne, ad honorem Dei et gloriose genitricis sue semperque virginis Marie et sancti Martini confessoris Christi, cum consensu illustrissimi ducis Poloniae Wlodeslay iunioris, et domini Pauli Posnaniensis ecclesie episcopi, et cum consensu Chori dicte Posnaniensis ecclesie, cum consensu Sandivoy fratris mei et Iarostii filii fratris mei, cum consensu uxoris mee et parentum meorum, obtuli et contuli locum proprietatis mee qui dicitur Gostekovve domino Henrico abbati et fratribus de Lenin, ad construendam novam abbatiam Ordinis Cisterciensis cui vocabulum est Paradisus, in suis terminis sic limitatum:*

opisujący powody, jakie kierowały komesem Broniszem, kiedy dokonywał przekazania swojego dziedzictwa opatowi Henrykowi z Lehnin. Z dokumentu wynika, że opat Henryk z Lehnin był obecny w momencie nadania ziem, jego imię – poza księciem Władysławem Odonicem, biskupem Pawłem i Wilhelmem, plebanem wsi Gościkowo – widnieje na dokumencie fundacyjnym. Natomiast informacji, skąd powziął decyzję o wyborze Lehnin jako opactwa macierzystego bądź kto podpowiedział mu, aby takiego wyboru dokonać, w dokumentach nie odnajdziemy.

Pod numerem 128 *Codex Diplomaticus Maioris Poloniae* pojawia się kolejna wzmianka opatrzona tą samą datą, wyraźnie precyzująca faktyczną wielkość darowizny: tu komes Bronisz przekazuje nie tylko cały swój majątek ruchomy i nieruchomy, ale również majątek swej małżonki, a także spuściznę po nim i po małżonce<sup>31</sup>:

*Comes Bronissius 1230 Jan. 29, s. 1; confert coenobio Paradyż, sive Gostichowo, omnia bona sua et uxoris suae mobilia et immobilia, nec non et hereditates.*

To dość istotna informacja, zwłaszcza w kontekście tego, że wojewoda Bronisz i jego małżonka umierają dość szybko i bezpotomnie. Winter zauważa, że aby zabezpieczyć swoje interesy gospodarcze i otrzymywać nowe nadania oraz przywileje, zakonnicy z Paradyża musieli trwale związać się z nową linią możnych z Wielkopolski. Poszukiwania kończą się sukcesem, bo na liście kolejnych możnych wspierających klasztor paradyski znajdujemy wojewodę Pribigniewa, Janusiusa, Bozatę, Byrską i księcia Przemysła I, najstarszego syna Władysława Odonica. Tym samym mnisi paradyscy mogą rozszerzać swój obszar wpływów, chociaż zauważa się, że od 1256 roku wyraźnie zmniejszyła się liczba nabywanych przez klasztor dóbr, a od 1277 roku całkowicie ustały<sup>32</sup>.

---

*scilicet a valle que dicitur Gnyrnar in rivulum nomine Paklitz, descendendo per eundem rivulum usque ad fines dicte hereditatis mee qui vulgariter tramites nuncupantur, cum omni utilitate agrorum, aquarum, molendinorum, graminum, pratorum et silvarum, melleficiorum, pascuarum, piscacionum ac venacionum, et si que alie sint vel emergere possunt utilitates que hic non specificantur, universe et universaliter omnes prenominate abbacie, videlicet Paradiso sancte Marie, a nobis et ab heredibus nostris mero et pleno iure conferuntur et collata confirmantur. Ut igitur hec donacio et assignacio nostra, sepe nominata abbacie et fratribus eiusdem loci, qui sunt Ordinis Cisterciensis Posnaniensis diocesis, rata et inconvulsa perseveret, ipsam sigilli mei appensione dignum duxi roborandam, cum bonorum et fidelium virorum attestacione quorum hec sunt nomina: Vlodeslaus iunior dux Polonie, dominus Paulus episcopus Posnaniensis, dominus Henricus abbas de Lenin, Wilhelmus plebanus de Gostekovve, Sandivoius frater meus, Wissota filius Hugonis, Theodericus castellanus de Meseritz et Iohannes filius eius, Gotardus notarius meus; et cum aliorum fidelium attestacione clericorum et laycorum quorum nomina Deus novit. Acta sunt hec et data Posnanie anno gracie millesimo ducesimo tricesimo, quarto Kalendas Februarii, Epacta XXVI, Indictione V. (sic). Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski T. 1 Zawiera numera 1–616 lata 984–1287 – Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/12458/edition/20061/content/O4.O2.2025>.*

31 T. Warminski, *Urkundliche Geschichte des ehemaligen Cistercienser-Kloster zu Paradies. Eine Beigabe zu der am 50. Stiftungsfeste des königlichen Schullehrer-Seminars zu Paradies herausgegeben Festschrift*, Meseritz 1886, s. 47.

32 F. Winter, *Die Zisterzienser...*, t. II, s. 365.

Również w roku 1230 decyzję wojewody poznańskiego potwierdza i błogosławi biskup poznański Paweł poprzez przyznanie i przekazanie dziesięciny od wsi Gościkowo na rzecz kościoła, który funduje komes Bronisz:

*Paulus episcopus Poznanins. 1230 s.d. et l.: decimas de villa Goscichowo, ecclesiae quam comes Bronissius ibidem fundaverat confert*<sup>33</sup>.

Komes Bronisz musiał być osobą dość wpływową, bo już w latach 1235/1236 Władysław Odonic, książę wielkopolski, wziął pod swą opiekę opactwo paradyskie, potwierdzając słuszość fundacji cysterskiej na swoich ziemiach:

*Wolodizlaus dux Poloniae 1235 s. d., in summa ecclesia Gneznensi; recipit monasterium Paradyż in suam tutelam*<sup>34</sup>.

*Wlodeslaus dux Poloniae 1236 s.d. in Posnania; protestatur, comitem Bronissium contulisse claustro Paradyż omnia bona sua et uxoris suae mobilia et immobilia, ipse vero claustum praefatum sub suam suscipit protectionem et ab omni iure Polonico absolvit*<sup>35</sup>.

---

33 Codex, nr 127.

34 Tamże, nr 183: *In nomine sancte et individue Trinitatis. Wolodizlaus dux Poloniae. Cum nos qui in terrenis sublimitatibus sumus constituti varia prepediant negocia ne proprie animarum saluti libere vacare possimus, expediens nobis videtur, quamdiu in hac lucis via vacat nobis, queramus amicos, quorum oracionibus et meritis adiuti, et deprimentes peccatorum fasciculos dissolvere, et eterne felicitatis habitaculum valeamus introire. Hinc est quod universis castellanis, advocatis ceterisque fidelibus in nostro principatu constitutis significamus, quod dilectos fratres Ordinis Cisterciensis in loco qui vocatur Paradysus qui olim Gostecowe dicebatur constitutos, in nostram recepimus protectionem simul et tutelam. Significamus eiam dilectioni vestre, quod predictorum fratrum homines qui nunc sub ipsis resident, vel quos in posterum in suis terminis vel possessionibus nunc habitis vel adhuc ex donacione fidelium habendis locaverint, in eandem recipimus tutelam et defensionem. Ut igitur sepe dictos fratres de nostra amicitia et protectione quam a nobis sperabant redderemus securos, presens scriptum super eo iussimus dari et sigilli nostri impressione roborari, testibus nichilominus adhibitis quorum nomina sunt hec: **Henricus abbas de Lenin**; Balduwinus decanus Gnezenensis, Cristianus custos, Chartunchus, Thomas, Mutina, Theodericus, Andreas, Stephanus cancellarius, Martinus canonici Gnezenenses; Boleslaus, Zemomuzle filii nostri, et alii quam plures tam clerici quam laici. Datum anno gracie M. CC. tricesimo quinto, in summa ecclesia Gnezenensi.*

35 Tamże, nr 194: *In nomine sancte et individue Trinitatis amen. Wlodeslaus Dei gracia dux Poloniae universis Christi fidelibus tam presentibus quam futuris notum facimus, quod comes Bronissius cum consensu nostro et fratris sui Sandivoii et Iarostii filii fratris ipsius scilicet Gualonis, et parentum ipsius et uxoris sue omnia bona sua mobilia et immobilia, familiam et omnes hereditates suas ecclesie Dei et claustro, cuius ipse fundator est, post mortem ipsius et uxoris sue contulit ad honorem Dei et beate Marie perpetue virginis et sancti Martini confessoris Christi et ad utilitatem et sustentacionem fratrum claustri quod Paradisus dicitur, qui locus quondam vulgariter Gostichovo nominabatur, qui sunt Ordinis Cisterciensis: iure hereditario obtulit et confirmavit in perpetuum possidendas cum bona voluntate nostra et episcopi Pauli Posnaniensis in cuius diocesi sunt, cum omni utilitate agrorum, pratorum, silvarum, aggerum, piscationum, graminum, mellificorum, kastorum, pascuarum et omnium aliarum utilitatum que emergi possunt que hic non specificantur: plene et universaliter contulit omnia bona sua et uxoris sue post mortem eorum, et omnes hereditates suas supradictis fratribus, quorum nomina sunt hec: Zaborovo, Zacrevo, Sirotsovo, Chranstovo, Albrechtovo, Kottovo, Poloviccia, Cunarske, Gorka cum transductu trans Vartam; omnia eodem iure quo et prima, scilicet Gostichovo contulit, contulit et confirmavit universa. Nos vero de hiis testimonium plenum supradictis fratribus perhibemus, et ipsos et omnia ipsorum sub protectione nostra susceptos et ab omni exactione et ab omni iure Polonicali et a teloneo absolutos, et plenam libertatem ipsius contulisse testamur, sigilli nostri impressione roborando. Datum in Posnania anno gracie M.CC.XXX.VI, coram episcopo Paulo et aliis multis.*

Już w początkowych latach działalności opactwa w Paradyżu kolejny książę wielkopolski, Przemysław I, potwierdza protekcję Odonica, sam biorąc pod opiekę ojców paradyskich i nadając im nowe przywileje:

*Premisl dux Polonie 1247 s. d., in Gnesdna; fratres monasterii Goscichow sub suam recipit protectionem et quibusdam libertatibus munit*<sup>36</sup>.

Z kolei decyzja o wysłaniu wizytatorów (zwykle opatów sprawujących władzę w pobliskich opactwach), których zobowiązywano do odwiedzin miejsca przeznaczonego pod kolejne opactwo i wyrażenia opinii o przedsięwzięciu, była podejmowana przez kapitułę generalną zakonu. W przypadku fundacji opactwa paradyskiego odnajdujemy następującą wzmiankę w *Statuta* z 1232 roku:

*De aedificanda abbatia Paradisi committitur abbatibus de Colbas et de Lugna ut ad locum inspiciendum accedant et si viderint expedire, intruducendi ibidem conventum habeant potestatem*<sup>37</sup>.

Wspomniani powyżej opaci z opactwa w Kołbaczu i Łeknie nie spieszili się widocznie z wizytacją, dlatego w roku 1235 kapituła nakazuje, co następuje:

*Inspectio loci qui vocatur Paradisus in Postnonesi diocesi in quo novilis vir Bronosius palatinus in Polonia vult fundare monachorum monasterium, committitur de Sicham, de Colba et de Cenna abbatibus ut ad locum personaliter accedentes, pensatis omnibus quae pensanda sunt secundum formam Ordinis, de domo de Lenin mittant istuc conventum, non expectato ulterius super hoc mandato Capituli generalis, et quid inde, etc.*<sup>38</sup>

Z powyższego tekstu wynika, że opaci z Kołbacza i Łekna nie stanęli na wysokości zadania i zadanie zostaje powierzone opatowi ze Sittichenbach wywodzącego się również z linii filiacyjnej Morimond, z którego z kolei wywodziło się opactwo Lehnin w Brandenburgii, ponownie opatowi z Kołbacza oraz opatowi z Zinny, kolejnego opactwa ulokowanego w Brandenburgii w 1170 roku. Wizytacja musiała przebiec pozytywnie, bo już w 1236 roku nowy konwent przybywa w niedostępne ostępy położone nad rzeką Paklicą i z pomocą fundatora rozpoczyna budowę murowanego kościoła. Kolejny raz potwierdza się reguła określona przez ojców zakonu cysterskiego, która mówi o potrzebie lokowania nowych opactw w miejscach dotąd niezamieszkałych, oddalonych od głównych traktów, niepozostających w bezpośredniej bliskości z ważnymi ośrodkami miejskimi, jako że reguła cysterska wyraźnie określa, jak należy zakładać nowe opactwa:

*XII. Quomodo novella ecclesia abbate et monachis et ceteris necessariis ordinetur. Duodecim monachi cum abbate terdecimo ad coenobia nova transmittantur: nec tamen illuc destinentur donec locus libris, domibus et necessariis aptetur, libris dumtaxat missali, Regula, libro Usuum, psalterio,*

---

36 Tamże, nr 26.

37 J. Canivez, *Statuta Capitulum...*, t. 1, s. 107.

38 Tamże, t. 2, s. 149–150.

*gymnario, collectaneo, lectionario antiphonario, gradali, domibusque, oratorio, refectorio, dormitorio, cella hospitum et portarii, necessariis etiam temporalibus: ut et vivere, et regulam ibidem statim valeant observare*<sup>39</sup>.

Opat Henryk z Lehnin z dwunastoma braćmi przybył do Paradyża, mając zapewne do dyspozycji prowizoryczne drewniane zabudowania i tymczasową świątynię do sprawowania kultu, przygotowaną uprzednio wysiłkiem fundatora. Wszelkie niezbędne kodeksy, z pomocą których mnisi sprawują msze i oficjum, musiało zgodnie z regułą zapewnić opactwo macierzyste. Zakłada się, że wkrótce po przybyciu zakonników i konwersów rozpoczęto budowę murowanego kościoła i klasztoru.

Pragnieniem ojców zakonu cysterskiego było to, aby wszystkie klasztory cysterskie były wznoszone ku czci Najświętszej Maryi. W Statutach odnajdujemy wzmiankę o tym, że:

*XVIII. Quod omnia monasteria in honorem beatae Mariae dedcentur. Quia antecessores nostri et patres de ecclesia Molismensi, quae in honore est beatae Mariae ad Cisterciensem locum, unde et nos exortisumus, primitus venerunt, idcirco decernimus ut omnes ecclesiae nostrae ac successorum nostrorum in memoria eiusdem caeli et terrae reginae sanctae Mariae fundentur ac dedcentur*<sup>40</sup>.

Wprawdzie opactwo macierzyste w Lehnin nie ma w swej nazwie imienia Maryi, to ma je kilka innych opactw, choćby Zinna (*Coena Sanctae Mariae*) czy Chorin (*Stagnum Sanctae Mariae*). Tak samo dzieje się z nowo założonym opactwem w Gościkowie, który wraz z przybyciem mnichów z Lehnin zostało przemianowany na *Paradisus Beatae Mariae Virginiae* (niektóre źródła podają nazwę nieco odmienną: *Paradisus Matris Dei*), czyli Raj Najświętszej Maryi Panny odtąd zwany Paradyżem<sup>41</sup>.

## Wizytacje w modelu organizacyjnym zakonu cysterskiego

Cystersi od początku swojego istnienia przyjęli unikalny model organizacyjny, który różnił się od modelu innych zakonów. Sieć klasztorów opierała się na zasadzie filiacji, gdzie każde nowo założone opactwo (opactwo córka) pozostawało pod zwierzchnictwem opactwa macierzystego. Ten system hierarchicznej zależności miał na celu utrzymanie jedności duchowej, liturgicznej i administracyjnej w zakonie.

Opactwa córki były zobowiązane do lojalności wobec opactwa macierzystego, które pełniło funkcję nadzorczą. Opaci macierzystych klasztorów mieli prawo wizytować filie i oceniać, czy przestrzegają reguły zakonnej. Współzależność ta miała na celu nie tylko kontrolę, ale także zapewnienie wsparcia duchowego i materialnego nowym fundacjom.

---

<sup>39</sup> Tamże, t. I, s. 15.

<sup>40</sup> Tamże, s. 17.

<sup>41</sup> G. Dogiel, *Paradyż. Opactwo cysterskie i jego zabytkowy zespół*, Kraków 1988, s. 6.

Jednym z kluczowych elementów relacji między opactwem macierzystym a opactwem córką był obowiązek wizytacji. Zgodnie z regułą cysterską opat macierzysty lub jego przedstawiciel musiał przynajmniej raz w roku odwiedzać opactwo córkę. Reguła dokładnie określała prawa i obowiązki opactwa macierzystego wobec nowej filiacji<sup>42</sup>. Zasady wizytacji cysterskiej określały cel i sposób jej przeprowadzenia, postawy i obowiązki wizytowanego opactwa, ale również ściśle wyznaczały sposób zachowania przełożonych w przypadku nieprawidłowości odkrytej podczas wizytacji – wizytatora obowiązywał zakaz represji, zalecano wyrozumiałość, powściąganie gniewu wobec aberracji. Kierując się gorliwością o zakon i ojcowską miłością, wizytator musiał umiejętnie dokonywać rzetelnej oceny sytuacji celem korekty nieprawidłowości, a wcześniejsze ich przypadki nie mogły być przez niego unieważniane. W sytuacji wystąpienia konieczności poprawy należało ją wdrożyć przed kolejnym terminem wizytacji. Jeżeli wizytator naruszył w jakikolwiek sposób zasady wizytacji, podlegał upomnieniu przez opata zwierzchniego lub – w przypadku poważniejszych sytuacji – nawet przez kapitułę generalną. Ostatnia zasada dotyczyła sprawowania sakramentu spowiedzi przez wizytatora, który mógł jej wysłuchać, jedynie gdy był przełożonym domu, który wizytował. Jeżeli sprawa była poważna, miał obowiązek skierować spowiadanego mnicha do jego własnego opata.

Wizytacja miała na celu sprawdzenie stanu duchowego i materialnego klasztoru oraz ewentualne wprowadzenie koniecznych reform. Podczas takich wizyt mnisi mogli zgłaszać swoje uwagi dotyczące funkcjonowania opactwa oraz ewentualnych nadużyć.

---

42 J. Canivez, *Statuta Capitulum...*, t. 1, s. 20: XXXIII De forma visitationis. *In facienda visitatione cautelum maximam et diligentiam visitator adhibeat, ut fideliter et prudenter ad corrigendos excessus et conservationem pacis intendat et quam poterit salva ordinis disciplina, animos fratrum ad amplectorem reverentiam proprii abbatis, et gratiam mutuae in Christo dilectionis inducat. Provideat nihilominus visitandus ut secundum formam ordinis visitatori obediens et devotus existat, et ad emendationem domus suae quantum poterit tamquam Domino rationem redditurus intendat. Igitur in visitatoris adventu Abbas domus illius, vel si illum abesse contigerit, prior aut qui tenet locum ipsius, studiosos fratres admoneat, roget et praecipiat, ut fideliter et fiducialiter publice vel privatim prout melius intellexerint faciendum quae corrigenda cognoverint suggerant et proponant. Caveat autem ne ullatenus hoc impediatur faciendum vel cum factum fuerit ferat. Caveat ne in praesentia visitatoris vel post eius discessum, cuiquam fratrum aliquam vindictam inferat, ne improperet, ne indignetur. Quin etiam si minus caute, minus discrete fuerit quis locutus, benigna facilitate ad consilium visitatoris indulgeat. Ipsum enim visitatorem talem fore convenit, ut non credat omni spiritui: sed causam quam nescierit diligenter inquirat, cognitam rationabiliter corrigat, zelo ordinis et paternae caritatis affectu. Prohibeat etiam ne incipiant retractare quae noverint digne correctae, ne sibi suggerant incomperta: ne vanis suspicionibus turbent animos patrum sive fratrum suorum. Quod si quis fecerit, digne eum visitator increpet et castiget. Prohibeat etiam ne quis fratrum ea quae cognoverit emendanda, quasi ad maius scandalum, quod nequissimum est, usque ad visitatoris adventum differat et reservet, sed opportunis temporibus quae contigerint proclamantur et emendantur. Quod si contra hanc formam egerit visitator, per superiorem abbatem vel coabbates alios ut mereatur castigetur, sibe etiam puniatur per generale capitulum. Similiter qui visitatur nis formam eandem studeat observare, coram Deo graviter se culpabilem, et paternam vel capituli generalis noverit animadversione plectendum. Nullus abbas hospes vel etiam visitator, nisi pater domus illius quam visitat fuerit, confessiones recipiat. Ipse etiam proprios pater, si gravis est causa, ad propriam abbatem domus illius eum qui confitetur remittere studeat, et debita fidelitate omnem adhibeat operam, diligentiam omnem exhibeat, ut proprio abbati sicut debet revelet ille conscientiam suam.*

Opat macierzysty miał obowiązek wysłuchać skarg i podjąć odpowiednie działania naprawcze. W skrajnych przypadkach, jeśli opat opactwa córki nie wywiązywał się ze swoich obowiązków lub naruszał regułę, mógł zostać odwołany na mocy decyzji kapituły generalnej.

Z kolei paragraf XXXIV *Statuta* określa przezornie, że również opactwo córka ma coroczny obowiązek odwiedzać swój klasztor macierzysty – ów nakaz spoczywał na opacie, pod warunkiem że cieszył się on zdrowiem w momencie zaplanowanych odwiedzin<sup>43</sup>.

### Konflikty pomiędzy opactwami Lehnin i Paradyżem na podstawie *Statuta*

Pomimo jasno określonej struktury władzy stosunki między opactwami macierzystymi a opactwami córkami nie zawsze były harmonijne. W praktyce często musiało dochodzić do sporów dotyczących zakresu władzy, przestrzegania reguły, a także kwestii ekonomicznych. Wprawdzie w dokumentach kapituły generalnej nie znajdziemy szczegółowych informacji dotyczących charakteru konfliktów, jednak sytuacje, kiedy kapituła zakonu musiała interweniować, aby pogodzić zwaśnione strony, zdarzały się dość często, nawet we wczesnym okresie zakładania nowego opactwa, kiedy rola opactwa macierzystego była dość znaczna i nadrzędna. Tak było w przypadku opactwa Paradyż.

Konflikt między opactwami z pewnością nie mógł wynikać z różnic kulturowych ich mieszkańców. Należy zaznaczyć, że w wiekach średnich w obu klasztorach mamy do czynienia wyłącznie z zakonnikami pochodzenia niemieckiego. Nie był to zatem spór prowadzony między klasztorem polskim a niemieckim: wszak opat paradyski był Niemcem pochodzącym z Lehnin. Być może przyczyn narastającego konfliktu pomiędzy opactwem Lehnin a opactwem Paradyż można upatrywać we wzmacniającej się pozycji tego ostatniego w sieci opactw cysterskich. Podkreśla to decyzja kapituły generalnej zakonu. Dość szybko, bo już w 1239 roku, a zatem trzy lata po przybyciu konwentu z Lehnin na ziemię wielkopolskie, opat Paradyża wraz ze swoim opatem macierzystym z Lehnin został zaproszony przez kapitułę do zaprowadzenia porządku w klasztorze cystersów w Kołbaczu na Pomorzu:

*Correctio et reformatio abbatae de Colebas, de qua clamosa insinuatō facta est Capitulo generali committitur de Lamin et de Paradiso Dei, qui ad eandem domum in plenaria potestate accedentes personaliter corrigant auctoritate Capituli generalis quae viderint corrigenda, et quid inde, etc.*<sup>44</sup>

Dlaczego zadanie zostaje powierzone opactwom Lehnin i Paradyż? Wszak Kołbacz pochodzi z zupełnie innej linii filiacyjnej – został założony przez duńskie opactwo Esrom w 1174 roku i należy do linii Clairvaux, podczas gdy zarówno Lehnin, i jak i Paradyż

43 Tamże, s. 21: XXXIV. *Quod filia per annum semel visitet matrem ecclesiam. Statuit causa humilitatis Cisterciensis conventus sollerti providentia, quatenus semel in anno saltem matrem ecclesiam per abbatem suum sanus fuerit visitet filia.*

44 Tamże, t. 2, s. 207.

należą do linii filiacyjnej Morimond. Odpowiedzi na to pytanie nie znajdziemy w dokumentach kapituły z tego roku. Zawierają one jedynie nawołanie do przeprowadzenia wizytacji i skorygowania nieprawidłowości. Być może w dokumentach opactwa Kołbacza należy szukać sprawozdania z przeprowadzonej wizytacji. Tym bardziej, że rok później, w rocznikach z 1240 roku, odnaleźć można oficjalną skargę opata z Kołbacza na opata z Lehnin i prośbę o mediację opatów z diecezji kolońskiej: Altenkamp bądź Kamp (*Vetus Campus*) i Altenberg (*Vetus Mons*). Oba opactwa wywodzą się, tak jak Lehnin i Paradyż, z linii Morimond, a Altenberg jest opactwem macierzystym dla opactwa wągrowieckiego w Wielkopolsce, założonego w 1143 roku. Rocznik kapituły nie wspomina, czy opat z Kołbacza kieruje skargę również przeciwko opatowi z Paradyża. Być może przebieg wcześniejszej wizytacji wpłynął na tę decyzję opata z kołbackiego klasztoru:

*Querela abbatis de Colba contra abbatem de Lannim committur de Herivado et de Novo Campo abbatibus, pace vel iudicio terminanda, et quid inde, etc.*<sup>45</sup>

Mimo zależności między opactwem macierzystym a opactwem córką relacje między Lehnin a Paradyżem nie były wolne od konfliktów. Spory te, choć osadzone w ramach cysterskiej hierarchii, świadczyły o napięciach występujących w rozrastającej się sieci klasztorów. Pomimo obowiązujących zasad nadzoru i współpracy niejednokrotnie dochodziło do sytuacji wymagających interwencji kapituły generalnej.

W rocznikach z 1243 roku, a więc zaledwie siedem lat po filiacji Paradyża, mnisi wskazują na następującą skargę:

*Querela abbatis de Paradiso contra patrem suum de Lenim committitur Lubensi et de Camina abbatibus pacificanda vel iudicanda, etc., et quid inde, etc. Abbas de Camina hoc collegae suo denuntiet*<sup>46</sup>.

Ze skargi wynika, że opat paradyski występuje przeciwko swojemu opatowi w Lehnin, a unormowaniem stosunków między klasztorami mają się zająć opaci z Lubiąża i Wąchocka, gdzie ostatni ma powiadomić klasztor w Lubiążu o decyzji kapituły. Być może opat z Lubiąża nie stawiał się na kapitułę w tym roku. Nie wiemy, czego dotyczyła skarga – wzmianki w rocznikach są dość krótkie i powściągliwe, jednak opaci wyraźnie otrzymują polecenie osądzenia sporu i możliwego jego załagodzenia.

W kolejnym roczniku z 1258 roku, dwadzieścia dwa lata od założenia konwentu w Paradyżu, mamy do czynienia ze skargą przeciwko dwóm kolejnym opactwom w Wielkopolsce. Opat paradyski występuje przeciwko opatom z Obry i Wągrowca (ten ostatni klasztor należy do archidiecezji gnieźnieńskiej). Zażegnaniem konfliktu z nakazu kapituły zająć ma się tym razem opactwo macierzyste z Lehnin oraz opactwo Doberlug *alias* Dobrilugk, oba z linii filiacyjnej Morimond:

---

<sup>45</sup> Tamże, s. 226.

<sup>46</sup> Tamże, s. 268.

*Querela abbatis de Paradiso contra abbatem de Obra, de Lugna et de Lenich et Conbrelloch abbatibus committitur in plenaria Ordinis potestate pace, etc., et quid inde, etc.*<sup>47</sup>

Skargi obejmujące opactwa w Lehnin i Paradyż nie są wyjątkowe. Jeszcze kilka razy odnaleźć można konflikty obu opactw z innymi klasztorami, których mediacji podejmowały się inne klasztory. Spodziewać się można, że niektóre z opactw pragnęły osiągnąć większą niezależność od opactw macierzystych. Powody mogły być różne: skargi opatów na nadmierną kontrolę lub zbyt restrykcyjne podejście do wizytacji. Możemy sobie również wyobrazić, że opactwa macierzyste oskarżały swoje filie o brak posłuszeństwa lub naruszenie dyscypliny zakonnej. Zdarzały się też przypadki oszustw w opactwach córkach<sup>48</sup>. Takie sytuacje musiały wymagać interwencji kapituły generalnej, która pełniła funkcję najwyższego organu zarządzającego w zakonie.

Pomimo konfliktów i napięć system zależności między opactwami był kluczowy dla zachowania jedności zakonu cysterskiego. Struktura ta gwarantowała, że nowe fundacje rozwijały się zgodnie z pierwotnym ideałem cysterskim, unikając rozproszenia i różnic doktrynalnych. Współpraca między opactwem macierzystym a opactwem córką obejmowała nie tylko kwestie duchowe, ale także wsparcie materialne. Musimy pamiętać o tym, że starsze klasztory często pomagały nowo założonym wspólnotom w trudnych początkowych latach, dostarczając niezbędne księgi liturgiczne, sprzęty kościelne oraz środki utrzymania. Relacje między opactwem macierzystym a opactwem córką były istotnym elementem struktury cysterskiej, zapewniającym jedność i stabilność zakonu. Choć nie brakowało konfliktów, zasady wizytacji, nadzoru oraz współpracy duchowej i materialnej umożliwiały skuteczne zarządzanie rozrastającą się siecią klasztorów. Dzięki temu cystersi mogli zachować swoją pierwotną surowość reguły oraz wspólnotowy charakter życia monastycznego.

## Podsumowanie

Relacje między opactwem macierzystym a opactwem filialnym stanowiły fundament organizacyjny zakonu cystersów, zapewniając jedność, stabilność i jednolitość praktyk monastycznych. Model ten opierał się na ścisłej zależności hierarchicznej, w której klasztory córki podlegały duchowemu i administracyjnemu nadzorowi klasztoru

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 445.

<sup>48</sup> Tamże, s. 334: przypadek mnicha z Paradyża przetrzymywanego w Citeaux za fałszowanie pieczęci: *Cum frater Iacobus monachus Paradisi qui, ut dicitur, est falsarius plurium sigillorum, apud Cistercium detineatur auctoritate Capituli generalis; quia de praedictis ad plenum certitudo non habetur, abbatii Morimundi committitur in plenaria Ordinis potestate ut inquiret vel inquireri faciat diligenter, et quid inde fecerit, etc, et eundem monachum ad proprium abbatem remittat.*

macierzystego. Regularne wizytacje, kontrola wewnętrzna oraz system wzajemnej odpowiedzialności miały na celu utrzymanie surowości reguły oraz promowanie wzajemnego wsparcia między wspólnotami.

Jakkolwiek system ten sprzyjał harmonii i spójności, nie był wolny od napięć i konfliktów. Relacje przedstawione na przykładzie opactw Lehnin i Paradyż nie wskazują wprawdzie na źródło konfliktów, jednak wyraźnie dają do zrozumienia, że stosunki między nimi nigdy nie były pozbawione napięć. Te z kolei – zgodnie ze wzmiankami *Statuta* – musiały być rozstrzygane zarówno na poziomie lokalnym, jak i w ramach kapituły generalnej.

Pomimo tych trudności system relacji między klasztorem macierzystym a klasztorem córką wydaje się być dość specyficzny: opactwo w Paradyżu, skonfliktowane z opactwami wielkopolskimi w Obrze i Wągrowcu, przystaje na mediację swojego własnego opactwa macierzystego. Być może konflikty opisane w *Statuta* miały jedynie przejściowy charakter, a ich zażegnanie leżało w interesie wszystkich opactw, ponieważ umożliwiało przede wszystkim skuteczne zarządzanie rozrastającą się siecią klasztorów. Pierwotny układ mógł być zachowany, jedność zakonu i wzajemne wsparcie podkreślone, a zakonnicy żyjący w pokoju mogli kontynuować dążenie do duchowej doskonałości.

Kolejne wieki przynoszą wielkie zmiany dla opactwa Lehnin i opactwa w Paradyżu. W XVIII wieku polskie opactwa cysterskie zostają wyłączone spod jurysdykcji swoich opactw macierzystych. Nić łącząca oba klasztory zostaje przerwana. Opactwa nie muszą się już wzajemnie odwiedzać i wspierać. Proces wyłączenia polskich opactw był pośrednio związany z osłabieniem więzi między filiami a macierzystymi klasztorami na Zachodzie, jak również z ingerencją Stolicy Apostolskiej i władzy świeckiej w organizację zakonu. Decydującym momentem było *breve* papieża Benedykta XIV z 23 sierpnia 1772 roku, które zniosło zależność polskich opactw od zagranicznych macierzy i podporządkowało je opatom komendatoryjnym oraz lokalnym biskupom. Było to wynikiem zarówno postępującego kryzysu cysterskiego w Europie, jak i pierwszego rozbioru Polski, który wprowadził nowe podziały administracyjne i ograniczył wpływy zagranicznych zakonów na terenie Rzeczypospolitej. Ostateczne zerwanie więzi z opactwami macierzystymi było częścią szerszego procesu sekularyzacji i reformy zakonów, który w kolejnych latach doprowadził do kasaty wielu cysterskich klasztorów w Polsce. Po drugim rozborze Polski opactwo znalazło się w granicach zaboru pruskiego, a jego władze skonfiskowały większość majątku paradyskiego. Ostateczna kasata opactwa nastąpiła w 1834 roku. Po sześciuset latach zakonnicy opuścili klasztor na zawsze.

## Bibliografia

### Źródła

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 2003, <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=875> (03.02.2025).
- Canivez J., *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Löwen 1933–1941.
- Codex diplomaticus Brandenburgensis. Haupttheil I, Geschichte der geistlichen Stiftungen, der adlichen Familien, so wie der Städte und Burgen der Mark Brandenburg*, red. A. Riede, Berlin 1856, <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb10001026?page=,1> (04.02.2025).
- Codex diplomaticus Majoris Polonia*, red. I. Zakrzewski, Poznań 1877, Kodeks Dyplomatyczny Wielkopolski T. 1 Zawiera numera 1–616 lata 984–1287 – Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/12458/edition/20061/content> (04.02.2025).

### Literatura

- Brandenburgisches Klosterbuch. Handbuch der Klöster*, red. H. Heimann, K. Neitmann, W. Schick, Löwen 1933–1941.
- Dogiel G., *Paradyż. Opactwo cysterskie i jego zabytkowy zespół*, Kraków 1988.
- Kobieliński S., *Bestiariusz chrześcijański: zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa 2002.
- Lamprecht K., *Deutsches Wirtschaftsleben in Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur de Platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes*, Leipzig 1886–1915 Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. Untersuchungen über die Entwicklung der materiellen Kultur des platten Landes auf Grund der Quellen zunächst des Mosellandes : Lamprecht, Karl, 1856–1915: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive, <https://archive.org/details/pt1deutscheswirtschewirt01lamp> (04.02.2025).
- Thompson J.W., *The Cistercian order and colonization in mediaeval Germany*, [w:] *The American Journal of Theology*, t. 24, nr 1, University of Chicago Press 1920, <https://www.jstor.org/stable/3155939> (11.01.2025).
- Warmiński T., *Urkundliche Geschichte des ehemaligen Cistercienser-Kloster zu Paradies. Eine Beigabe zu der am 50. Stiftungsfeste des königlichen Schullehrer-Seminars zu Paradies herausgegeben Festschrift*, Meseritz 1886.
- Warnatsch S., *Geschichte des Klosters Lehnin: 1180–1542*, Berlin 2000.
- Winter F., *Die Zistercienser der nordöstlichen Deutschlands. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des Deutschen Mittelalters*, Berlin/Gotha 1868/1871, Die Cistercienser des nordöstlichen Deutschlands: ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des deutschen Mittelalters: Winter, Franz, 1833–1878: Free Download, Borrow, and Streaming: Internet Archive, <https://archive.org/details/diecisterciense1v3wint/page/n5/mode/2up> (04.02.2025).
- Zawadzka J., *Fundowanie opactw cysterskich*, „Roczniki Humanistyczne” 9, s. 121–147.

### CYTOWANIE

J.M. Malczewska, *Studium relacji między opactwem macierzystym a klasztorem córką w wiekach średnich na przykładzie brandenburskiego opactwa cysterskiego Lehnin i jego pierwszej filiacji w Paradyżu na terenie Wielkopolski w oparciu o wzmianki w Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis (1116–1786)*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 135–154, DOI: 10.18276/sp.2025.35-08.

## Wojciech Oleśków

Zielonogórsko-Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne

wojciech.oleskow@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8079-6621

# Dialog chrześcijaństwa z religiami Wschodu w dziełach Thomasa Mertona

### STRESZCZENIE

Thomas Merton poprzez spotkania z ludźmi wyznającymi religie Wschodu ukazuje, że celem dialogu międzyreligijnego jest wzajemne poznanie się i zrozumienie. Liczy się szacunek i otwartość na drugiego człowieka. Dialog ten jest postawą braterską skierowaną do drugiej osoby. Pomaga w odkrywaniu wartości swojej religii. Chrześcijanin, dzieląc się swoim doświadczeniem wiary, daje świadectwo o Bogu. Merton poznaje buddyzm zen i Chuang Tzu. Widzi podobieństwa i analogie między nimi a chrześcijaństwem. Dostrzega jedność ludzi z różnych tradycji religijnych. Zauważa, że każdy człowiek potrzebuje zatrzymania i wyciszenia się, co jest punktem wspólnym chrześcijaństwa i religii Wschodu.

### SŁOWA KLUCZOWE

Thomas Merton, dialog międzyreligijny, chrześcijaństwo, religie Wschodu, podobieństwo, jedność, zrozumienie

## The Dialogue between Christianity and Eastern Religions in the Writings of Thomas Merton

### ABSTRACT

By meeting with believers of Eastern religions Thomas Merton shows that the goal of interreligious dialogue is to meet and understand each other. What counts is respect and openness to other people. This dialogue is a fraternal attitude towards one another. The dialogue helps to discover the value of one's own religion. A Christian gives a testimony for God by sharing their experience of faith. Merton meets

Zen Buddhism and Chuang Tzu. He sees similarities and analogies between them and Christianity. He notices unity in people of different religious traditions. Merton observes that everybody needs to stop and calm down, which is the common point of Christianity and Eastern religions.

#### KEYWORDS

Thomas Merton, interreligious dialogue, Christianity, Eastern religions, similarity, unity, understanding

## Wprowadzenie

Otwarcie się chrześcijaństwa na inne religie ma swoje źródło w II Soborze Watykańskim. W deklaracji *Nostra aetate* wspólnota Kościoła podejmuje refleksję nad relacją z niechrześcijańskimi wspólnotami religijnymi. Ojcowie soborowi zastanawiali się nad tym, co może umocnić jedność i miłość między ludźmi. Wychodzili z założenia, że wszystkie ludy stanowią jedną wspólnotę, mają jeden początek i cel, którym jest Bóg. Jego opatrność rozciąga się na wszystkich ludzi. Oczekują oni od różnych religii odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji. W deklaracji odniesiono się do buddyzmu, który w różnych swoich formach uznaje radykalną niewystarczalność zmiennego świata. Naucza się w nim drogi, którą krocząc w duchu ufnej pobożności, ludzie byliby w stanie osiągnąć stan wyzwolenia albo dojść do najwyższego oświecenia. Również inne religie rozsiane po całym świecie próbują na różne sposoby zaradzić niepokojowi ludzkiego serca<sup>1</sup>.

Thomas Merton, który w zakonie trapistów przyjął imię Ludwik, angażował się czynnie w dialog międzyreligijny. Zadawał sobie pytania o jedność z człowiekiem, który żyje w innej tradycji religijnej. Starał się poznawać religie Wschodu. Spotykał się z ich przedstawicielami i szukał podobieństw między chrześcijaństwem a buddyzmem zen i Chuang Tzu.

## Dialog międzyreligijny w spotkaniu z drugim człowiekiem

Jak podaje Jim Forest, Merton interesował się religiami Dalekiego Wschodu od piętnastego roku życia. Kiedy chodził do szkoły, w jednej z dyskusji opowiedział się po stronie Gandhiego. Później spotkał na swojej drodze życia hinduskiego mnicha Brahmachariego<sup>2</sup>.

1 Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002, nr 1–2.

2 Bankim Dasgupta (1904–1999) urodził się w Bengalu (w części Indii, która obecnie znajduje się w Bangladeszu). W 1925 r. dołączył do hinduistycznego nurtu religijnego w tradycji Gaudiya Vaisnava (wiznuizm bengalski) i otrzymał imię Mahanambrata Brahmachari. Historia tego nurtu wywodzi się od Sri Caitanya, który był duchownym i reformatorem hinduizmu. Nurt ten czci Boga w określonych inkarnacjach Wisznu-Kryszny. Brahmachari dołączył do sekty Mahanam Sampradaya. F. Clooney,

Wysłano go z Indii, z kontemplacyjnego klasztoru, aby wziął udział w Światowym Kongresie Religii w Chicago, który odbywał się w 1932 roku. Od swoich przełożonych dostał pieniądze na połowę drogi do Chicago. Niestety, dostał się do tego miasta po zakończeniu kongresu. Kiedy Merton go poznał, Brahmachari był już w Stanach Zjednoczonych pięć lat. Osiągnął stopień doktora na uniwersytecie w Chicago. Często był zapraszany na religijne konferencje, na których miał odczyty, i w ten sposób zarabiał na życie. W Nowym Jorku znalazł się dzięki żonie Seymoura Freedgooda<sup>3</sup>, który przyjaźnił się z Mertonem<sup>4</sup>.

Odkąd Brahmachari dowiedział się, że Merton szuka drogi życiowej, starał się mu pomóc. Mertonowi podobała się jego ocena społeczeństwa. Brahmachari miał przeświadczenie, że w świątyniach katolickich ludzie się naprawdę modlą. Widział w katolikach żywą wiarę. Dostrzegał to, że miłość Boga była w nich przedmiotem rzeczywistego przejęcia. Dał Mertonowi jedną bardzo ważną radę. Poleciał mu przeczytać *Wyznania św. Augustyna* i *Naśladowanie Chrystusa*. Merton po latach stwierdził, że w tej wskazówce, która otrzymał, zauważył cel, w którym Brahmachari przebył tak długą drogę. Wtedy dostrzegł swój błąd. Chcąc dowiedzieć się czegoś o mistycyzmie, zaczął czytać książki dotyczące religii Wschodu, a w ogóle nie zgłębiał mistycyzmu chrześcijańskiego<sup>5</sup>. Forest dostrzega, że to Brahmachari odegrał w życiu Mertona rolę misjonarza<sup>6</sup>. William H. Shannon wskazuje, że to on przypomniał Mertonowi o znaczeniu ascetycznej dyscypliny, która była potrzebna do prowadzenia życia religijnego<sup>7</sup>. Mariusz Rucki twierdzi, że postawa hinduskiego mnicha wpłynęła na pozytywne postrzeganie Wschodu przez Mertona. Mnich hinduski stał się przykładem najszlachetniejszych cech wschodniego humanizmu<sup>8</sup>.

Kolejną okazją do spotkań z wyznawcami innych religii był dla Mertona wyjazd do Bangkoku. Międzynarodowy zespół złożony z członków zakonu benedyktynów organizował konferencję w tym mieście. Celem tego spotkania było propagowanie odnowy monastycyzmu w świecie. Jego inicjatorem był przyjaciel Mertona, Dom Jean Leclercq<sup>9</sup>. Merton uzyskał od przełożonych zgodę na wzięcie w nim udziału. Pielgrzymka ta była

*In Memoriam: Mahanambata Brahmachari (25 grudnia 1904 – 18 października 1999)*, „The Merton Annual” 13 (2000), s. 123–126.

3 Seymour Freedgood (1915–1968) był jednym z przyjaciół Mertona. Poznali się w czasie studiów na Uniwersytecie Columbia. Był redaktorem „Fortune New York”. Utrzymywali kontakt aż do śmierci Mertona. T. Merton, *The road to joy*, New York 2011, s. 225.

4 T. Merton, *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2015, s. 214–215.

5 Tamże, s. 217–219.

6 J. Forest, *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008, s. 88.

7 W.H. Shannon, *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002, s. 143.

8 M. Rucki, *Mertona dramat tożsamości*, Kraków 2000, s. 32.

9 Dom Jean Leclercq (1911–1993) był benedyktyńskim mnichem i uczonym z Clervaux w Luksemburgu. Regularnie korespondował z Mertonem. T. Merton, *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym*, Kraków 2009, s. 43.

owocem jego dążeń do pogłębienia więzi religii z monastycyzmem. Przybywał tam jako pielgrzym. Pragnął poznać inne tradycje życia zakonnego i zaczerpnąć z wielowiekowych źródeł. Chciał przez to stać się lepszym i bardziej świątym zakonnikiem. Twierdził, że można czerpać z doświadczenia hinduizmu czy buddyzmu<sup>10</sup>. Getsemani stawało się celem wypraw coraz liczniejszych gości. Z tego względu trapiści dostali propozycję wybrania sobie miejsca, w którym mogłby zamieszkać po powrocie z Azji. Byłoby to miejsce, w którym mogłby prowadzić życie pustelnicze<sup>11</sup>.

W czasie tej pielgrzymki Merton wygłosił referat na sponsorowanej przez Świątynię Porozumienia konferencji, która odbyła się w Kalkucie<sup>12</sup>. Mówił o tym, że istnieje możliwość kontaktu na bardzo głębokiej płaszczyźnie między tradycją monastycznego życia kontemplacyjnego na Zachodzie a różnymi tradycjami na Wschodzie. Dostrzegł możliwość dialogu między tymi spośród przedstawicieli różnych tradycji religijnych, którzy starali się badać najgłębsze podstawy swoich przekonań przez przekształcenie swojej świadomości<sup>13</sup>.

Miał możliwość spotkania z mnichami tybetańskimi, m.in. z lamą tybetańskim Gesze Tenpa Gjaltsanem, który był nauczycielem i mnichem należącym do sekty Gelugpa, oraz z rimpocze z sekty Ningmapa. Ich rozmowa dotyczyła celu życia zakonnego. Podkreślali ideę dyscypliny i oderwania od życia wypełnionego ziemskimi uciechami i materializmem. Według nich zaawansowaną medytację może uprawiać jedynie mistrz. Uznali potrzebę kontaktu i porozumienia. Zachęcali Mertona, aby pomógł ludziom Zachodu zrozumieć medytację i potrzebę duchowości<sup>14</sup>. Merton miał kontakt z Sonamem Kazi, który pochodził z Sikkimu. Wyjechał on do Tybetu, aby zasięgnąć porady lekarza, rozpoczął medytację, studiując pod kierunkiem wielu lamów. Był świeckim mnichem należącym do sekty Ningmapa<sup>15</sup>. Sonam był przeciwnikiem mieszania tradycji, nawet tybetańskich. Radził zakonnikowi korzystanie z jednej tradycji, jeśli chciałby napisać antologię tekstów tybetańskich<sup>16</sup>.

Zwieńczeniem pielgrzymki Mertona były spotkania z dalajlamą, który przyjął go w swojej siedzibie klasztornej koło miasta Dharamsala<sup>17</sup>. Pierwsza rozmowa dotyczyła religii i filozofii. Zrobił on duże wrażenie na Mertonie, który mówił mu o swoim zainteresowaniu mistycyzmem tybetańskim. Dalajlama doradzał trapiście, aby zdobył solidne podstawy filozofii madhjamika, czyli Nagardżuna i innych źródeł indyjskich.

10 T. Merton, *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993, s. 6–7.

11 Tamże, s. 12.

12 Tamże, s. 6.

13 Tamże, s. 240.

14 Tamże, s. 64–65.

15 Tamże, s. 76.

16 Tamże, s. 79.

17 Tamże, s. 9.

Tłumaczył Mertonowi, że trzeba mieć wystarczające podstawy w dziedzinie metafizyki oraz filozofii madhjamików. Dalajlamie zależało na przekazaniu ojcu Ludwikowi wiarygodnej wiedzy na temat buddyzmu tybetańskiego<sup>18</sup>.

Większość drugiej audyencji zajęła rozmowa na temat epistemologii, a później umysłu. Merton próbował mówić o wolności i łasce, ale Gesze Tenzin miał problemy z tłumaczeniem. Omawiali rozmaite teorie wiedzy. Mówili o medytacji. Dalajlama zdemonstrował tybetańską pozę medytacyjną, w której prawa ręka znajduje się ponad lewą. Tłumaczył, jak należy osiągnąć stan koncentracji umysłu. Istnieje pewien podział, czyli ja, który się koncentruję, umysł jako przedmiot koncentracji oraz obserwacja koncentracji. Tworzą one jeden umysł. Merton zauważył, że dalajlama był konsekwentny w myśleniu. Jego idee dotyczące życia wewnętrznego opierały się na solidnych podstawach. Dalajlama podkreślał znaczenie oderwania się od życia światowego. Widział również w takim sposobie egzystencji drogę do pełnego zrozumienia problemów dotyczących życia i świata. Mówił, że wyrzeczenie się i oderwanie od świata powinno być na pierwszym miejscu. Tęsknił do pełni życia zakonnego i żałował, że nie miał więcej czasu na medytację i poznawanie samego siebie<sup>19</sup>.

Trzecie spotkanie z dalajlamą było dla Mertona najbardziej udane. Dalajlama pytał go o to, czy śluby zakonne mają związek z wtajemniczeniem. Chciał się dowiedzieć, czy mnisi po złożeniu ślubów nadal idą tą drogą duchową. Był ciekaw tego, jakie są metody ascezy chrześcijańskiej. Merton zapytał go o marksizm. Dalajlama nie widział możliwości zgody między mnichami a komunistami. Zauważył, że walczący ateizm usiłował stłamsić wszystkie formy religijności. Później rozmawiali o umyśle jako świadomości, prajna lub Dajana oraz o relacji między prajną i sunjata. Merton uznał, że ta rozmowa była bardzo serdeczna. Odczuł głęboki szacunek dla niego ze strony dalajlamy. Stwierdził, że istniała pomiędzy nimi pewna więź duchowa. Dalajlama odpowiedział, że Merton jest „katolickim *gesze*”, co jest najwyższą pochwałą, którą można usłyszeć z ust Gelugpa<sup>20</sup>.

W Bangkoku, tuż przed tym, jak doszło do śmiertelnego wypadku Mertona, rozważał on kwestię relacji między marksizmem a perspektywami życia monastycznego<sup>21</sup>. Mówił, że bardzo potrzebne jest odrzucenie świata przez zakonnik. Według niego różnica między zakonnikiem a marksistą polegała na tym, że pogląd marksisty dotyczył podstaw przemiany struktur społecznych i ekonomicznych. Zakonnik dąży natomiast do przemiany ludzkiej świadomości<sup>22</sup>. Merton zauważył, że tradycja monastyczna staje w obliczu tego samego problemu co marksizm, ale patrzy na niego pod innym kątem.

18 Tamże, s. 97–99.

19 Tamże, s. 110–111.

20 Tamże, s. 121–123.

21 Tamże, s. 8.

22 Tamże, s. 262.

Buddyjska i chrześcijańska tradycja monastyczna wychodzi od problemu, który tkwi w człowieku. Obie biorą za punkt wyjścia świadomość człowieka. Religie te są zgodne co do tego, że najgłębszą przyczyną problemów człowieka jest fakt, że w jego świadomości panuje kompletny zamęt i nie uświadamia on sobie pełnej rzeczywistości. Taki człowiek, gdy na coś patrzy, to od razu zaczyna to interpretować w sposób obciążony uprzedzeniami<sup>23</sup>. Jak zaznacza Shannon, była to ostatnia podróż duchowa, którą odbył Merton. Zakorzenie w własnej tradycji religijnej dało mu możliwość poznania mądrości religii Wschodu<sup>24</sup>. Chęć poznania innych religii wynikała u niego z przekonania, że Bóg działa również w innych kulturach religijnych<sup>25</sup>.

### Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem zen

W 1956 roku Merton zaczął czytać dzieła Daiseitzu T. Suzukiego<sup>26</sup>, który był buddystą zen z Japonii<sup>27</sup>. Trzy lata później nawiązał z nim korespondencję. W 1959 roku ojciec Ludwik kończył pracę nad tłumaczeniem fragmentów *Księgi Starców*. Dzieło to zawierało przypowieści i alegorie chrześcijańskich eremitów z IV i V wieku. Tekst przesłał do Suzukiego. Razem zauważyli podobieństwa między eremitami i japońskimi mistrzami zen. We współpracy z Suzukim Merton opublikował książkę *Wisdom of Emptiness*. Suzuki odgrywał ważną rolę w poznawaniu zen przez Mertona. Dzięki niemu uznał on wielkość mistrza Eckharta. To właśnie jego teologia mistyczna najbardziej z religijnych zachodnich doktryn prowadzi do spotkania z doświadczeniem zen<sup>28</sup>. Merton zaproponował Suzukiemu przygotowanie wstępu do książki poświęconej ojcom pustyni. Suzuki napisał esej o raju. Ostatecznie tekst ten został opublikowany w „New Direction 17” oraz w książce *Zen i ptaki żądzę*<sup>29</sup>. W 1964 roku Merton spotkał się z Suzukim w Nowym Jorku<sup>30</sup>.

---

23 Tamże, s. 264.

24 W.H. Shannon, *Milcząca lampa*, s. 433.

25 Tamże, s. 439.

26 Daiseitzu Suzuki (1870–1966) urodził się w Kanazawa w Japonii. Wykładał na uniwersytetach w Japonii, Europie i Stanach Zjednoczonych. Był japońskim myślicielem, profesorem filozofii buddyjskiej, popularyzatorem buddyzmu zen na Zachodzie. Jego pisma służyły jako pomost między Wschodem a Zachodem. Napisał wiele książek o buddyzmie zen, w tym trzy tomy *Essays on Zen Buddhism*, *Introduction to Zen Buddhism*, *Mysticism: Christian and Buddhist* i *Outlines of Mahayana Buddhism*. Merton odwiedził Suzukiego na Uniwersytecie Columbia w czerwcu 1964 roku. Współpracowali razem przy tworzeniu wielu dzieł. Przykładem tego jest książka *Zen and the birds of appetite*, która ukazała się w 1968 r. Zawiera ona pochwałę Suzukiego, który zmarł w 1966 r. T. Merton, *The hidden ground of love*, New York 2011, s. 819.

27 J. Forest, *Thomasa Mertona życie...*, s. 298.

28 M. Rucki, *Mertona dramat...*, s. 93–96.

29 T. Merton, *Życie w listach*, Poznań 2011, s. 407.

30 J. Forest, *Thomasa Mertona życie...*, s. 298.

John Wu<sup>31</sup> również przyczynił się do tego, że Merton zaczął studiować zen. W roku 1965 przysłał mu swoją książkę *Złoty wiek zen*. Obok Suzukiego i Wu trzeba wymienić inne osoby, które pomogły zakonnikowi zgłębiać zen. Jedną z nich był angielski buddysta Marco Pallis, z którym Merton od 1963 roku utrzymywał kontakt<sup>32</sup>. Pallis interesował się sztuką, religią i kulturą tybetańską<sup>33</sup>. Drugą osobą był Thich Nhat Hanh, buddyjski mnich z Wietnamu<sup>34</sup>. W maju 1967 roku odwiedził on Thomasa i zainspirował do dalszych poszukiwań<sup>35</sup>.

Jak dostrzega ojciec Paweł Ogórek, Merton dzięki studiom nad buddyzmem zen mógł się stać interpretatorem mistycyzmu chrześcijańskiego dla Dalekiego Wschodu i buddyzmu zen dla chrześcijan. Bliższe poznanie go pozwoliło mu dostrzec różnice i podobieństwa między nimi<sup>36</sup>. Ojciec Ludwik pisze, że słowo *zen* pochodzi od chińskiego *cz'an*, które oznacza rodzaj medytacji. Nie jest to metoda medytacji ani rodzaj duchowości. Jest to droga, doświadczenie oraz życie. Zen nie jest religią, filozofią, systemem myśli, doktryną czy ascezą<sup>37</sup>. Jest widoczny na tle historii Chin i Japonii. To rezultat spotkania buddyzmu indyjskiego z praktycznym taoizmem chińskim, a nawet z konfucjanizmem<sup>38</sup>. Merton jest zdania, że nie można definiować zen w kategoriach systemu czy struktury religijnej. Nie jest on obdarzony charakterystycznym konturem. Nie można go zrozumieć, jeśli ukaze się go oddzielnie od wszystkiego innego.

Merton powołuje się na słowa Suzukiego, który twierdzi, że zen mieści się poza światem przeciwieństw. Jest on duchowym światem nierozróżniania. W jego koncepcji Absolutu nie można oddzielić od czegoś nieabsolutnego<sup>39</sup>. Nie zaprzecza on istnieniu Najwyższej Istoty. Niczego nie potwierdza i nie neguje. Jest to ontologiczna świadomość czystego bytu poza podmiotem i przedmiotem<sup>40</sup>. Zen znajduje się na zewnątrz określonych struktur. Nie jest świadomością o strukturze nadanej przez określony system.

---

31 John C. H. Wu (1899–1986) urodził się w Ningpo w Chinach. Wyróżniał się zarówno jako uczony, jak i dyplomata w Chinach, Stanach Zjednoczonych i Europie. Przez trzy lata był chińskim ambasadorem w Watykanie. Autor wielu książek z dziedziny prawa, filozofii i literatury. Pełnił funkcję dziekana Wyższej Szkoły Kultury Chińskiej w Tajwanie. Był profesorem na Seton Hall University w South Orange, w stanie New Jersey. W jego dziele *The golden age of zen* wstęp napisał Merton. Wu przedstawił mu nauczanie taoistycznego filozofa Chuang Tzu, wysyłając mu cztery tłumaczenia oraz własny przekład fragmentów wskazanych przez trapistę. T. Merton, *The hidden ground...*, s. 893.

32 M. Rucki, *Mertona dramat...*, s. 141.

33 T. Merton, *Życie w listach*, s. 415.

34 M. Rucki, *Mertona dramat...*, s. 141.

35 J. Forest, *Thomasa Mertona życie...*, s. 298.

36 P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 365–366.

37 T. Merton, *Myśli o wschodzie*, Lublin–Kraków 2003, s. 57.

38 T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, Warszawa 1988, s. 9.

39 Tamże, s. 11.

40 T. Merton, *Myśli o wschodzie*, s. 57.

Jest świadomością ponadkulturową i ponadreligijną. Nie można go uważać jedynie za buddyzm zen, który ukazuje oświecenie polegające na przedarciu się do tego, co jest poza wszelkim systemem, strukturami społecznymi i kulturowymi.

Merton zaznacza, że w zen, w oświeceniu satori odkrycie prawdziwej twarzy sprzed narodzin jest jednoznaczne z byciem Buddą. Jednak nie jest to podobizna, która jest obecna w świątyni. Tym oświeceniem jest pustka, w której żadnego wizerunku nie da się zobaczyć. Prawdziwe widzenie jest wtedy, gdy go nie ma<sup>41</sup>. Jest to rozplynięcie się wszelkich przedmiotowo-podmiotowych związków w czystej pustce<sup>42</sup>. Satori jest sercem i istotą zen, rewolucyjnym i duchowym doświadczeniem. Po oczyszczeniu, próbie, duchowej dyscyplinie mnich buddyjski doświadcza duchowej eksplozji, która rozsadza jego jaźń zewnętrzną. Pozostawia jedynie prawdziwą, głęboką jaźń, która w zen nazywana jest „takowością”. Amerykański trapista zauważa, że jest to otwarcie centrum ducha na objawienie najskrytszej jaźni, które odbywa się w atmosferze wewnętrznego pokoju. Merton przywołuje słowa Suzukiego, który stara się ukazać kontrast tego zjawiska z mistycznym doświadczeniem chrześcijańskim. Suzuki pisze, że w zen można obserwować naturalne i psychologiczne funkcjonowanie jaźni głębokiej. Nie ma tutaj wpływu działanie łaski.

Merton podaje przykład Czaopiena, urzędnika z dynastii Sung, który był świeckim uczniem jednego z mistrzów zen. Osiągnął on punkt wewnętrznej dojrzałości, w którym głęboka jaźń wpływała na zrewolucjonizowanie całego bytu w akcie satori. Kiedy człowiek osiąga taki punkt, jakikolwiek przypadkowy dźwięk, słowo czy zdarzenie może spowodować eksplozję oświecenia, które polega na zrozumieniu nicości jaźni zewnętrznej. Merton dodaje, że są to jednak zachodnie określenia. W języku zen prawdziwa jaźń jest poza podziałem<sup>43</sup>. Merton ukazuje głębokie „ja” również w mistycyzmie chrześcijańskim, w którym jaźń głęboka prowadzi człowieka do odkrycia Boga<sup>44</sup>. Świadomość zen nie klasyfikuje rzeczywistości według standardowych kategorii społecznych. Nie osądza tego, co jest piękne, a co brzydkie. Wskazuje jedynie na czystą pustkę. Merton porównuje to do słów Jezusa z Ewangelii: „Nie sądzicie, a nie będziecie sądzeni” (Mt 7:1).

Merton dostrzega podobieństwo zen do chrześcijaństwa w przełamaniu ograniczeń religii strukturalnej i kulturowej. Widzi to w narodzinach w Duchu Świętym w chrześcijaństwie i intelektualnym przebudzeniu w zen<sup>45</sup>. Zen atakuje mit i formalizm. Religijność konwencjonalną uważa za przeszkodę w dochodzeniu do duchowej dojrzałości<sup>46</sup>.

41 T. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 12–13.

42 T. Merton, *Myśli o wschodzie*, s. 57.

43 T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005, s. 33–35.

44 Tamże, s. 39.

45 T. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 14–15.

46 Tamże, s. 40.

Ojciec Ludwik uważa, że nie można mieszać chrześcijańskiej wizji Boga z buddyjskim oświeceniem, jednak dodaje, że łączy je duchowa bezkresność. Zen i chrześcijaństwo opisują je bardzo zbliżonym językiem. Jest ona próżnią, ciemną nocą, doskonałą wolnością, bezumysłem i ubóstwem<sup>47</sup>.

Merton zauważa, że można dostrzec analogie pomiędzy doświadczeniem pustki a doświadczeniem Boga w niewiedzy chrześcijańskiej mistyki apofatycznej. Jednak w zen elementy doktrynalne są drugorzędne, a liczy się niewidzialne doświadczenie. Amerykański zakonnik podkreśla, że nie można zrozumieć zen bez buddyjskiej metafizyki, która jest w minimalnym stopniu doktrynalna. Jest ona interpretacją ludzkiego doświadczenia i prostym opisem wniosków z przeżytego przez Buddę oświecenia.

Zen odrzuca wszystkie drobiazgowy konstrukcje, by cofnąć się do czystej podstawy bezpośredniego doświadczenia. Polega ono na bezpośrednim uchwyceniu jedności rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Celem buddyjskiej medytacji w zen, w przekonaniu Mertona, nie jest wyjaśnianie, ale rozwinięcie pewnego rodzaju świadomości, w której nie zwiodą człowieka słowne formuły. Zen dąży do osiągnięcia pewności łączącej się z autentyczną intuicją metafizyczną, która jest zarazem intuicją egzystencjalną i empiryczną. Jego celem jest doskonalenie i oczyszczanie świadomości, by osiągnąć tę intuicję. Przeszkodą w zrozumieniu zen przez chrześcijanina jest to, że skupia się on na interpretacji doświadczenia buddyjskiego, a nie na samym doświadczeniu.

Merton przypomina, że patrząc na buddyzm, nie można koncentrować się na doktrynie oraz na sformułowanej filozofii życia. Doświadczenie jest rdzeniem buddyzmu. Chrześcijaństwo natomiast opiera się na Objawieniu. Dużą rolę przykłada się do wyrażenia Objawienia dzięki precyzyjnym stwierdzeniom. W opinii zakonnika głównym przedmiotem troski chrześcijan jest zrozumienie słowa Bożego oraz rozpoznanie Objawienia. Owocem tego poznania jest doświadczenie chrześcijańskie<sup>48</sup>.

Według Mertona zen odrzuca wszelkie idee doktrynalne, usiłuje odnaleźć naturalną oraz ontologiczną podstawę bytu. Na swój sposób zabiega o wolność i niezależność człowieka. Opiera się on pokusom łatwej komunikatywności. Nie chce gotowego wytłumaczenia. Nie chce uwalniać ucznia od doświadczenia. Jest ono możliwe do przyjęcia tylko na podstawie absolutnej niepowtarzalności. To, co komunikuje się w zen, nie jest żadną wiadomością. Nie przynosi informacji, których by się wcześniej nie miało. Nie jest kerygmą, lecz świadomością. Jest poznaniem ontologicznej podstawy bycia tu i teraz<sup>49</sup>.

---

47 Tamże, s. 16.

48 Tamże, s. 41–45.

49 Tamże, s. 50–52.

Ojciec Ludwik zauważa, że w chrześcijaństwie jest zupełnie inaczej. Nauka krzyża wyposaży człowieka w radykalnie nową świadomość sensu życia i relacji, jakie zachodzą między nimi<sup>50</sup>. Wykracza się poza zasięg rozumu, aby dostąpić duchowej radości. Nauka ta jest pełnym i egzystencjalnym doświadczeniem jedności z Chrystusem w Jego śmierci, aby móc uczestniczyć w zmartwychwstaniu Pana. W pełni przyjąć tę naukę to nie tylko przyjąć dogmat, ale oznacza to zgodę na оголошение siebie w jedności z Jezusem<sup>51</sup>.

Zen unika sądów wcześniej powziętych i zmienia złudną rzeczywistość, aby człowiek mógł widzieć bezpośrednio. Intuicja zen stara się obudzić bezpośrednią świadomość metafizyczną poza empirycznym i refleksyjnym „ja”. Jest to rezygnacja z wiedzy pojęciowej. Merton przywołuje słowa Suzukiego, który pisze, że zen dąży do uchwycenia istoty życia, której nie da się zrozumieć jedynie przez intelekt. Jednak zaprzeczanie nie stanowi samo w sobie ducha zen. Jego mistrzowie ani nie zaprzeczają, ani nie potwierdzają<sup>52</sup>.

Ojciec Ludwik dostrzega podobieństwo buddyzmu i chrześcijaństwa w wykorzystaniu ludzkiej egzystencji jako materiału do przekształcenia świadomości. Zwykła egzystencja ludzka jest pełna zamętu i cierpienia. Buddyzm i chrześcijaństwo wskazują, że cierpienie pozostaje niewytłumaczalne. Jest ono w ujęciu buddyzmu i chrześcijaństwa częścią tożsamości osoby ludzkiej zbudowanej wokół „ja” i fragmentem jej empirycznej egzystencji. Człowiek może rzucić się w sam środek sprzeczności i zamętu i zostać przekształcony. W zen jest to wielka śmierć, a w chrześcijaństwie umieranie i zmartwychwstanie w Chrystusie.

Według Mertona nauka widzenia jest podstawowym ćwiczeniem w buddyjskiej medytacji. Polega ono na obserwacji. Gdy widzi się to, co jest przed oczami, nie dodaje się żadnego komentarza, interpretacji czy sądu. Jeśli uczeń dochodzi do tego momentu, że rozumie, to zawodzi. Trzeba przestać myśleć, a zacząć patrzeć. Merton przywołuje słowa Suzukiego, który pisze, że „Pradźnia” jest czystym aktem i doświadczeniem. Nie jest ona racjonalistyczna, nie jest intuicją. Suzuki dodaje, że intuicja, która występuje w chrześcijaństwie, jest zupełnie inna. Jej obiektem jest Bóg<sup>53</sup>.

Doświadczenie duchowe w chrześcijaństwie jest uczestniczeniem w zamyśle Jezusa. Ogołocenie i przekraczanie siebie jest przekształceniem świadomości w Boga<sup>54</sup>. Wiara to drzwi prowadzące do pełni wewnętrznego życia Kościoła, które daje dostęp do głębokiego doświadczenia osobistego<sup>55</sup>. W buddyzmie najwyższym etapem rozwoju świadomości jest całkowite opróżnienie indywidualnego „ja” i jego utożsamienia z oświeconym

---

50 Tamże, s. 56.

51 Tamże, s. 60.

52 Tamże, s. 54.

53 Tamże, s. 56–58.

54 Tamże, s. 79.

55 Tamże, s. 61.

Buddą. Ojciec Ludwik porównuje je do ogółenia wewnętrznego w chrześcijaństwie. Zaznacza, że buddyzm jest egzystencjalny i ontologiczny, a chrześcijaństwo – teologiczne i personalistyczne<sup>56</sup>.

Merton zauważa, że do dialogu między buddyzmem a chrześcijaństwem można podejść na trzy sposoby. Pierwszym jest płaszczyzna mistyki, która wydaje się najbardziej owocna, ale problemem może być brak treści teologicznych po stronie buddyzmu. Kolejnym sposobem jest dialog na płaszczyźnie etycznej. Współczucie buddyjskie można porównać z chrześcijańską miłością bliźniego. Z tego względu jednak, że miłość to cnota teologiczna, można zauważyć ten sam problem, czyli brak treści teologicznej w buddyzmie. Trzecim sposobem jest płaszczyzna metafizyczna. Merton korzysta z pracy Sally Donnelly, która wskazuje analogie między podstawowymi zasadami buddyzmu i egzystencjalizmu chrześcijańskiego. Akcentuje ona obecność w świecie, co jest wspólnym elementem dwóch religii. Buddyjskie pojęcie „dharma” jest zbliżone do pojęcia „logosu”, a oba implikują urzeczywistnienie obecności<sup>57</sup>.

Merton, powołując się na esej Donnelly, zauważa, że metafizyczne koncepcje czystego bytu w filozofii chrześcijańskiej i buddyjskiej są bliskie. Przypomina, że buddyzm ma cztery szlachetne prawdy, za pomocą których człowiek, trzymając się nauk i doświadczenia Buddy, dąży do zrozumienia prawdziwej natury swej egzystencji. Dzięki nim odkrywa on na nowo korzenie w prawdziwej podstawie wszelkiego bytu. W buddyzmie fundamentem człowieka jest autentyczna prawda. Odkrywa się ją w prostocie i pełni nirwany. Jest to doskonale poznanie i współczucie. Jest ona mądrością miłości, która znajduje oparcie w sobie. Miłość i byt są wielką próżnią siunjaty, która przedstawia się tak tylko dlatego, że będąc wolna od ograniczeń, jest doskonałą pełnią. Taka nazwa wskazuje na to, że buddyzm nie nadaje nieskończonej rzeczywistości ograniczeń i definicji. Sally w swojej pracy nazywa nirwanę doświadczeniem miłości. Jest to otwarcie się na fakt, że czysty byt jest nieskończonym daniem, a absolutna próżnia – wiecznym współczuciem. Przez nie próbuje się uleczyć człowieka z ułomności podziału i złudzenia. Znajduje ono pełnię w nirwanie, czyli w pustce, która jest absolutną miłością. Jest ona wygaśnięciem pragnień i pełnym przebudzeniem się. Prowadzi do prawdziwego zrozumienia świata i jego wartości.

Merton porównuje to do słów Chrystusa, który mówi o Duchu miłości – źródle wszystkiego, co istnieje. Chrześcijańska miłość jest doświadczeniem jedności z drugim człowiekiem w Bogu. Celem egzystencji chrześcijanina jest zjednoczenie z Chrystusem. Jest to życie pełne miłości i otwartości na Ducha Świętego. Merton zauważa, że jedyną drogą, aby uzyskać zbawienie, jest zatracenie siebie i otwarcie się na jaźń drugiej osoby<sup>58</sup>.

56 Tamże, s. 80.

57 Tamże, s. 84.

58 Tamże, s. 87–91.

Merton powołuje się na pisma Suzukiego, który pisał, że celem zen jest wyzwolenie człowieka z przekonania, że rzeczy przemijające są ostateczne. Porównuje to z chrześcijaństwem, które wskazuje na Boga, który podtrzymuje człowieka swoją łaską i miłością oraz prowadzi go do jedności wewnętrznej. Widzi w tym fundament życia kontemplacyjnego<sup>59</sup>. W przekonaniu trapisty silnie personalistyczna tonacja mistyki chrześcijańskiej nie pozwala jej w pełni utożsamiać się z doświadczeniem zen<sup>60</sup>.

## Dialog chrześcijaństwa z Chuang Tzu

Jak już zostało wspomniane, Merton zainteresował się antologią pism klasyków chińskich<sup>61</sup>. Miał kontakt listowny z Wu, który po swoim nawróceniu był chińskim delegatem przy Watykanie. Merton prosił go o wskazówki przy studiowaniu filozofii Wschodu. Wu pomógł mu przygotować tłumaczenia wybranych tekstów Chuang Tzu<sup>62</sup>. Wypisy te są owocem pięciu lat czytania i studiowania przez Mertona. Notatki z czasem stały się interpretacjami wybranych fragmentów. Wyrosły one z czterech przekładów Chuang Tzu na języki zachodnie. Merton chciał przekazać osobistą i duchową interpretację tych tekstów<sup>63</sup>. Chuang Tzu był jednym z najwybitniejszych pisarzy taoistycznych. Spadkobiercami jego myśli są chińscy buddyści zen. Zen rzuca światło na Chuang Tzu i również on ma wpływ na zen<sup>64</sup>.

Filozofia Chuanga w przekonaniu Mertona jest oryginalna i zdrowa. Jego myśl filozoficzna stara się dojść do istoty rzeczy. Chuanga nie interesują słowa i zwroty na temat rzeczywistości. Interesuje go bezpośrednie uchwycenie jej samej. Jest ono niejasne i nie poddaje się analizie. To droga zawarta w anegdotach, wierszach i medytacjach. Cechuje ją upodobanie do prostoty i pokory, usuwanie się w cień i milczenie. Przeciwstawia się przebojowości, ambicji, karierze i dążeniu do prestiżu. Ta droga nie chce do czegokolwiek dochodzić<sup>65</sup>.

Ojciec Ludwik zaznacza, że droga Chuang Tzu odwoływała się do Tao. Cała filozofia i kultura Chin jest w szerokim sensie taoistyczna. Idea Tao odgrywa ważną rolę w tradycyjnej myśli chińskiej. Konfucjusz mówił o swoim Tao. Chciał, aby uczeń oddawał się Tao całym sercem. Chuang Tzu uważa, że Tao Konfucjusza nie jest niewidzialnym i niepojętym Tao. To zawarte w filozofii *Ju* według słów Konfucjusza to Tao etyczne czy też

59 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998, s. 190.

60 T. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 132.

61 T. Merton, *Dziennik azjatycki*, s. 10.

62 T. Merton, *Życie w listach*, s. 419.

63 T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, Kraków 2005, s. 7.

64 Tamże, s. 13–14.

65 Tamże, s. 10.

ludzkie, które urzeczywistnia zasadę miłości i sprawiedliwości. Jest tożsame ze Złotą Regułą, która mówi, że mamy traktować innych tak, jak sami chcemy być traktowani. Jednak według Chuanga nie jest to Tao niebios. Konfucjusz nie chciał się zajmować Tao wyższym niż ludzkie, dlatego że było ono niepoznawalne. Doktryna Chuang Tzu mówi o tym, że dopóki mamy styczność z tajemnym Tao, zaczynamy rozumieć sens swojego życia.

Merton pisze, że Chunag Tzu jest zdania, że Tao etyczne jest ułudą. Odrzuca on możliwość znalezienia szczęścia na sposób hedonistów. Życie, które hołduje bogactwu, ambicji i przyjemności, jest rodzajem niewoli, w której ludzie żyją dla czegoś, co wciąż się im wymyka. Tak bardzo chcą przetrwać, że nie potrafią żyć chwilą obecną. Chunag Tzu uważa, że heros cnoty i obowiązku również wnikła się w takie sprzeczności jak hedonista. Taki człowiek dąży do zdobycia dobra, tak jakby było ono rzeczą. Stara się wywiązywać z obowiązków. Widzi szczęście i dobro jako osiągalne i umieszcza je w świecie przedmiotów. Chuang Tzu sądzi, że cała koncepcja szczęścia jest chybiona, bo umiejscawia się w świecie przedmiotów. Dotyczy to również innych pojęć, takich jak cnota. W chwili, gdy traktuje się je jako cele do osiągnięcia, wiodą one do wyobcowania. Jeśli człowiek poszukuje dobra poza samym sobą, to staje wobec konieczności zgłębiania go. Jeśli dobro jest rozpatrywane w kategoriach przedmiotowych, to jest traktowane jako coś, co można osiągnąć za pomocą specjalnych technik etycznych. Iść drogą Tao to zaczynać od prostego dobra, które człowiek otrzymuje na mocy samego istnienia. Jest to spokojne wzrastanie w pokorze prostego życia. Według Chuang Tzu gdy osoba żyje w harmonii z Wielkim Tao, to nie działa zgodnie z czysto ludzkimi zamierzeniami, ale z boską zasadą *wu wei*, która stanowi sposób działania Tao i jest źródłem wszelkiego dobra. Zdaniem Chuang Tzu prawdziwie wielkim człowiekiem nie jest ten, kto gromadzi kapitał dobrych uczynków i cnót, ale ten, w kim Tao działa bez przeszkód<sup>66</sup>.

Merton uważa, że nie można nazywać Chunag Tzu kontemplatykiem. Nie jest on kimś, kto nieustannie oczyszcza własne serce po to, by uzyskać szczególne doznania duchowe. W opinii Chuang Tzu rozmyślna, metodyczna i refleksyjna uprawa duszy odcina człowieka od tajemniczego kontaktu z Tao. Kontemplacyjne życie wewnętrzne byłoby dla niego ułudą. Prawdziwy spokój ducha „człowieka Tao” to *Ying-ning*, czyli spokój zawarty w działaniu bez działania. To spokój, który dzięki pojednaniu z bezimiennym Tao przekracza różnicę między życiem aktywnym a kontemplacyjnym. Wymaga on uwolnienia się od żądzy zwycięstwa.

Mistrz Chuang, zdaniem ojca Ludwika, naucza fundamentalnej pokory. Wyznaje on zasadę, że nikt się bardziej nie myli niż człowiek, który zna wszystkie odpowiedzi. Jest to głęboka pokora osoby, która zdaje sobie sprawę z własnej nicości i całkowicie zapomina o sobie. Pokorę tę nazwał kosmiczną, gdyż zakorzenia się w prawdziwej

---

66 Tamże, s. 20–26.

naturze rzeczy. Jest ona pełna życia i zrozumienia. Współgra z witalnością i radością wszystkich istot. Pokora przejawia się w prostocie i solidarności z wszelkim stworzeniem. W tej doktrynie istnieje tęsknota za pierwotną harmonią raj, w którym nie było żadnego zróżnicowania. Osoba żyła w nim w zgodzie z sobą, Tao i wszystkimi istotami.

Dla Chuang Tzu raj ten nie jest czymś, co można zdobyć drogą zbawienia. Życie w społeczeństwie komplikuje istnienie człowieka. Przez to zapomina on, kim jest naprawdę. Świadomość własnego „ja”, którą próbuje umacniać, sprawia, że zapomina o zakorzenieniu w prawdziwym Tao. Chuang Tzu nie mówi o rezygnacji ze szczęścia. Można je odnaleźć, ale tylko przez niedziałanie. Drogą do niego nie jest program. Kiedy człowiek nie nauczy się iść przez życie dalekie od trosk, to wtedy nigdzie nie zazna prawdziwego szczęścia. Naturą *wu wei* jest działanie zupełnie wolne, które nie ucieka się do siły i przemocy. Nie jest ono uwarunkowane indywidualnymi potrzebami. Chuang Tzu od innych filozofów odróżnia nieuwarunkowany charakter *wu wei*. Inni filozofowie chińscy skonstruowali system, który nadawał działaniu formę uwarunkowaną<sup>67</sup>.

Ojciec Ludwik zestawia tę drogę z chrześcijańskim życiem według wiary. Dostrzega to, że w chrześcijaństwie liczy się zawierzenie Bogu, a nie widzenie jedynie własnych wysiłków<sup>68</sup>. To, co Ewangelia naucza na temat prostoty, dziecięctwa i pokory, koresponduje z aspiracjami księgi Chuanga. Merton zauważa podobieństwo tej księgi z Dobrą Nowiną w tym, że utrata własnego życia oznacza również jego zachowanie (Łk 9:24). Pragnienie zatrzymania go dla siebie, jego stratę<sup>69</sup>.

Merton wykazuje również związek między Chuang Tzu a św. Pawłem. Nauka Chuanga o duchowej wolności *wu wei* i więzi między cnotą a immanentnym Tao nasuwa podobieństwo do nauki św. Pawła na temat wiary i łaski, które kontrastują z uczynkami Starego Prawa. Według chrześcijańskiego mnicha *Księga Chuang Tzu* ma się do *Roczników Konfucjusza* jak Listy św. Pawła do Galatów czy Rzymian do praw w Starym Testamencie<sup>70</sup>.

## Dialog międzyreligijny jako braterstwo i solidarność z drugim człowiekiem

Nass Cannon dostrzega podejście inkluzywne w twórczości Mertona dotyczącej innych religii i kultur. Każdy człowiek według Mertona w całej swej różnorodności jest związany z Chrystusem w sposób mistyczny<sup>71</sup>. Według Jacques'a Gouleta Merton wraz

<sup>67</sup> Tamże, s. 28–31.

<sup>68</sup> Tamże, s. 25.

<sup>69</sup> Tamże, s. 11.

<sup>70</sup> Tamże, s. 26.

<sup>71</sup> N. Cannon, *Stand on your own feet! Thomas Merton and the monk without vows or walls*, „The Merton Annual” 25 (2012), s. 155.

z biegiem swojego życia coraz bardziej otwierał się na inne tradycje religijne. Jego zdaniem ojciec Ludwik wchodził na drogę pluralizmu religijnego z uwzględnieniem wyższości chrześcijaństwa oraz z respektowaniem wartości wyznawanych w innych religiach<sup>72</sup>. Merton ukazuje duchową jedność ludzi z różnych tradycji religijnych<sup>73</sup>. Goulet dostrzega to, że Chrystus pozostaje w centrum duchowości Mertona. W osobie Jezusa dostrzega on możliwość zbawienia wszystkich ludzi, również wyznawców innych religii. W liście do Philipa Griggsa trapista zauważa, że Bóg nie ogranicza swoich darów i każdy człowiek może być uświęcony przez Ducha Świętego<sup>74</sup>. Objawia się On w każdej osobie, która Go poszukuje<sup>75</sup>.

Zdaniem ojca Waława Hryniewicza mistycyzm wskazuje, że siła ludzkiego intelektu nie opiera się jedynie na samym rozumowaniu, ale jest duchową zdolnością wnikania w głąb tajemnic wiary. Według niego Merton ukazuje poczucie braterstwa i solidarności ze wszystkimi ludźmi, współczucie dla ich niedoli i chęć niesienia im pomocy. Odnalazł on powszechną wolę zbawczą Boga poprzez sofiologiczne spojrzenie na całość dziejów stworzenia. Dotyczy to nadziei, że w zakrytej przed naszymi oczami tajemnicy kryje się wieczny początek, czyli Bóg nadziei i miłosierdzia<sup>76</sup>. W swoim duchowym przeżyciu ojciec Ludwik odnalazł prapoczątek każdego istnienia. Według niego u kresu pielgrzymowania wszystko znowu będzie czyste, nieskalane i niewinne. Hryniewicz twierdzi, że jest to podstawowa intuicja tego autora dotycząca powszechnego zbawienia. W centrum człowieczeństwa odnajduje on czystą prawdę, iskrę należącą do Boga. W osobie odzwierciedla się czysta i nieskalana chwała stwórcy<sup>77</sup>. Takie przekonanie buduje mosty porozumienia i harmonijnego współistnienia różnych religii<sup>78</sup>.

Odkrywając jedność i solidarność ze wszystkimi ludźmi, człowiek odkrywa współczucie i miłosierdzie<sup>79</sup>. Hryniewicz, komentując otwartość Mertona na inne religie, dodaje, że chrześcijańska nauka o zbawieniu może być przeżywana i przekazywana w dialogu z innymi religiami. Człowiek musi dostrzec powszechność zbawczego działania Boga. W takim podejściu tożsamość chrześcijańska nie ponosi uszczerbku, ale jest otwarta na dialog. Chrystus jest najbardziej wyraźnym znakiem powszechnej woli zbawczej. Działa On we wszystkich miejscach i w każdym czasie. Czyni to przemieniającą

72 J. Goulet, *Thomas Merton's journey toward world religious ecumenism*, „The Merton Annual” 4 (1991), s. 121.

73 Tamże, s. 128.

74 Tamże, s. 122–123.

75 Tamże, s. 125.

76 W. Hryniewicz, *Thomas Merton i Juliana z Norwich: mistyka a uniwersalizm zbawienia*, „Studia Mertoniana” 2 (2003), s. 140.

77 Tamże, s. 118.

78 Tamże, s. 141.

79 Tamże, s. 126.

mocą Ducha Świętego, który pobudza ludzi do poszukiwania dobra, prawdy i piękna. Chrześcijanin świadczy o swojej wierze, ale również pozostaje otwarty na świadectwo innych<sup>80</sup>.

Ks. Tadeusz Domagała przywołuje słowa Mertona, że kontemplacyjni i teologowie monastyczni są zdolni do podjęcia i realizowania dialogu międzyreligijnego. Ojciec Ludwik twierdził, że Boga można doświadczyć przez kontemplację i dzielić się nim z wyznawcami innych religii. Wiedział on, że dialog wymaga od chrześcijanina silnej i dojrzałej wiary. Jest dla niego braterskim spotkaniem, w którym trzeba pamiętać o zachowaniu własnej tożsamości i osobistej wolności. Trzeba go jednak podejmować, unikając niebezpieczeństwa synkretyzmu i indyferentyzmu.

Merton wierzył, że jest możliwy dialog z różnymi tradycjami kontemplacyjnymi Wschodu. Twierdził, że granice dzielące ludzi różnych religii są możliwe do przekroczenia dzięki pozadyskursywnej sferze świadomości<sup>81</sup>. Dialog wymaga komunikowania się i dzielenia nie tylko informacjami o doktrynach, ale też intuicjami i prawdami religijnymi<sup>82</sup>.

Ks. Domagała wyróżnia trzy wątki w twórczości ojca Ludwika umożliwiające poważny dialog z religiami Wschodu. Pierwszym jest rozpoznanie wartości doświadczenia jako podłoża teologicznej refleksji, a drugim – świadomość ograniczoności języka jako środka wyrażania doświadczenia religijnego. Bóg, zdaniem Mertona, wymyka się ludzkim myślom i wyobrażeniom. Trzecim aspektem wynikającym z doświadczenia kontemplacyjnego jest intuicja ostatecznej jedności<sup>83</sup>.

W opinii Mertona religie Wschodu przez tysiąclecia wypracowały złożoną i pełną dyscyplinę umysłu, która jest nakierowana na poznanie prawdziwego „ja” i oddzielenie go od iluzji tworzonej przez społeczeństwo i wyimaginowane pragnienia. Dzisiaj tę iluzję zauważa się szczególnie w społeczeństwie konsumpcyjnym. Jest to kolejny punkt wspólny Kościoła i religii Wschodu<sup>84</sup>.

Merton widzi świat z perspektywy, która jest podzielana przez wszystkich pustelników. Wierzy on, że istnieje monastyczny pogląd wspólny tym, którzy postanowili zakwestionować życie podporządkowane tylko świeckim dogmatom i gonitwie za doczesnymi radościami. Są to ludzie, którzy uznali, że w samotności jest coś cenniejszego<sup>85</sup>.

80 Tamże, s. 128.

81 T. Domagała, *Wiara chrześcijańska a duchowość Wschodu według Bede Griffithsa i Tomasza Mertona*, Kraków 2006, s. 112–115.

82 Tamże, s. 117.

83 Tamże, s. 119–120.

84 T. Merton, *O odnowie życia...*, s. 536.

85 T. Merton, *Droga Chuang Tzu*, s. 8.

Ojciec Ludwik dostrzega odnowę chrześcijaństwa w otwartości ludzi wierzących na religie Azji. Przywołuje słowa z II Soboru Watykańskiego o ochronie, wsparciu dóbr duchowych i moralnych oraz wartości społeczno-kulturowych, które znajdują się w tych religiach<sup>86</sup>. Zakonnik odwołuje się do Jacques'a Maritaina i Reginalda Garrigou-Lagranga, którzy uważają duchowe doświadczenia religii Wschodu za występujące na naturalnej, a nie nadprzyrodzonej płaszczyźnie. Jednak przyznają oni, że prawdziwie nadprzyrodzona i mistyczna kontemplacja jest możliwa poza widzialnym Kościołem. Stwierdzają, że Bóg jest panem swych darów i gdzie pojawia się pragnienie prawdy, to nie odmówi On darów swej łaski<sup>87</sup>.

Według Mertona człowiek jest wezwany do zjednoczenia z Bogiem, dostrzeżenia Go w Mistycznym Ciele Chrystusa. Jeżeli buddysta jest zjednoczony z Bogiem, to jest zjednoczony z Nim w Chrystusie, choć sobie tego nie uświadamia. Merton podaje przykład nawróconych na chrześcijaństwo buddystów i mówi, że takie osoby mają głęboką świadomość tego, że Chrystus jest wypełnieniem tego, do czego zmierzał buddyzm.

Ojciec Ludwik uważa, że w relacji między buddyzmem a chrześcijaństwem trzeba zwrócić uwagę na interpretację pustki, czyli nicości. Jest ona dla buddyzmu rzeczywistością ostateczną. Jest to jednak pustka pozytywna, czyli pełnia. Niektórzy filozofowie buddyjscy utożsamili pustkę z Bogiem. Zakonnik ukazuje badacza zen, Suzukiego, który interpretuje pustkę podobnie jak Trójcę Świętą. Píše on o wylaniającej się z pustki inteligencji, o miłości i mądrości w pustce.

W ocenie Mertona buddyści, którzy przeszli na katolicyzm, uważali Boga za ostateczne spełnienie swoich poszukiwań. Kościół był dla nich rozwinięciem buddyzmu. W głębokiej pustce dostrzegali osobową relację z Bogiem. Jest on zdania, że była to reinterpretacja buddyzmu w kategoriach osobowych. Sam w sobie buddyzm jest pełen pokoju i pokory, ale brakuje w nim relacji z osobowym Bogiem. Merton jest przekonany, że chrześcijaństwo jest wypełnieniem wszystkich religii. Bez objawionej relacji osobowej religie Wschodu pozostają niepełne. Dzięki wierze w Jezusa ludzie mogą dojść do ostatecznej prawdy<sup>88</sup>. Merton w referacie wygłoszonym w Bangkoku 10 grudnia 1968 roku, czyli w dniu swojej śmierci, wyraził przekonanie, że otwierając się na buddyzm i hinduizm, człowiek ma szansę dowiedzenia się czegoś, co tkwi w jego własnej tradycji<sup>89</sup>. Mówił o tym, że otwartość na religie Wschodu pozwala osobie ludzkiej odkryć transcendentną wolność<sup>90</sup>.

---

86 T. Merton, *Zen i ptaki...*, s. 22.

87 T. Merton, *Doświadczenie wewnętrzne...*, s. 72.

88 T. Merton, *Źródła kontemplacji*, s. 165–166.

89 W. Hryniewicz, *Thomas Merton i Juliana z Norwich...*, s. 129.

90 J. Goulet, *Thomas Merton's journey...*, s. 127.

## Podsumowanie

Merton wiedział, że poznanie innych religii jest związane ze spotkaniem z drugim człowiekiem. Dialog jest postawą braterską skierowaną do drugiej osoby. Wtedy jest możliwe szukanie podobieństw i różnic między religiami. Merton wykazuje się otwartością na poznawanie tego, co nowe. Pierwszą osobą wyznającą religię Wschodu, którą poznał, był hinduski mnich Brahmachari, który dał mu pewne wskazówki dotyczące jego duchowego wzrostu. To sprawiło, że Merton zaczął interesować się religiami Wschodu. W czasie pielgrzymki do Tajlandii mógł podzielić się swoim przekonaniem o dialogu na płaszczyźnie duchowej. Spotkał się z mnichami tybetańskimi, a szczególnie z dalajlamą. Rozmowy z nim są przykładem tego, że celem dialogu jest wzajemne zrozumienie i poznanie się. Merton chciał zrozumieć istotę buddyzmu tybetańskiego. Doceniał rozmówcę, był otwarty na jego spostrzeżenia i wskazówki. Widać w tym cechy dialogu, czyli szacunek i otwartość na drugiego człowieka. Merton dzielił się swoim doświadczeniem wiary w Boga. Dialog pomaga w odkrywaniu wartości swojej religii. To zakorzenienie w chrześcijaństwie sprawia, że człowiek może mówić o swojej wierze i otwierać się na inne tradycje. Dzieląc się prawdami wiary, więzią z Bogiem, potrzebą medytacji i wyciszenia, daje świadectwo o Bogu. Potrzebne jest przywiązanie do swoich tradycji religijnych i poznawanie ich. Poprzez te spotkania Merton ukazuje potrzebę otwartości na partnera i wzajemnego spotkania.

Zainteresowanie buddyzmem zen było związane z korespondencją z Suzukim. Ich współpraca odbywała się również na polu redakcyjnym. Merton wnikał w istotę buddyzmu zen. Dzięki temu zauważył różnice i podobieństwa między chrześcijaństwem a buddyzmem. Zauważył, że nie można go interpretować jako religii, ale jako filozofię czy system myśli. Merton widzi pewne odniesienia buddyzmu zen w chrześcijaństwie. Dostrzega głębokie „ja”, które prowadzi człowieka do odkrycia Boga. Widzi również te podobieństwa w przełamaniu ograniczeń religii strukturalnej i kulturowej, które dostrzegamy w narodzinach w Duchu Świętym. Zauważa pewne analogie między doświadczeniem pustki i oświecenia a doświadczeniem Boga w chrześcijańskiej mistyce apofatycznej. Te podobieństwa buddyzmu i chrześcijaństwa ujawniają się także w sposobie patrzenia na cierpienie, które jest częścią tożsamości ludzkiej. Co więcej, stanie się oświeconym Budda porównuje do ogołocenia wewnętrznego w chrześcijaństwie. Merton zestawia nirwanę, która jest nazywana absolutną miłością, ze słowami Chrystusa, który mówi o Duchu miłości, który jest źródłem wszystkiego, co istnieje. Zjednoczenie z Bogiem jest życiem pełnym miłości.

Merton zainteresował się też Chuang Tzu, który był pisarzem taoistycznym. Spadkobiercami jego myśli są buddyści zen. Chuang Tzu pisze o tajemnym Tao, które jest wyższe niż wszystkie rzeczy. Jest zdania, że człowiek powinien poszukiwać dobra poza sobą.

Był zwolennikiem życia w harmonii z Wielkim Tao. Kontemplacyjne życie to spokój zawarty w działaniu bez działania. Według Mertona wzywa on człowieka do odnalezienia pokory, która sprawia, że zapomina on o sobie. Przejawia się ona w prostocie i solidarności ze stworzeniem. Szczęście człowiek może osiągnąć jedynie przez nie-działanie. Wtedy odkrywa to, kim jest naprawdę. Merton dostrzega w tym drogę wiary w chrześcijaństwie. Najważniejsze jest zawierzenie Bogu swojego życia oraz stanie się dzieckiem w myśleniu i działaniu.

Merton zauważa jedność ludzi z różnych tradycji religijnych oraz działanie Ducha Świętego w drugim człowieku. Dostrzega poczucie braterstwa i solidarności ze wszystkimi ludźmi. Stara się zrozumieć powszechną wolę zbawczą Boga oraz Jego działanie w myśleniu ludzi Dalekiego Wschodu. W centrum życia każdego człowieka widzi obecność Boga, Jego troskę o każdego człowieka. Merton poprzez dialog z religiami Wschodu zadaje pytanie o Boga. Chce być misjonarzem, który dzieli się swoją wiarą z innymi. Poznając inne religie, przekazuje im wiarę. Przez to jeszcze bardziej buduje świadomość tożsamości chrześcijańskiej. Poznaje swoją wiarę poprzez zrozumienie różnych obszarów wiedzy teologicznej. Jest przy tym otwarty na doświadczenia innych ludzi i stara się je zrozumieć. Wierzy, że Duch Święty działa w tych osobach, nawet jeśli sobie tego nie uświadamiają.

Dialog międzyreligijny widzi w obszarze duchowości. Zauważa potrzebę silnej wiary, aby nie zatracić swojej tożsamości. Dostrzega potrzebę dzielenia się intuicjami i prawdami religijnymi, których człowiek doświadcza poprzez medytację. Według niego dialog międzyreligijny polega na rozpoznaniu wartości doświadczenia religijnego, świadomości ograniczoności języka i intuicji jedności. Inną płaszczyzną dialogu jest życie monastyczne. Merton uważa, że człowiek, który żyje w społeczeństwie konsumpcyjnym, potrzebuje zatrzymania i wyciszenia. Jest to punkt wspólny religii Wschodu i chrześcijaństwa. Dialog pomaga w oczyszczeniu swoich przekonań i wewnętrznym nawróceniu. Dzięki niemu chrześcijanin może pogłębić własną tożsamość i dzielić się wartościami chrześcijańskimi z innymi ludźmi. Może to wpływać na pogłębienie własnego doświadczenia religijnego poprzez kontemplację, ascezę i wyciszenie. Tylko ktoś, kto dobrze zna swoją wiarę, może w sposób odpowiedzialny uczestniczyć w dialogu. W twórczości Mertona można dostrzec pogłębienie zrozumienia wzajemnego dziedzictwa religijnego. Nie jest to tylko zdobywanie informacji o innych, ale chęć zrozumienia tradycji i duchowości.

## Bibliografia

- Cannon N., *Stand on your own feet! Thomas Merton and the monk without vows or walls*, „The Merton Annual” 25 (2012), s. 154–168.
- Clooney F., *In Memoriam: Mahanambhrata Brahmachari (25 grudnia 1904 – 18 października 1999)*, „The Merton Annual” 13 (2000), s. 123–126.
- Domagała T., *Wiara chrześcijańska a duchowość Wschodu według Bede Griffithsa i Tomasza Mertona*, Kraków 2006.
- Forest J., *Thomasa Mertona życie z mądrością*, Kraków 2008.
- Goulet J., *Thomas Merton’s journey toward world religious ecumenism*, „The Merton Annual” 4 (1991), s. 113–129.
- Hryniewicz W., *Thomas Merton i Juliana z Norwich: mistyka a uniwersalizm zbawienia*, „Studia Mertoniana” 2 (2003), s. 117–141.
- Merton T., *Doświadczenie wewnętrzne. Zapiski o kontemplacji*, Kraków 2005.
- Merton T., *Droga Chuang Tzu*, Kraków 2005.
- Merton T., *Dziennik azjatycki*, Kraków 1993.
- Merton T., *Myśli o wschodzie*, Lublin–Kraków 2003.
- Merton T., *O odnowie życia zakonnego i kierownictwie duchowym*, Kraków 2009.
- Merton T., *Siedmiopiętrowa góra*, Poznań 2015.
- Merton T., *The hidden ground of love*, New York 2011.
- Merton T., *The road to joy*, New York 2011.
- Merton T., *Zen i ptaki żądzy*, Warszawa 1988.
- Merton T., *Źródła kontemplacji*, Poznań 1998.
- Merton T., *Życie w listach*, Poznań 2011.
- Ogórek P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.
- Rucki M., *Mertona dramat tożsamości*, Kraków 2000.
- Shannon W., *Milcząca lampa*, Bydgoszcz–Lublin 2002.
- Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekryty, deklaracje, tekst polski*, Poznań 2002, s. 333–337.

### CYTOWANIE

W. Oleśków, *Dialog chrześcijaństwa z religiami Wschodu w dziełach Thomasa Mertona*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 155–174, DOI: 10.18276/sp.2025.35-09.

## Adam Drozdek

Duquesne University, Pittsburgh, USA

e-mail: drozdek@duq.edu

ORCID: 0000-0001-8639-2727

# The natural theology of Jacques Abbadie

## ABSTRACT

Jacques Abbadie (c. 1654–1727), a French Huguenot theologian, was a respected preacher and author who combined religious conviction with intellectual rigor, particularly in his efforts to reconcile reason and faith during a period of rapid scientific and philosophical developments. Abbadie employed classical proofs for the existence of God, but the teleological argument was central to his work, by considering the investigation of the book of nature to be an essential prerequisite for Christian faith. In this approach, he was at the forefront of physico-theology, that acquired prominence in the 18<sup>th</sup> century. Abbadie viewed natural law as dynamic, adapting across history to suit human development – from the Mosaic law to the gospel. While deeply affirming the value of reason, he maintained that divine revelation ultimately completes and corrects it. Faith, in his view, transcends reason without contradicting it. Despite his confidence in human rationality, he warned that passion and imagination can cloud judgment, making divine guidance necessary.

## KEYWORDS

Jacques Abbadie, physico-theology, infinity

## Teologia naturalna Jacques'a Abbadie

## STRESZCZENIE

Jacques Abbadie (ok. 1654–1727), francuski teolog hugenocki, był szanowanym kaznodzieją i autorem, który łączył przekonania religijne z intelektualną rzetelnością, zwłaszcza w swoich wysiłkach na rzecz pogodzenia rozumu i wiary w okresie szybkiego rozwoju nauki i filozofii. Abbadie posługiwał się klasycznymi dowodami na istnienie Boga, jednak w jego pracy centralną rolę odgrywał argument teleologiczny, uznający badanie księgi natury za niezbędny warunek wiary chrześcijańskiej. W tym podejściu stał na stanowisku fizykoteologii, która zyskała na znaczeniu w XVIII wieku. Abbadie odróżniał prawo natury

jako coś dynamicznego, dostosowującego się na przestrzeni dziejów do rozwoju ludzkości – od prawa mojżeszowego i ewangelii. Choć głęboko wierzył w wartość rozumu, utrzymywał, że objawienie Boże go dopełnia i ostatecznie koryguje. Jego zdaniem wiara wykracza poza rozum, nie przecząc mu, jednak mimo wiary w ludzką racjonalność uważał, że namiętności i wyobraźnia mogą zaciemniać osąd, a to sprawia, że konieczne jest skorzystanie z boskiego przewodnictwa.

#### SŁOWA KLUCZOWE

Jacques Abbadie, fizykoteologia, nieskończoność

## Introduction

Jacques Abbadie (c. 1654–1727) was a Huguenot theologian born in Nay in southern France and educated at the Academy of Puylaurens and the Academy of Saumur. In 1671, he received a doctorate in theology from the Academy of Sedan. After a stay in Paris, he moved in 1680 to Berlin to become an ordained pastor of a Huguenot congregation. In 1689, he moved to England and then to Ireland, where he was a chaplain to a French cavalry regiment. From 1692 to 1699, he was a minister at the French Church of the Savoy in London. In 1699, he became dean of Killaloe in Clare County, Ireland. In 1726, he moved to Marylebone in London, where he died at the age of 73.<sup>1</sup> His life and reputation are well summarized in one dictionary entry: “He was a strenuous assertor of the orthodox or primitive doctrine of the Protestants, as appears by his writings, which are numerous. Besides an uncommon knowledge of the learned languages and the classical authors, he was well vers’d in ecclesiastical and prophane history. But what rais’d and supported his reputation was his elevated genius, great penetration, and strong nervous [i.e., powerful] eloquence.”<sup>2</sup> He authored several successful books, some of them with numerous editions and several translations, and his theological works have been highly praised by both Protestant and Catholic theologians.<sup>3</sup>

- 
- 1 *Essai historique sur la vie et les ouvrages de M. Abbadie*, [in:] J. Abbadie, *Sermons et panegyriques*, Amsterdam: François Changuion 1760, vol. 1, p. III–LVI; E. Haag, É. Haag, *La France Protestante*, Paris: Bureau de la Publication 1846, vol. 1, cols. 7–11; R. D. Fowler, *The life and political thought of Jacques Abbadie*, PhD diss., Lubbock: Texas Tech University 1978, ch. 2.
  - 2 P. Bayle, *A general dictionary, historical and critical*, London: James Bettenham 1735, vol. 1, p. 22; the entry was actually added by the editors in the English translation of Bayle’s *Dictionnaire*; cf. the French translation of all the additions in the English version, J. G. de Chauffeptié, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, Amsterdam: Z. Chatelain 1750, vol. 1, p. 7, 16–17; Incidentally Bayle did speak rather warmly about Abbadie, A. Baudouin, *Jacques Abbadie, Prediger der französischen Gemeinde zu Berlin*, in *der Geschichte der französischen Literatur*, Dresden: M. Dittert & Co. 1939, p. 44.
  - 3 R. D. Fowler, *The life and political thought of Jacques Abbadie*, PhD diss., Lubbock: Texas Tech University 1978, p. 43; A. Baudouin, *Jacques Abbadie, Prediger der französischen Gemeinde zu Berlin*, in *der Geschichte der französischen Literatur*, Dresden: M. Dittert & Co. 1939, pp. 45–47; P.-F. Marquié, *Abbadie considéré comme moraliste, étude sur son Art de se connaître soi-même*, Montauban: Imprimerie de Forestié neveu et compe 1855, pp. 9–11;

Abbadie was an orthodox Reformed theologian with a particular devotion to Christ the Savior, to be acknowledged in the individual lives of people as well as in society, where he saw Christ as the cornerstone of social and political harmony. It is thus interesting to see the role he assigned to natural religion and human reason in his theology. His views on this subject are well summarized in the opening lines of his book about the divinity of Christ: “The essential truths of Religion are so closely connected that in this respect they resemble the principles of Geometry, some of which serve as steps leading to the knowledge of others. Thus, ... the truth of the existence of God led us to that of natural Religion, the truth of natural Religion to the knowledge of the Jewish Religion, and the Jewish Religion to the truth of the Christian Religion, and all this by a series of consequences so accurate (*justes*) that it does not seem possible to dispute them without renouncing what is purest in the natural light” (V 3.1).<sup>4</sup> It is interesting that the *more geometrico* method, so prominent in Descartes and Spinoza, his theological adversaries,<sup>5</sup> should serve Abbadie as an indispensable tool to establish the foundations of religion, just as much as it was used to the same end by these two philosophers whose views Abbadie rejected.

Importantly, the above-mentioned epistemological ascendancy replicates the history of progressive revelation. God leads people to the knowledge of Himself. He leads them from the senses to imagination, from imagination to spirit. From pagan religions, that wanted to see the object of their worship, to the Jewish religion, in which God revealed Himself to imagination in the form of corporeal images (S 1.239), then to the Christian religion, which revealed God as a spirit; pagans wanted to see, the Jews wanted to imagine, and Christians seek to comprehend this object of worship (240).

## The book of nature

Abbadie subscribed to the traditional idea that the book of nature and the book of Scripture are the sources of knowledge of God, although, interestingly, he extended a bit this list. In his view, there are four books showing God to people: the book of nature, the book

---

R. Whelan, *From Christian apologetics to enlightened deism: the case of Jacques Abbadie (1656–1727)*, “The Modern Language Review” 87 (1992), pp. 59–60.

4 References to the following works of Abbadie are used:

A – *L'art de se connoître soy-meme, ou la recherche des sources de la morale*, La Haye: Guillaume de Voys 1711 [1692].

S – *Sermons et panegyriques*, Amsterdam: François Changuion 1760, vols., 1–3.

V – *Traité de la vérité de la religion chrétienne, où l'on établit la religion chrétienne par ses propres caracteres*, La Haye: Jean Neaulme 1763 [1684], vols. 1–3.

5 “I am neither a supporter of Democritus nor of Descartes,” said Abbadie (V 1.27); Spinoza’s anti-Biblical arguments had been composed “in bad faith, ignorance, inconsideration, and lack of judgment” (1.228).

of Scripture, the book of the heart, and God Himself (S 2.241). Somewhat discordantly, he also spoke about four sources of truth: nature, society, the human heart, and religion (V 1.18). To reconcile these two lists, society should be associated with the book of Scripture and religion with God, although it is probably better to see these two lists as only partially overlapping.

A very prominent position in Abbadie's theology is occupied by the teleological proof of the existence of God, a kind of proof which became a theological fulcrum of physico-theology, which became very popular particularly in the 18<sup>th</sup> century. In Abbadie's view, to see that there exists a sovereign wisdom, it is enough to consider the marvels of nature, the regular motion of celestial bodies (V 1.18), the seas, plants, the diversity of animals, and the structure of the human body. It is impossible to assume that all parts of nature conspire to fool people by showing signs of wisdom where there is none. Wisdom implies a design and the means to actualize this design. It would be foolish to doubt that the eyes are organs enabling people to see, ears to hear (19), the voice to communicate, legs to walk, and the heart to circulate blood, and that all of them were designed for their special purposes. This wisdom is seen in individual bodies and in their multitude. Consider the sun – its proper distance to warm the earth; consider air – its transmission of light, its transmission of sounds, and its use for breathing, and clouds that water the earth (20). Consider the interdependencies: light without eyes is darkness, the eyes without light are blind. Consider fruits, which, after being eaten, transform into the body of people and animals, consider hunger, which prompts people to eat to nourish the body. What would all these fruits be for (21), if there were no animals to eat them (22)? This is the most natural proof that can be best seen by all people. Unbelievers, to undermine the wisdom of such an arrangement, ask why thunders strike in uninhabited areas, why hail falls so abundantly on rocks, why lightning breaks rocks, what insects are for, why are there flies, frogs, caterpillars, and worms, that eat corpses in tombs, or the small critters that suck human blood?

From the signs of wisdom found in nature, we can conclude that God exists, but we cannot conclude from the ignorance that prevents us from seeing signs of wisdom in other parts of nature that there is no God, since "what we don't know can never serve as a principle of reasoning." From the investigation of the parts of a clock, we can conclude that someone made it, but we cannot conclude from not seeing the reason for some of its parts that it was not made by an intelligent craftsman. Also, to see wisdom, we should ask for a reason for the existence of kinds, not individuals. It is also enough to consider general laws of nature, not the reason for the existence of each individual. Moreover, the existence of a physical cause does not exclude the existence of a final cause (V 1.24). Thunder strikes an uninhabited area or a village to show that God comes closer to the sinner or distances Himself from him. Serpents and other menacing animals exist for people to know better God's justice; however, serpent venom can also be used

as medicine, bees produce honey, flies and spiders purify the air, and insects collect decay from the earth. Also, if we don't know the reason of many elements of nature, it is thus "ridiculous and extravagant" to think that there is none (25); all the more, people should be careful in questioning reasons that are known only to God. In the end, "It is not what we are ignorant of in the wonders of Nature, but rather what we know of them that makes us recognize the wisdom of God" (28).

A complaint has often been made: why God does not prevent people from being bitten by snakes, struck by lightning, or harmed by other natural events. Abbadie could have used an argument he made in his discussion of some small errors and misspellings in some copies of the Scripture. He said that to avoid these small grammatical changes, God would have to perform a constant, perpetual miracle to inspire not only those who wrote the text of the Scripture, but also those who copied it in all the centuries: "a constant and perpetual miracle is impossible, because, besides being outside the ways of God's Wisdom, it would change faith into sight if it happened, and it would even become useless if it were continual; for, in that case, it would be just as easy for God to reveal himself through continual and immediate revelations, without the aid of any Scripture; moreover, a perpetual miracle contains a kind of contradiction, because a miracle is an interruption of the laws of Nature, and such a long and ordinary interruption would itself change into a natural law." (V 1.239). That is, there are usually at least two arguments made to support the veracity of religion: miracles and prophecies (e.g., 1.197, 307, 2.122, 170), and in Abbadie's mind, constant miracles would turn into normalcy and thus would lose their convincing power.

The fact of human sinfulness is also an element addressed by Abbadie's theodicy. In his view, sin gives people an opportunity to exercise virtue and patience (V 1.101). Sin also allows people to see some virtues of God that would otherwise remain unknown: His mercy and justice, for which God can be both loved and feared (102). However, God brings some blessings even through sin (103).

"Nature does not exist only to nourish the body of Man, although the rains, the fertile seasons, and the fecundity of the Earth seem to visibly relate to this end, it is also to present to our spirit/mind perpetual objects of esteem and admiration, because what food is to the body, that itself is the knowledge of the wonders of God to our soul." The world also contains objects of fear, respect, and hope, which the human soul owes to God (V 1.86). The universe is for God and for intelligent creatures, just as a painting is for the original that it represents and for those who can appreciate it. God draws human hearts to Himself through all the beauty of the universe, and this connection of intelligent creatures with God is the end of His works (87). In this, Abbadie is clearly impressed not only by what everyday observations of nature can provide but also by the results of the then-burgeoning science (105): anatomy showing the wise arrangement of the parts of the body; chemistry showing the results of the motion of matter (107); astronomy

showing God's sovereignty in the order found in celestial bodies; and jurisprudence showing common principles of justice in all nations (108).

What can the investigation of nature tell people about God? First, that He exists necessarily in and of Himself; in fact, the fundamental idea of God is that He is a necessary being existing by Himself (V 1.121). It is so, since the world – or, more generally, matter – does not exist necessarily in and of itself since, from the fact that it exists now, it does not necessarily follow that it existed in the previous moment or will exist in the next moment. “It does not appear to us that its moments of existence have any essential and natural connection” (V 1.39), and thus, it is a product created by a necessarily existing God. God is an infinite and perfect being – i.e., unlimited – since where would any limitation of His perfection come from (41)? If matter is not necessary, its motion is even more unnecessary; and thus, the motion of matter and its components ultimately comes from God (41, 45). The makeup of the world shows that God is an intelligent and supremely wise being (130), while the immensity of the universe points to His power (134). Reason tells people that God loves them, since they are His creation, a masterpiece of His visible works, and experience teaches them that they have thousands of goods as His gift. So, God is goodness (132). The grandeur of the created world should induce in people awe and admiration for God, and thus, whereby it should become a natural duty for people to glorify God, admire, trust Him, and pray to Him – a duty to be exercised in private as well as in public with others (135). So, religion is an indispensable duty (136); humans are born for religion, and religion is human destiny (138).

Abbadie also used other proofs for the existence of God, mostly traditional ones. One goes back at least to the first *via* of Aquinas, that sees God as the prime mover. Abbadie regards God as the source of constant motion in nature (V 1.28) – the motion that is organized and coordinated to make and preserve the structure of nature (29). It is absurd to attribute it all to randomness; it is a wonder that it was ever thought of it that way. What is the nature of this randomness? If it is the privation of cause, then we are misled by those who say that chance generated the world, since this is the same as saying that nothing produced it or that we don't know the principle of this production. Thus, chance is merely our ignorance; chance is a name without meaning (30-31). For example, a recourse to spontaneous, i.e., random, generation of humans does not work. It is absurd to claim that man was formed from the silt or mud in Egypt or that he came from the sea (73). Why does this not happen today? Whence the wisdom of the silt to create a man and a woman suited together to generate other humans (74)?

The existence of motion in the material world is used to show the incorporeality of the soul, and the existence of the soul, in turn, serves as a proof of the existence of God. The existence of thought cannot be explained as the result of the motion of matter. It is inconceivable that parts of matter can think because they move (V 1.32).

There is in us a spirit distinct from matter, and this spirit has an Author – thus, God exists. But when it is assumed that there is no spirit, then all thought, not being caused by the motion of matter, is caused by a principle that is above matter – the principle we call God (36).

With all possible proofs of the existence of God, it appears that, unless belief in God can be directly induced in a person, even a cursory investigation of nature seems to be an indispensable prerequisite for faith. This is because the concept of God, according to Abbadie, is not inborn – with which view he distanced himself from Descartes (A 105) and from the *incrédules* (V 1.94–95). This idea is not inborn, since different people have different ideas of God (A 114). The idea of God is formed from the material found in ourselves: being, substance, spirit, intelligence, wisdom, goodness, etc. (112). It is, however, unclear how the ideas of being, substance, etc. make their way to the soul. Are they inborn, or also formed from some other ideas? Moreover, Abbadie agrees that the sentiment (not an idea) of the existence of God is universally found in all nations. This cannot be the result of education, since educational systems differ from one nation to another. Thus, “this sentiment does not come from simple education, but is based on some natural proportion which is between this first truth and our understanding” (V 1.10) – which is an explanation that explains very little.

On the other hand, although the idea of God is not inborn, God “has so formed our spirit that it cannot help but know the existence of its Creator from his characters [engraved in the universe]” (V 1.141). The idea of God is not inborn, but there is an inborn cognitive apparatus, which has been so formed by God that it inevitably arrives at the idea of God – all the more so because human reason “is filled with natural light which prevents it from making errors when it freely judges objects presented to it” (1.23). Well, not quite inevitably, since its workings can be undermined by the senses, by imagination, and by passions (1.8). It does not appear that the workings of reason are damaged, but that the voice of reason is pushed aside by the voice of the senses, imagination, and – most of all – unruly passions. Incidentally, this has eternal consequences, since unless the voice of reason is restored to take command of passions, the salvation message cannot penetrate the heart, leading to a somber fate in the afterworld.<sup>6</sup>

There is a touch of circularity here. “It is also God who is the principle of the knowledge that we have of his existence, because, on the one hand, he has engraved the characters of his wisdom in this Universe, and, on the other hand, he has so formed our spirit/mind that it cannot help but recognize the existence of its Creator in these characters.” (V 1.141).

---

<sup>6</sup> Salutory truths “can enter the heart only through reason, that is, knowledge and salvation are inseparable,” R. Whelan, *Le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes: épistémologie et apologétique chez Jacques Abbadie (1656–1727)*, [in:] M.-C. Pitassi (ed.), *Apologetique (1680–1740), sauvetage ou naufrage de la théologie?*, Genève: Éditions Labor et Fides 1991, p. 67.

Thus, the certainty that the existence of God can be recognized through reasoning appears to presuppose that God exists. Ultimately, the physico-theological approach seems to have the last word, since even the most uncivilized people can recognize the existence of God, because “the revelation of Nature is so before their eyes that they cannot draw the smallest consequence from all that they see, nor know other things, nor know themselves, nor look at Heaven or Earth, nor open their eyes, so to speak, and turn them on the World with some reflection, without saying that all this did not happen by itself: for this thought does not come from some speculation of Philosophy; it is born from the first idea of things, and from the purest and most common light of common sense: so that every man necessarily has it, or will have it as soon as he makes use of his reason” (146).

There seems to be a shadow of a sentiment, if not an idea, of God in the soul, which is possible since an inborn presence of ideas/sentiments in the soul is not unacceptable for Abbadie. He does not consider the mind to be a *tabula rasa*, and, arguably, the strongest inborn presence belongs to natural law.

### Natural law

The natural law is in us. It is the oldest, the most general, the most essential, and the foundation of other laws (A 79).<sup>7</sup> People have a natural inclination toward goodwill toward one another – the natural law of equity and justice – the violation of which leads to remorse (V 1.80). That is, conscience contains the natural law, which is clear from the remorse it feels when this law is violated (142). This remorse consists of judgments of the spirit and sentiments of the heart. The spirit has three truths: there are some criminal actions; a crime should be punished; and God disapproves of criminal behavior (143). There is a slight contradiction here: if the concept of God is not inborn, how can an inborn truth refer to God and His disapproval of vice? In any event, the natural law appears to be fairly elaborate.

The natural law is composed of four rules: the temperance rule, the natural affection rule, the rule of justice, and the reconnaissance/gratitude rule. The first rule can be expressed in these four maxims: we should prefer a greater good over a smaller one; we should endure a small evil to avoid a great one; we should forfeit (*perdre*) a small good to avoid a great evil; and we should endure a small evil to obtain a great good (V 1.160).

---

<sup>7</sup> In this way, “the goal of moral activity is therefore no longer outside or above man, it is within himself; the moral being has within himself his end as his rule,” P. Chaudier, *Étude morale sur L’Art de se connoître soi-même, par Abbadie*, Montauban: Imprimerie Forestié neveu 1862, p. 13.

The second rule is based on this principle: we should love what belongs to us or is related to us. This concerns self-love (*l'amour de nous mêmes*) and the love of others (161). The justice rule is contained in this maxim, known today as the golden rule: we should do to others what we would like them to do to us. The fourth rule says: we should love those who do something good for us. These four natural rules have to be maintained by natural motives – the motives of conscience (162).

In his later book, Abbadie somewhat modified this classification by dividing the general natural law into four laws (A 76): the law of temperance, to avoid excess; the law of justice, to treat others as we want to be treated; the law of moderation, preventing us from vengeance; and the law of beneficence, prompting us to do good to others (77).

What is interesting in Abbadie's view of natural law is that this law evolves. Natural law was given to the first parents (A 80). With the increase of people, God modified the natural law and gave it to them in a different form to fit new circumstances. The Decalogue includes simple and common principles of natural law; it is a renewed natural law accommodated to the Israelites delivered from Egyptian bondage (82–83). The Decalogue is an expression of natural law, commanding people to love themselves and others (98), and to love God with all their hearts (89). The love of God excludes idolatry (99), and, where God never wanted to manifest Himself visibly, so, no physical representation should be done (102).

Just as the Mosaic law is the natural law accommodated to the condition of the Israelites' life and, more generally, to mortal people, the Gospel is the natural law accommodated to the state of immortal people (A 122). It is against human nature to love enemies, to consider adversity as something positive, and the like (124). But this is against the perishing nature related to the present life, not against the immortal nature, where hate has no place – and so, where there is no hatred of enemies (125).

The concept of an inborn natural law is surely not new, but usually it was believed that this law is the same for all people throughout all the ages and that it was incorporated into later moral laws, including Christianity. In particular, self-love and the golden rule were admitted among rules of natural law, but the love of enemies was something specific and new to Christianity, hardly existing in the original natural law and hardly ever considered a natural sentiment. By allowing natural law to evolve, Abbadie seems to have strengthened the position of Christian moral law: if the latter is built on the foundation of natural law, then – in a way – it could be considered unnatural, and such a designation could blunt its convincing – i.e., proselytizing – power. If it is considered normal from the start, then it may be more easily acceptable, at least terminologically. In either case, God's help is needed to make people sincerely love their enemies.

## Infinity

One contentious issue in Abbadie's theological and philosophical investigations is the problem of infinity, which has been debated on a large scale since at least Aristotle. Against his authority, Christian theologians – particularly the Scholastics – rejected the eternity of the world and had to philosophically justify the biblical creation account.

If the world were eternal, said Abbadie, the flow of rivers would create an infinity of small islands, the sea would be completely filled with gravel brought by rivers, and all hills and mountains would be reduced to the same level by erosion (V 1.57). It is clear that humankind has a first person (*chef*) (58) – an origin. It is useless to resort to the existence of an infinite number of generations, which is contrary to right reason, and our imagination rejects infinity (59). There would be an infinity of people, considering that the first couple, a hundred thousand years ago, could eventually have produced the current population of the earth (62–63). Resorting to accidents and disorders does not help, since the earth is far more populated than it was 3000 years ago – a fact we can state with the utmost certainty (64).

Consider the history: philosophy is unknown before Pythagoras; Thales was the first astronomer. We know about the beginning of medicine (65) and the laws. Society was first limited to families, and it grew to villages (66), cities, provinces, and empires. Commerce gradually developed, and all inventions are relatively recent (67). Memories of past events extend back 4000 to 5000 years. History goes back to the flood (68). If there were a flood like the Biblical flood, no one and nothing would have survived without divine intervention (71). It would be just remarkable indeed if humanity could exist from eternity in barbarous state, without laws, arts, and science (72).

Basically, the past eternity of the earth is unimaginable and contrary to reason. Examples Abbadie provided had some convincing power, but his attempt to grapple with infinity – an infinite duration, in particular – was not philosophically successful.

However, an inkling of infinity – of limitlessness – has also a very positive aspect. The human heart is the source of truth, and thus the source of the knowledge of God's existence. There is “the infinite greed of a heart that is not satisfied with any particular good, because it is destined for the possession of the Sovereign good, which encompasses all others,” and “the infinite searches of a mind that seeks to know everything, because it is destined to know God” (A 72).

The human heart is not satisfied with the earthly things; people direct their desires beyond time, and they commonly acknowledge the existence of God. Earthly things cannot satisfy the desire for happiness (V 1.81), because this-worldly happiness is uncertain (A 338), temporary (339), always mixed with misery, and does not fulfill the human soul (341). And since the desire for happiness is engraved in the soul of all people, it must be achievable (332).

How could the heart have developed the capacity to desire this object if it did not exist? Why would nature put in the heart such a useless desire, which can only cause anxiety (V 1.82)? The proof relies on the Aristotelian principles that nature does nothing in vain and, in fact, also on the existence of God – particularly on His goodness, which theologically guarantees that the inborn desire for happiness can be fully actualized in the afterlife by God (V 1.51–52).<sup>8</sup>

### Reason vs. faith

Notwithstanding the elevated status Abbadie gives to human rationality, to natural light and thus to natural religion, the last uncontested word belongs to Christian revelation. Truth can be known only through the light of religion. Submission to it is necessary, and humility (V 2.396), faith, and reason do not contradict one another when they remain within their limits: faith teaches about truth, reason agrees with it; reason does not comprehend it, and faith presupposes this incomprehensibility (410).

There are three sources of knowledge: senses, reason, and faith. Senses provide data for reason, reason provides principles for faith. Senses do not elevate themselves to the level of reason, and reason judges things the senses cannot perceive; similarly, faith judges things that reason does not grasp, such as the incarnation. So, faith is superior to reason just as reason is superior to the senses. Just as reason corrects the errors of the senses, faith corrects the faults of reason (V 3.427). Ultimately, faith is superior to reason (2.411).

In the end, Christianity destroyed paganism, which was the corruption of natural religion. It repaired, reestablished, and supported the principles of uprightness that God put in the human soul (V 2.433). Abbadie criticized the Socinians for shaping the Scripture according to their opinions, not vice versa. He said that we will always find “impenetrable abysses” when measured by the human reason (3.330). Reason leads us to revelation, since it convinces us that God is infallible and thereby it orders us to accept with submission what is stated by His authority. The foundation of faith lies in the belief that what God says is true; the discernment of faith involves examining the spirit to see that it is God who speaks, and then His statements have to be accepted (333–334). Mysteries are not a province of religion, there are mysteries in nature and in religion.

---

<sup>8</sup> “The true grandeur of man and his true happiness are based on his immortality,” P.-F. Marquié, *Abbadie considéré comme moraliste, étude sur son Art de se connaître soi-même*, Montauban: Imprimerie de Forestié neveu et compe 1855, p. 25; “Through immortality, our heart, a consuming fire that always rises on high and never says, it is enough, when it receives only the goods of the world as nourishment, will be able to be satisfied and find that fullness of happiness that alone can satisfy its desires, since God will throw into this immense void that torments it here below, infinite and eternal goods, the only ones capable of filling it,” p. 28.

Mysterious are the process of vegetation, the way animals move, and the ebb and flow of the sea (420). However, mysteries of religion are on a much higher level (421).

There is practical knowledge and knowledge stemming from curiosity. It is practical to know which waters of which the seas are navigable, it is curiosity-driven to know the mechanism of the ebb and flow, or why the sea has salty water (V 3.422). The same applies in theology. To worship Jesus, it is enough to know that He is God; however, we don't have to know the mystery of the hypostatic union (423). A full knowledge of mysteries would only feed our curiosity (424). In religion, ignorance has its uses, just as knowledge does. The prophets did not know the mystery of the incarnation in the same the way we do, since this knowledge have stopped the effects of the law, the Sinai event would not have impressed them (425). It seems that God wanted to prepare the way of mercy through "the economy of rigor and vengeance, which makes one feel sin and desire one's salvation" (426).

## Conclusion

Abbadie, much more than any Reformed theologian before him, relied on natural theology, carrying it to a somewhat theologically perilous extent by claiming that it is a prerequisite for Christian theology, religion, and morality. This is the case for individual lives, where moral law and physico-theological conclusions derived even from cursory observations of nature should lead people to Christianity, that is, to the recognition of Christ as the only Savior. It is not a facile statement, since the road can be arduous, considering corrupted human nature and the power of sin. Abbadie also justified the historical primacy of natural theology and natural law, as he showing the development of theology in human life from paradise through the Mosaic religion to Christianity. Revelation was the ultimate authority, but natural theology led to it in the personal history of individuals and in the social history of nations.

The prominent position given to natural theology was prompted by the developments of science, particularly from the beginning of the 17<sup>th</sup> century, which showed the wonders of nature and the complexity of its operation on the celestial scale detectable by the telescope and on the micro scale detectable by the microscope. The burgeoning field of physico-theology used results of science to point to the wisdom and power of the Creator by uncovering "the indisputable characters of wisdom imprinted throughout the Universe" (V 1.26, 141). However, there was also a strengthening deistic movement with its bizarre ideas about God (V 1.121) that Abbadie wanted to straighten.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Cf. A. Sabetta, *L'apologetica moderna e la necessità non (del tutto) necessaria della rivelazione. L'esempio di Jacques Abbadie*, [in:] S. Gaburro (ed.), *Elogio della porosità: per una teologia con-testuale*, Roma: Edizioni Studium 2023, pp. 99, 108.

Since they were satisfied with the all-sufficiency of natural theology, Abbadie argued that, important as natural theology is, it is but the first step that should lead to the recognition of Christian revelation. The influence of Augustinian and Thomistic theologies on Abbadie is readily recognized, considering the Scholastic leanings of the academies he attended.<sup>10</sup> An influence of Pascal,<sup>11</sup> and even Descartes, is also acknowledged, but the influence of physico-theology, whose strength was growing in the second half of the 17<sup>th</sup> century, is usually missed. It seems that Abbadie's contribution was original. He wrote his major theological books in Berlin, a few decades before various branches of physico-theology exploded in Germany, but a few decades after it became very popular in England— to mention Walter Charleton, Robert Boyle, and Samuel Parker – whose works may not have reached him. If they did not, his sensitivity and theological response to the development of science are even more impressive. However, ultimately, and as the devoted clergyman that he was, his main interest was in the salvation message; and physico-theology, important as it was in his investigations, was only a stepping stone on the way to bring people to Christ.

## Bibliography

- Abbadie J., *L'art de se connoître soy-meme, ou la recherche des sources de la morale*, Guillaume de Voys, La Haye 1711 [1692].
- Abbadie J., *Sermons et panegyriques*, François Changuion, Amsterdam 1760.
- Abbadie J., *Traité de la vérité de la religion chrétienne, où l'on établit la religion chrétienne par ses propres caracteres*, Jean Neaulme, La Haye 1763 [1684].
- Baudouin A., *Jacques Abbadie, Prediger der französischen Gemeinde zu Berlin, in der Geschichte der französischen Literatur*, M. Dittert & Co., Dresden 1939.
- Bayle P., *A general dictionary, historical and critical*, James Bettenham, London 1735.
- Chaudier P., *Étude morale sur L'Art de se connoître soi-même, par Abbadie*, Imprimerie Forestié neveu, Montauban 1862.
- Chaufepié J.G. de, *Nouveau dictionnaire historique et critique*, Z. Chatelain, Amsterdam 1750.
- Fowler R.D., *The life and political thought of Jacques Abbadie*, PhD diss., Texas Tech University, Lubbock 1978.
- Haag E., Haag É., *La France protestante*, Bureau de la Publication, Paris 1846.

---

10 R. Whelan, *From Christian apologetics to enlightened deism: the case of Jacques Abbadie (1656–1727)*, “The Modern Language Review” 87 (1992), p. 38.

11 The believer in the existence of God risks nothing or very little if he is wrong, but an unbeliever risks infinitely if he is wrong considering the prospect of salvation or perdition; in these words, Abbadie simply quoted the famous Pascal's wager (V 1.110); see also A. McKenna, *De Pascal à Voltaire*, Oxford: Voltaire Foundation 1990, pp. 276–277.

McKenna A., *De Pascal à Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1990.

Marquié P.-F., *Abbadie considéré comme moraliste, étude sur son Art de se connaître soi-même*, Imprimerie de Forestié neveu et compe, Montauban 1855.

Sabetta A., L'apologetica moderna e la necessità non (del tutto) necessaria della rivelazione. L'esempio di Jacques Abbadie, [in:] S. Gaburro (ed.), *Elogio della porosità: per una teologia con-testuale*, Edizioni Studium, Roma 2023, pp. 90–110.

Whelan R., Le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes: épistémologie et apologetique chez Jacques Abbadie (1656–1727), [in:] M.-C. Pitassi (ed.), *Apologetique (1680–1740), sauvetage ou naufrage de la théologie?*, Éditions Labor et Fides, Genève 1991, pp. 59–71.

Whelan R., *From Christian apologetics to enlightened deism: the case of Jacques Abbadie (1656–1727)*, "The Modern Language Review" 87 (1992), pp. 32–40.

#### CYTOWANIE

A. Drozdek, *The natural theology of Jacques Abbadie*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 175–188, DOI: 10.18276/sp.2025.35-10.

## Wojciech Zachariasz

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

wojzac@st.amu.edu.pl

ORCID: 0009-0008-5102-8405

# Historia architektury kościoła w Kowalowie od jego powstania do końca XIX wieku

### STRESZCZENIE

Kościół w Kowalowie jest jednym z najstarszych i najcenniejszych zabytków sakralnych na Ziemi Lubuskiej, którego początki sięgają XIII wieku. Jego budowa rozpoczęła się od wzniesienia prezbiterium stanowiącego najstarszą część świątyni. W XIV wieku dokonano rozbudowy obejmującej dodanie nawy oraz części zachodniej, co nadało budowli bardziej okazały charakter. Początkowo kościół służył wiernym wyznania katolickiego, jednak wraz z nadejściem reformacji w XVI wieku został przekształcony w zbór protestancki. Ta zmiana miała daleko idące konsekwencje – zniszczeniu uległo pierwotne wnętrze oraz wyposażenie świątyni, a obiekt dostosowano do nowych funkcji liturgicznych. Jednym z najbardziej przełomowych momentów w historii kościoła był wielki pożar w 1803 roku, który poważnie uszkodził budowlę. W ramach odbudowy zdecydowano się na wzniesienie nad nawą czworobocznej, ceglanej wieży, która nadała świątyni nowy, bardziej monumentalny wygląd. Przez kolejne dziesięciolecia kościół pozostawał ważnym ośrodkiem religijnym i społecznym, pełniąc swoją funkcję aż do wydarzeń II wojny światowej. W czasie działań wojennych świątynia doznała poważnych zniszczeń, a po wkroczeniu Armii Czerwonej została splądrowana i częściowo zdewastowana. Po zakończeniu wojny w 1945 roku, kiedy na te ziemie zaczęła napływać ludność polska, kościół został odbudowany i ponownie poświęcony w obrządku katolickim. Od tego momentu znów stał się miejscem kultu religijnego i duchowego życia lokalnej społeczności. Dzieje wiejskiego kościółka w Kowalowie są odzwierciedleniem burzliwej historii regionu, który na przestrzeni wieków przechodził liczne przemiany polityczne, religijne i społeczne. Świątynia ta, pomimo licznych zawirowań dziejowych, przetrwała jako ważny element dziedzictwa kulturowego i historycznego dzisiejszego województwa lubuskiego. Dzięki swojej architekturze i bogatej przeszłości stanowi cenny zabytek przypominający o skomplikowanych losach tej części Polski.

### SŁOWA KLUCZOWE

Kowalów, kościół, architektura romańska, kościół w Kowalowie, historia regionu, zabytki Lubuskie

## Architectural History of the Church in Kowalów from Its Foundation to the End of the 19th Century

### ABSTRACT

The church in Kowalów is one of the oldest and most valuable sacral monuments in the Lubuskie region, dating back to the 13th century. Its construction began with the erection of the presbytery, which is the oldest part of the church. In the 14th century, the nave and the western part were added, giving the building a more impressive character. Initially, the church served the Catholic faith, but with the advent of the Reformation in the 16th century, it was transformed into a Protestant church. This change had far-reaching consequences – the original interior and furnishings were destroyed and the building was adapted to the new liturgical functions. One of the most pivotal moments in the history of the church was the great fire of 1803, which severely damaged the building. As part of the reconstruction, it was decided to erect a quadrilateral brick tower over the nave, which gave the church a new, more monumental appearance. Over the following decades, the church remained an important religious and social centre, performing its function until the events of the Second World War. The church suffered severe damage during the war effort and was looted and partially devastated after the Red Army entered. After the end of the war, in 1945, when the Polish population began to arrive in the area, the church was rebuilt and rededicated in the Catholic rite. From then on, it once again became a place of religious worship and spiritual life for the local community. The history of the village church in Kowalów reflects the turbulent history of the region, which has undergone numerous political, religious and social transformations over the centuries. Despite numerous historical turbulences, the church has survived as an important part of the cultural and historical heritage of today's Lubuskie Voivodeship. Thanks to its architecture and rich past, it is a valuable monument that reminds us of the complicated history of this part of Poland.

### KEYWORDS

Kowalów, church, Romanesque architecture, church in Kowalów, history of the region, monuments in Lubuskie

## Wprowadzenie

Architektura sakralna na obszarze współczesnego województwa lubuskiego przez długi czas pozostawała poza zakresem szeroko zakrojonych badań naukowych. Przyczyn tego stanu rzeczy należy upatrywać zarówno w peryferyjnym położeniu regionu w stosunku do głównych centrów kulturowych i artystycznych, jak i w braku dominującego ośrodka akademickiego zajmującego się systematycznym studium lokalnego dziedzictwa architektonicznego. W przeszłości nie ukształtował się tutaj znaczący ośrodek artystyczny, który mógłby wpływać na rozwój regionalnej sztuki sakralnej i promieniować na dalsze tereny Ziemi Lubuskiej. Przez pewien czas funkcję taką usiłował pełnić Frankfurt nad Odrą, jednak jego oddziaływanie pozostało ograniczone. Pod względem przynależności kulturowej i artystycznej województwo lubuskie wykazuje znaczną różnorodność wynikającą z jego historycznych powiązań z sąsiednimi regionami. Północna część, od XIII wieku włączona w struktury Nowej Marchii, prezentuje wpływy charakterystyczne

dla Pomorza Zachodniego oraz Brandenburgii. Wschodnie obszary wykazują z kolei zależności od tradycji architektonicznych Wielkopolski, natomiast południowa część regionu pozostaje pod silnym oddziaływaniem Dolnego Śląska. To właśnie tam można zaobserwować największe nagromadzenie zabytków architektury sakralnej. Wyniki raportu sporządzonego w 2004 roku w ramach ogólnopolskiego projektu inwentaryzacji i weryfikacji zasobu zabytków nieruchomości wykazały istnienie 3651 obiektów wpisanych do rejestru zabytków. Spośród nich w części południowej znajduje się aż 2859 obiektów, podczas gdy w części północnej zarejestrowano ich 756<sup>1</sup>.

Zabytki architektury sakralnej województwa lubuskiego reprezentują różne okresy i style architektoniczne, począwszy od epoki romańskiej aż po czasy nowożytne. Brak jednak jednoznacznych świadectw materialnych dotyczących architektury tego obszaru przed pierwszą połową XIII wieku. Wprawdzie istnieją przekazy źródłowe wspominające o eremie benedyktyńskim w Międzyzrzeczu z 1003 roku, lecz nie odnaleziono dotychczas jego materialnych śladów. Wśród zachowanych obiektów sztuki romańskiej szczególnie miejsce zajmują wiejskie kościoły w południowej części województwa, w takich miejscowościach jak Stary Żagań, Iława czy Biedrzychowice Dolne. Charakteryzują się one typowym dla romańskiej architektury sakralnej układem przestrzennym – jednawowym wnętrzem na planie prostokąta, zakończonym półkolistą absydą. Budowle te wzniesiono z kamienia polnego, z wyjątkiem kościoła w Iławie, który zbudowano z cegły w wątku wendyjskim. W podobnym okresie, około 1300 roku, powstały liczne kościoły granitowe w północnej części województwa lubuskiego, pozostające pod silnym wpływem architektury Pomorza Zachodniego. Budowle te, wznoszone na planie prostokąta, często z wyodrębnionym prezbiterium, charakteryzują się typowymi dla regionu rozwiązaniami stylistycznymi – potrójnymi wysmukłymi oknami ostrołukowymi w ścianie wschodniej oraz uskokowymi portalami w fasadzie i elewacjach bocznych. Niektóre z tych świątyń wyposażono w masywne wieże zachodnie, które podkreślały wertykalny charakter kompozycji. Do najważniejszych przykładów tego nurtu należą kościoły w Lubnie, Radowie, Wojcieszycach i Marwicach. Zestawienie to zamyka świątynia w Kowalowie, która pomimo swojego znaczenia przez wiele stuleci nie stanowiła obiektu szczególnego zainteresowania ani ze strony historyków, ani badaczy architektury. Dopiero w XX wieku zaczęto gromadzić i publikować pierwsze informacje na temat tego kościoła, co pozwoliło na dalszy rozwój badań nad jego historią i strukturą<sup>2</sup>.

Pierwsze zebrane dane na temat kościoła w Kowalowie pojawiły się w 1913 roku, kiedy to w ramach ogólnych badań nad obiektami sakralnymi regionu zaczęto dokumentować istniejące zabytki. Materiały te, mimo że stanowiły istotny krok w kierunku katalogowania

---

1 B. Bielinis-Kopeć, *Charakterystyka zabytków architektury województwa lubuskiego*, Charakterystyka zabytków architektury województwa lubuskiego - Lubuski Wojewódzki Konserwator Zabytków (25.02.2025).

2 Tamże; T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich*, Wrocław 1990.

obiektów historycznych, nie były jednak wystarczająco szczegółowe, by można było na ich podstawie przeprowadzić głębszą analizę architektoniczną czy historyczną kościoła<sup>3</sup>. Dopiero w 1964 roku, w wyniku pierwszej systematycznej próby ewidencji zabytków, opracowano pierwszą kartę ewidencyjną świątyni w Kowalowie<sup>4</sup>. Dokument ten, choć znaczący, nadal nie obejmował szczegółowej analizy struktury budowli ani jej wnętrza, a raczej skupiał się na ogólnym stanie zachowania obiektu. Przełom w badaniach nad kościołem w Kowalowie nastąpił dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to Instytut Historii Architektury Sztuki i Techniki Politechniki Wrocławskiej rozpoczął szczegółowe badania nad wiejskimi kościołami na tym obszarze, w tym także nad świątynią w Kowalowie<sup>5</sup>. Badania te, oparte na precyzyjnych pomiarach oraz analizach poszczególnych elementów konstrukcji budowli, umożliwiły przeprowadzenie pierwszej próbnej rekonstrukcji bryły kościoła, obejmującej cały okres jego istnienia, od momentu powstania do lat siedemdziesiątych XX wieku. Dzięki tym badaniom udało się nie tylko określić pierwotną formę kościoła, ale także zidentyfikować późniejsze modyfikacje, które miały wpływ na jego dzisiejszy wygląd.

W 1976 roku kościół w Kowalowie został ponownie wpisany do rejestru zabytków, co miało na celu jego ochronę, jednak w tym procesie nie przeprowadzono gruntownej analizy historycznej ani architektonicznej<sup>6</sup>. Dopiero w 1983 roku, w wyniku planowanych prac remontowych, Czesław Wierzbicki, prowadzący inwentaryzację budowlaną, podjął się szczegółowego opracowania struktury kościoła. Jego opisy stanowiły podstawę dla późniejszych prac konserwatorskich i renowacyjnych, pozwalając na zachowanie najważniejszych elementów architektonicznych oraz wykonanie niezbędnych napraw<sup>7</sup>. W efekcie w roku 1989 opracowano nową kartę ewidencyjną, która uwzględniała nie tylko wyniki wcześniejszych prac, ale również nowe ustalenia dotyczące historii i konstrukcji obiektu<sup>8</sup>. Ta aktualizacja była niezbędna, aby dostosować dane do nowych odkryć oraz zmieniających się standardów ochrony zabytków, jednak nie wyczerpywała materii związanej z historią obiektu.

---

3 W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmaler des Kreises Weststernberg*, Berlin 1913, s. 109–111.

4 Kościół filialny pw. św.św. Piotra i Pawła – Zabytek.pl (25.02.2025).

5 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]*. Rysunki, Wrocław 1975.

6 Archiwum parafii rzymskokatolickiej pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Kowalowie, *Decyzja w sprawie wpisania dobra kultury do rejestru zabytków*, 26.10.1976.

7 C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana kościoła parafialnego pw. św. Piotra i Pawła w Kowalowie woj. gorzowskie*, Kowalów 1983; tenże, *Kosztorys szacunkowy na remont kościoła parafialnego w Kowalowie woj. gorzowskie*, Kowalów 1984.

8 W. Lopuch, G. Selecki, *Karta Ewidencyjna Zabytków Architektury i Budownictwa – kościół parafialny pw. Św. Piotra i Pawła w Kowalowie*, Szczecin 1989.

Ostatnie próby spisania losów zabytkowej świątyni podjęto w 1997 roku, w wyniku prac renowacyjnych prowadzonych po pożarze, który dotknął kościół rok wcześniej<sup>9</sup>. W częściowo historycznym opracowaniu skupiono się przede wszystkim na tym, jak pożar wpłynął na strukturę budowli oraz jakie zmiany konieczne były do wprowadzenia w celu przywrócenia obiektu do jego pierwotnego stanu. Praca była uzupełnieniem wcześniejszych analiz, ale nadal nie zawierała pełnego obrazu kościoła w kontekście jego historii od momentu powstania aż do czasów współczesnych.

Mimo licznych podejmowanych prób do dziś nie powstało kompleksowe opracowanie, które w całości opisałoby dzieje kościoła w Kowalowie, uwzględniając zarówno jego historię architektoniczną, jak i kulturową. Niniejszy artykuł ma na celu wypełnienie tej luki, zbierając wszystkie dostępne materiały dotyczące świątyni w Kowalowie, jak również uzupełniając je o nowe źródła, w tym archiwalne dokumenty, fotografie i raporty z badań. Opracowanie to ma zatem stanowić pionierską próbę stworzenia pełnego obrazu tego obiektu, zarówno pod kątem historycznym, jak i architektonicznym.

Ze względu na obszerność zagadnień związanych z historią oraz architekturą kościoła w Kowalowie niniejsze opracowanie zostało podzielone na dwa odrębne segmenty badawcze. Pierwsza część, podejmowana w niniejszym artykule, skupia się na dziejach świątyni od momentu jej powstania aż do końca XIX wieku, z dodatkowym uwzględnieniem losów obiektu do końca II wojny światowej. Natomiast druga część, poświęcona okresowi powojennemu, obejmująca lata od 1945 roku aż do współczesności, zostanie przedstawiona w odrębnym opracowaniu, które ukaże się w przyszłości. Takie ujęcie problematyki pozwoli na dogłębną analizę poszczególnych etapów rozwoju świątyni oraz ich wpływu na obecny kształt i funkcjonowanie obiektu sakralnego.

## Powstanie świątyni

Początki miejscowości Kowalów nierozzerwalnie wiążą się z budową późnoromańskiego kościoła, której czas przypada na drugą połowę XIII wieku. Dokładna data powstania świątyni pozostaje jednak niepewna, gdyż brak bezpośrednich źródeł pisanych potwierdzających moment jej wzniesienia. W tej sytuacji jedyną podstawą do określenia czasu budowy pozostaje analiza samej struktury architektonicznej obiektu. Charakterystyczne cechy kościoła, takie jak przestrzenny układ budowli, masywne kamienne mury pozbawione przypór, a także ostrołukowe otwory okienne i portal wejściowy,

---

<sup>9</sup> K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny p.w. św. Piotra i Pawła w Kowalowie. Program prac konserwatorskich opracowany na zlecenie Urzędu Miasta i Gminy w Rzepinie, Szczecin 1997.*

wskazują na jego powstanie w drugiej połowie XIII wieku<sup>10</sup>. Dodatkowym argumentem wspierającym to datowanie jest zapis pochodzący z niemieckich dokumentów szkolnych, według którego pierwszy kościół w Kohlow (Kowalów) został zbudowany w 1280 roku<sup>11</sup>. Choć informacja ta nie ma pełnego potwierdzenia w innych źródłach, jej treść pozostaje spójna z wynikami badań nad architekturą świątyni. Możliwe, że na decyzję o budowie obiektu sakralnego w Kowalowie wpłynęło przeniesienie siedziby biskupstwa lubuskiego do pobliskiej Górzycy, gdzie od 1267 roku rezydował biskup Konrad. Wzrost znaczenia tego ośrodka sprzyjał powstawaniu nowych budowli sakralnych i administracyjnych w jego okolicach, a sama Górzycy wkrótce uzyskała prawa miejskie<sup>12</sup>. Brakuje jednak i w tym przypadku jednoznacznych źródeł, które potwierdzałyby bezpośredni wpływ biskupstwa na powstanie kowalowskiego kościoła. Pewne jednak pozostaje to, że wieś musiała w tym okresie pełnić ważną funkcję, skoro wzniesiono w niej murowaną świątynię o stosunkowo dużych rozmiarach, dziś uznawaną za jeden z najstarszych obiektów sakralnych na terenie Ziemi Lubuskiej<sup>13</sup>.

Budowę kościoła w Kowalowie rozpoczęto od wzniesienia prostokątnego prezbiterium, którego najbardziej charakterystycznym elementem była triada ostrołukowych okien umieszczonych w ścianie wschodniej, która symbolizować miała Trójcę Świętą<sup>14</sup>. Do konstrukcji wykorzystano starannie obrobione kamienie narzutowe, które były powszechnie dostępne na tym obszarze<sup>15</sup>. W elewacji południowej rozmieszczono symetrycznie dwa ostrołukowe okna o nieco mniejszych wymiarach niż te znajdujące się w ścianie wschodniej. Dodatkowo umieszczono tam ostrołuczny portal wejściowy do prezbiterium, który charakteryzował się uskokową formą i był obramowany kamiennym łukiem przechodzącym w zwieńczeniu w krzyż uzyskany poprzez wysunięcie granitowych bloków<sup>16</sup> (ryc. 1). W przeciwieństwie do elewacji południowej, północna ściana prezbiterium pozostała całkowicie pozbawiona otworów okiennych. Decyzja ta mogła wynikać zarówno z dążenia do zwiększenia stabilności konstrukcji, jak i z przyczyn liturgicznych<sup>17</sup>.

10 J. Zysnarski, *Słownik gorzowski*, Gorzów Wlkp. 1999; H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 6.

11 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer: Kohlow, Zerbow, Schmagorei und Lieben*, Norderstedt 2013, s. 141.

12 K. Socha, *Zapomniane dziedzictwo... biskupstwo lubuskie w Górzycy w świetle badań archeologicznych*, „Colloquia Lubuskie” 2012, s. 50–60.

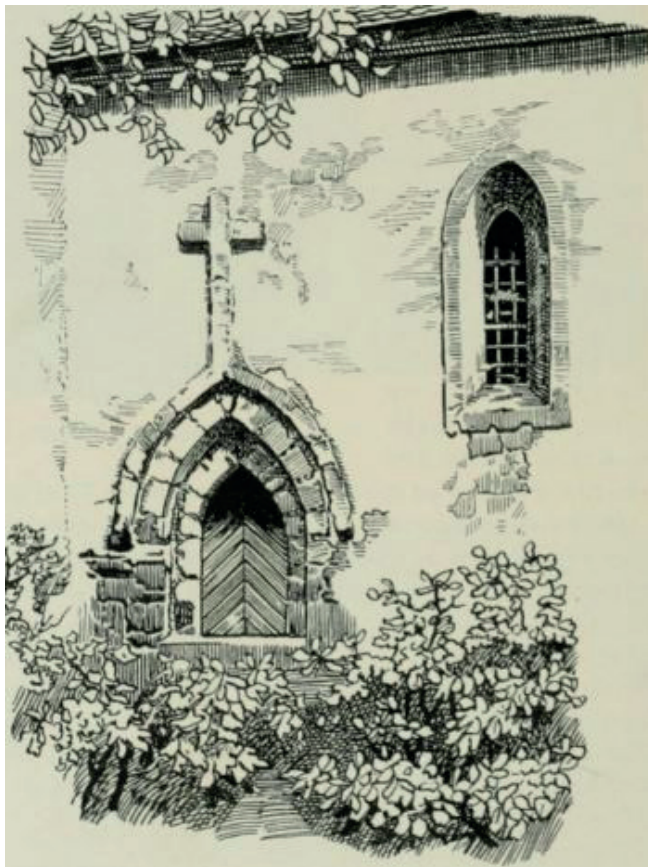
13 Pierwsza udokumentowana wzmianka na temat wsi pochodzi z 1360 r. Kolejne źródło pisane, z 1405 r., potwierdza istnienie parafii w Kowalowie znanej wówczas pod nazwą Caul. Natomiast w Spisie Podatkowym Ziemi Torzymskiej z 1461 r. wieś określana jako Kaul obejmowała 64 łany ziemi. Wśród nich 4 łany należały do kościoła, którego fundację przypisuje się najprawdopodobniej ówczesnemu zarządcy osady – J. Zysnarski, *Słownik gorzowski*.

14 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 5.

15 W. Lopuch, G. Selecki, *Karta Ewidencyjna...*, s. 2; C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana...*, s. 2.

16 Tamże; K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 5.

17 Tamże.



Ryc. 1. Południowa elewacja prezbiterium z portalem

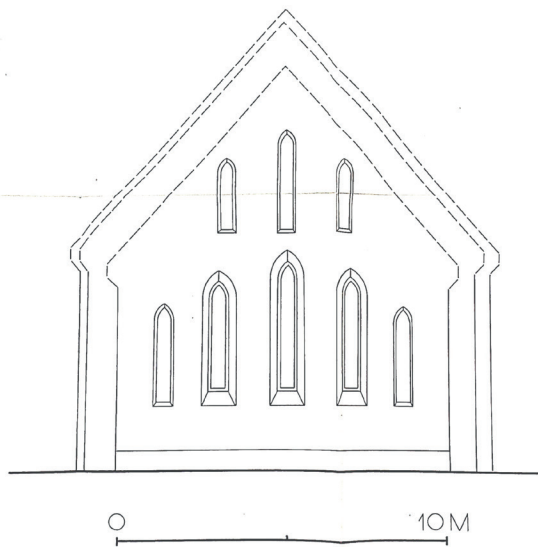
Źródło: W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmäler des Kreises Weststernberg*, Berlin 1913, s. 110.

Pomimo braku przypór elewacja kościoła zyskała ciekawą formę dekoracyjną dzięki zastosowaniu licznych blend, szczególnie widocznych na ścianie wschodniej<sup>18</sup>. Blendy te rozmieszczono symetrycznie po obu stronach triady okien, po jednej na każdą stronę. W górnej części ściany pierwotnie znajdowały się jeszcze dwie dodatkowe blendy, z których środkowa była wyraźnie wyższa<sup>19</sup>. Warto również zauważyć, że początkowo dolna krawędź triady okien mieściła się o jeden poziom kamieni niżej niż obecnie, co oznacza, że jej wysokość była zgodna z osią bocznych blend<sup>20</sup> (ryc. 2).

18 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 2; C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana...*, s. 2.

19 Tamże.

20 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 4.



Ryc. 2. Rekonstrukcja pierwotnej elewacji kościoła – ściana wschodnia prezbiterium

Źródło: H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]*. Rysunki, Wrocław 1975, rys. 12.

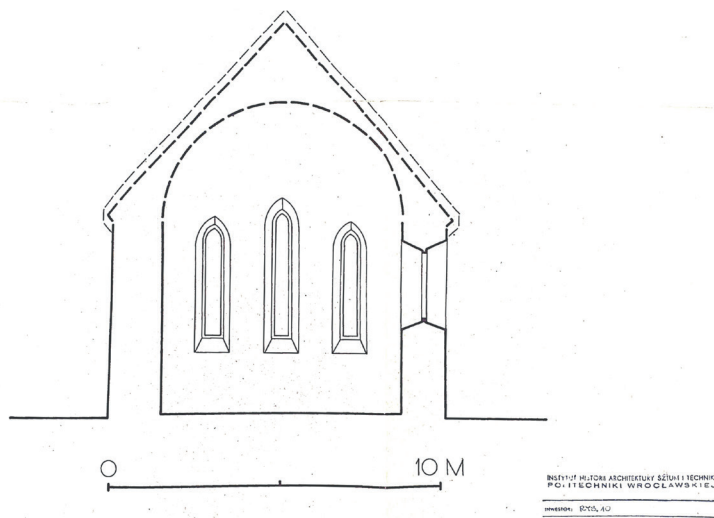
Innym i zdecydowanie najbardziej charakterystycznym detalem architektonicznym świątyni były granitowe głązy z motywem szachownicy, które umieszczone zostały w narożnikach północno-wschodnim i południowo-wschodnim prezbiterium. Ornament ten wskazuje na możliwe powiązania budowniczych kościoła z obszarem Nowej Marchii, gdyż podobne zdobienia spotyka się na wielu kościołach w Brandenburgii, na Pomorzu Zachodnim oraz na Ziemi Lubuskiej. W literaturze naukowej istnieje kilka interpretacji znaczenia tego motywu. Jedną z teorii sugeruje, że szachownica symbolizuje biblijny kamień węgielny stanowiący fundament świątyni. Inna hipoteza wskazuje na jej apotropaiczne, czyli ochronne znaczenie – miała ona zabezpieczać budowlę przed działaniem złych mocy i zapewniać pomyślność wspólnocie wiernych<sup>21</sup> (fot. 4–6).

W początkowym okresie istnienia kościoła jego dach prawdopodobnie opierał się na otwartej więźbie dachowej, a wewnątrz przykrywała drewniana kolebka<sup>22</sup>. Takie rozwiązanie pozwalało na zastosowanie stosunkowo wysokich otworów okiennych bez konieczności wzmocnienia ścian dodatkowymi konstrukcjami. Wskazuje na to

21 Z. Miller, *Zagadka motywu szachownicy w średniowiecznych kościołach granitowych*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” 13 (2006), s. 55–91. Apotropaiczny – charakter magiczny, odpędzający zło i złe duchy.

22 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 6.

również wysokość środkowego okna triady, której podłucze pierwotnie odpowiadało wysokości nawy. Obecnie poziom ten jest obniżony o około 1,5 m, co sugeruje późniejsze modyfikacje konstrukcji kościoła<sup>23</sup> (ryc. 3).



Ryc. 3. Rekonstrukcja kolebkowego sklepienia

Źródło: H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]. Rysunki*, Wrocław 1975, rys. 10.

Pierwotny wystrój wnętrza świątyni w Kowalowie nie jest dokładnie znany, jednak na podstawie analogii do innych zachowanych obiektów sakralnych z tego okresu można przypuszczać, że charakteryzował się on typową dla architektury późnoromańskiej surowością i ascetycznym minimalizmem. Wczesne świątynie tego typu cechowały się prostotą formy i oszczędnością w dekoracji, co wynikało zarówno z ówczesnych założeń estetycznych, jak i z ograniczonych możliwości warsztatowych lokalnych rzemieślników. Centralnym elementem wyposażenia kościoła był najprawdopodobniej drewniany krzyż, który pełnił funkcję głównego obiektu kultu. Ołtarz miał zapewne formę prostej, kamiennej mensy wspartej na masywnych blokach granitu lub ciosanych kamieniach polnych. Możliwe, że nad ołtarzem znajdowała się skromna nastawa, być może w formie malowanej deski lub niewielkiej rzeźby przedstawiającej Chrystusa w typie „Majestatu” (*Maiestas Domini*), charakterystycznej dla sztuki romańskiej. Wyposażenie liturgiczne ograniczało się do niezbędnych elementów – kamiennej chrzcielnicy, prostej ambony oraz kilku drewnianych ław, które mogły pojawić się w późniejszym okresie.

23 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 5.

Ściany wnętrza pozostawały prawdopodobnie surowe, niepokryte malowidłami, choć nie można wykluczyć istnienia polichromii w obrębie ołtarza, które pojawiły się w niektórych romańskich świątyniach. Oświetlenie zapewniały niewielkie, ostrołukowe okna, przez które wpadała ograniczona ilość światła, co nadawało wnętrzu niemal mistyczny nastrój<sup>24</sup>.

Charakter wystroju kościoła wynikał nie tylko z ograniczonych środków i surowych warunków budowlanych, ale również z ówczesnych założeń teologicznych. Architektura sakralna epoki romańskiej miała przede wszystkim służyć skupieniu i modlitwie, dlatego wnętrza były pozbawione zbędnych ozdób, a ich kompozycja odznaczała się prostotą i monumentalnością. Dopiero w późniejszych wiekach, wraz z rozwojem gotyku, wprowadzono bardziej rozbudowane elementy dekoracyjne, takie jak witraże, rzeźby świętych czy bardziej okazałe nastawy ołtarzowe<sup>25</sup>.

Ostatnim elementem pierwotnej świątyni, o którym należy wspomnieć, jest podziemna krypta znajdująca się pod posadzką prezbiterium. Niestety, w dostępnych źródłach historycznych nie udało się odnaleźć informacji precyzujących jej rozmiary, układ architektoniczny ani tego, kto dokładnie został w niej pochowany. Można jednak przypuszczać, że pełniła ona funkcję miejsca spoczynku dla przedstawicieli lokalnej elity – właścicieli okolicznych dóbr ziemskich, zamożniejszych mieszkańców oraz duchownych pełniących funkcję proboszcza. Wejście do krypty umiejscowiono pod posadzką prezbiterium, przy wschodniej ścianie świątyni, pomiędzy południowym a środkowym oknem triady (z perspektywy nawy – między prawym a środkowym oknem, patrząc w stronę ołtarza). Zamknięcie stanowiła masywna płyta, której konstrukcja została wyposażona w specjalny system rolek ułatwiających jej unoszenie. Do wnętrza prowadziły solidne schody, co może świadczyć o tym, że krypta była stosunkowo głęboka i przystosowana do wielokrotnego użytkowania<sup>26</sup>. Ze względu na ograniczoną ilość zachowanych materiałów źródłowych szczegółowe informacje dotyczące krypty pozostają nieznane, jednak jej obecność wskazuje na kontynuację tradycji fundowania podziemnych miejsc pochówku w obrębie świątyń, co było charakterystyczne dla kościołów o wysokim statusie. Możliwe, że przyszłe badania archeologiczne lub analiza archiwalnych dokumentów pozwolą na lepsze poznanie historii tej struktury i jej pierwotnego przeznaczenia.

---

24 T. Broniewski, *Historia architektury dla wszystkich*, Wrocław 1990.

25 Tamże.

26 W. Zachariasz, *Memoria numquam moritur. O cmentarzach, kryptach kościelnych i kaplicy cmentarnej we wsi Kowalów w województwie lubuskim*, [w:] *Adhibenda*, t. 11, Zielona Góra 2024; wywiad z regionalistą Janem Skaleckim, 08.07.2022.

## Rozbudowa kościoła

W XIV wieku nastąpiła kolejna faza rozbudowy kościoła w Kowalowie, która znacząco zmieniła jego pierwotną formę<sup>27</sup>. W ramach tych prac prezbiterium zostało rozszerzone o korpus nawowy oraz prostokątną, szerszą od nawy część zachodnią, przy czym nie uwzględniono wówczas budowy wieży. Proporcje wobec stosunkowo krótkiego korpusu nawy sugerują, że pierwotny zamysł mógł zakładać wzniesienie kościoła salowego, pozbawionego wyodrębnionego prezbiterium. Ostateczny efekt przebudowy sprawił, że świątynia uzyskała nietypową, rzadko spotykaną strukturę architektoniczną<sup>28</sup>. Na późniejsze pochodzenie nawy oraz części zachodniej wskazuje odmienna technika budowy zastosowana w tych partiach kościoła. Do ich wzniesienia wykorzystano narzutowe głązy granitowe, które poddano znacznie mniej starannej obróbce w porównaniu z kamieniami użytymi w pierwotnym prezbiterium. Kolejnym dowodem świadczącym o późniejszym pochodzeniu tych elementów jest odmienny sposób wykonania murów. Prezbiterium zostało skonstruowane w technice warstwowej, polegającej na układaniu starannie obrobionych kamieni w równych warstwach o wysokości około 70 cm, które oddzielano fugami wypełnionymi drobnymi okrzeskami. W przypadku nawy i części zachodniej tej metody nie zastosowano, co może świadczyć o zmianie warsztatu budowlanego lub dostępności surowca<sup>29</sup>.

W efekcie XIV-wiecznej rozbudowy powstała nowa przestrzeń prezbiterialna o wymiarach 7,15 m × 8,85 m i grubości murów 1,45 m, którą od reszty świątyni oddzielono łukiem tęczowym. Nawa osiągnęła wymiary 7,75 m × 9,20 m, przy czym jej ściany miały grubość 1,35 m. Natomiast zachodnia część kościoła, o szerokości 3,80 m i długości 9,85 m, miała mury o grubości 1,35 m na krótszych bokach i 1,45 m na dłuższych<sup>30</sup>. Wprowadzenie łuku tęczowego ograniczyło przestrzeń prezbiterium, przez co było ono mniejsze w stosunku do obecnego układu, jednak wymiary wewnętrzne nawy i części zachodniej pozostały niezmiennione<sup>31</sup> (ryc. 4).

Na elewacji południowej nawy umieszczono dwa okna, między którymi znajdował się główny portal wejściowy. Otwory okienne w tej części były znacznie mniejsze niż te, które można obserwować obecnie. Oświetlenie wnętrza zapewniały również symetrycznie rozmieszczone podobnych rozmiarów okna w północnej ścianie nawy. Przy portalu wejściowym umieszczono kolejny, trzeci już granitowy gład ozdobiony motywem szachownicy, co może wskazywać na to, że za rozbudowę kościoła odpowiadał

---

27 W. Lopuch, G. Selecki, *Karta Ewidencyjna...*, s. 2.

28 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 6.

29 Tamże.

30 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 3–4.

31 Tamże, s. 5.

ten sam warsztat budowlany z Nowej Marchii, który wcześniej wznosił prezbiterium. Nie można jednak wykluczyć, że umieszczenie tego ornamentu miało także znaczenie symboliczne, o którym w niniejszym opracowaniu już wspomniano<sup>32</sup>.

Zupełnie odmienny charakter od prezbiterium i nawy miała część zachodnia świątyni, której dostępność była ograniczona jedynie poprzez wejście znajdujące się w nawie<sup>33</sup>. W jej wnętrzu znajdowała się empora, czyli rodzaj podwyższonej galerii pełniącej funkcję loży przeznaczonej dla lokalnych włodarzy wsi, którzy uczestniczyli w nabożeństwach z uprzywilejowanego miejsca. W porównaniu do obecnego stanu empora ta była wówczas znacznie cofnięta w głąb wnętrza i harmonijnie wkomponowana w ścianę zachodnią budowli<sup>34</sup>. Aby zapewnić odpowiednie oświetlenie, równomiernie rozmieszczono w ścianie zachodniej otwory okienne, które wyraźnie sugerowały podział przestrzenny tej części świątyni. Trzy niższe okna zapewniały oświetlenie dla przyziemia, natomiast trzy górne otwory doświetlały poziom empory, podkreślając jego odrębność i nadając mu reprezentacyjny charakter<sup>35</sup> (ryc. 5).

Zachodnia elewacja, masywna i solidna w swojej konstrukcji, zachowała się do dziś w pierwotnym średniowiecznym kształcie jedynie do wysokości gzymsu wieńczącego korpus kościoła. Dawniej była znacznie wyższa i wyraźnie górowała nad dachami nawy oraz prezbiterium. Istnieją przypuszczenia, że wewnątrz tej wyższej części umieszczone były dzwony, które stanowiły integralny element funkcji sakralnej świątyni, wzywając wiernych na modlitwę<sup>36</sup>. Cały kościół przykryty był stromym, dwuspadowym dachem, natomiast wnętrze zwieńczono sklepieniem kolebkowym, co pozwalało na uzyskanie spójnej i harmonijnej przestrzeni sakralnej. Posadzka świątyni wykonana była w całości z cegły, co było rozwiązaniem praktycznym i trwałym, charakterystycznym dla budownictwa sakralnego tego okresu<sup>37</sup>. Jeśli chodzi o wystrój oraz wyposażenie wnętrza kościoła w tym okresie, to nie zachowały się żadne dokładne informacje na ten temat, które pozwoliłyby jasno wskazać, czy wraz z rozbudową świątyni nadano jej wnętrzu charakteru bardziej gotyckiego. Jedynym świadectwem potwierdzającym ten fakt pozostaje srebrny, pozłacany kielich mszalny przechowywany w murach świątyni do 1945 roku. Jak podają źródła, został on ufundowany jeszcze przed okresem reformacji i świadczył o bogactwie liturgicznej tradycji świątyni oraz o długiej historii jej funkcjonowania jako miejsca kultu<sup>38</sup>.

32 Z. Miller, *Zagadka motywu...*, s. 55–91.

33 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 6.

34 Tamże.

35 Tamże.

36 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 6.

37 H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 5.

38 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 7; W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmaler...*, s. 109–111.



Ryc. 4. Rekonstrukcja południowej elewacji kościoła

Źródło: H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]*. Rysunki, Wrocław 1975, rys. 13.



Ryc. 5. Rekonstrukcja przekroju wnętrza świątyni – elewacja południowa

Źródło: H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]*. Rysunki, Wrocław 1975, rys. 9.

Podobnie jak w okresie powstania świątyni, tak i przy jej rozbudowie podjęto decyzję o zagospodarowaniu przestrzeni pod posadzką nawy i części zachodniej do celów pochówkowych. Wejście do drugiej krypty zlokalizowano pod schodami prowadzącymi na emporę chórową w zachodniej części świątyni. Dostęp do wnętrza zapewniała drewniana kłapa, a zejście ułatwiały wykonane z tego samego materiału schody. Co istotne, zarówno kłapa, jak i schody zostały skonstruowane z wykorzystaniem tradycyjnych technik ciesielskich, bez użycia gwoździ, co świadczy o wysokim poziomie ówczesnego rzemiosła<sup>39</sup>.

Krypta wyróżniała się znacznymi rozmiarami, co pozwala przypuszczać, że była przeznaczona do pochówku większej liczby osób, prawdopodobnie członków lokalnej arystokracji lub zasłużonych osobistości związanych z parafią. W jej wnętrzu znajdowały się trumny oraz sarkofagi, które według relacji świadków miały pochodzenie niemieckie. Przy miejscach spoczynku ustawione były klęczniki, co sugeruje, że przestrzeń ta mogła być użytkowana także jako miejsce modlitwy i refleksji. Wśród zgromadzonych przedmiotów znajdowały się też różnorodne pamiątki świadczące o pamięci i czci oddawanej zmarłym<sup>40</sup>.

Szczególnie interesującym aspektem są wzmianki o portretach umieszczonych przy trumnach, przedstawiających pochowane w krypcie osoby. Jest to zgodne z dawną tradycją upamiętniania zmarłych poprzez wizerunki, co można spotkać w wielu historycznych nekropoliach. Niestety, brak szczegółowych badań i dokumentacji sprawia, że dokładne informacje na temat układu krypty, jej oryginalnego wystroju oraz tożsamości pochowanych tam osób pozostają nieznane. Możliwe jednak, że przyszłe badania archeologiczne lub analiza zachowanych źródeł archiwalnych pozwolą na pełniejsze zrozumienie i udokumentowanie historii tego miejsca<sup>41</sup>.

## Reformacja i pożar świątyni w 1803 roku

Kościół w Kowalowie, wzniesiony zgodnie z obrządkiem katolickim, od początku swojego istnienia znajdował się pod opieką kolejnych rodów rycerskich i szlacheckich, które sprawowały nad nim mecenat i dbały o jego utrzymanie<sup>42</sup>. Świadectwem tego jest przede wszystkim rozbudowa świątyni opisana w poprzednim rozdziale, która wskazuje na zaangażowanie fundatorów w rozwój i modernizację budowli. Nadany wówczas kształt architektoniczny kościoła przetrwał aż do XVI wieku, kiedy to w wyniku reformacji i uznania protestantyzmu za religię dominującą w regionie dotychczasowe świątynie

39 W. Zachariasz, *Memoria numquam moritur...*; wywiad z regionalistą Janem Skąleckim, 08.07.2022.

40 Tamże.

41 Tamże.

42 E. Głosińska, *Rozwój obszarów wiejskich: Kowalów wczoraj, dziś, jutro*, Poznań 2012, s. 19.

katolickie zostały przekształcone w zbory ewangelickie. Zmiana obrządku pociągnęła za sobą istotne przeobrażenia wewnątrz kowalowskiego kościoła. Usunięto z niego wszelkie elementy wyposażenia liturgicznego nawiązujące do katolicyzmu, w tym ołtarz, obrazy i figury świętych, zastępując je prostszym, charakterystycznym dla wyznania protestanckiego wystrojem. W miejscu dotychczasowego ołtarza głównego ustawiono ambonę, która stała się centralnym punktem przestrzeni sakralnej zgodnie z nowymi założeniami liturgicznymi<sup>43</sup>.

Od 1556 roku Kowalów znalazł się w posiadaniu rodziny von Ludwig znanej ze swojego zaangażowania w życie religijne regionu. Świadectwem ich opieki nad lokalnymi świątyniami była m.in. fundacja przebudowy kościoła w pobliskiej Lubiechni Małej. Wysokie prawdopodobieństwo, że również kowalowska świątynia pozostawała pod ich protekcją, znajduje potwierdzenie w zachowanych źródłach, które wskazują, iż to właśnie w tym okresie zakupiono dla niej nowe dzwony<sup>44</sup>. Ponadto w 1558 roku powołano pierwszego pastora miejscowej wspólnoty protestanckiej, co stanowiło kolejny etap przekształcania świątyni w zbór ewangelicki<sup>45</sup>.

Losy kościoła w XVII i XVIII wieku pozostają częściowo nieznanymi, jednak pewne jest, że w okresie wojny trzydziestoletniej (1618–1648) zarówno miejscowość, jak i sama świątynia uległy poważnym zniszczeniom. Zrabowano wówczas dzwony, a budynek został częściowo zdewastowany. Zubożali mieszkańcy nie byli w stanie sfinansować zakupu nowych instrumentów, dlatego przez ponad dwie dekady wierni byli wzywani na nabożeństwa w alternatywny sposób – po wsi wypuszczano owce, które za pomocą niewielkiego dzwonka przymocowanego do szyi ogłaszały rozpoczęcie liturgii. Ponieważ metoda ta była mało skuteczna – wielu mieszkańców nie słyszało dźwięku dzwonka i spóźniało się na nabożeństwa – ówczesny właściciel ziemski z rodu von Ludwig podjął decyzję o ufundowaniu nowych dzwonów. Zakup trzech instrumentów dzwonowych, sfinansowany kosztem 496 talarów, przywrócił świątyni jej dawną funkcję liturgiczną. Odlanie nowego instrumentu zlecono ludwisarni E.F. Voß ze Szczecina. W tym samym okresie najprawdopodobniej dokonano także odbudowy lub częściowej rekonstrukcji kościoła, na co wskazują widoczne ślady przemuruowań w elewacji części zachodniej<sup>46</sup>.

Świątynia w takiej formie przetrwała do początku XIX wieku, kiedy to w okresie posługi pastora Samuela Köninga (1776–1806) kościół w Kowalowie doznał poważnych zniszczeń w wyniku pożaru, który wybuchł w 1803 roku<sup>47</sup>. W tym samym czasie ród

---

43 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 7.

44 <http://parafiarzepin.pl/filie-parafii/kosciol-podwyzszenia-krzyza-swietego-w-lubiechni-malej.html> (25.02.2025); H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 31.

45 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 142.

46 D. Wiatr, *Kościół i gmina wyznaniowa w Kowlow=Kowalów – opracowanie*, Kowalów 1998, s. 2; H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 35.

47 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 141–142; W. Jung, W. Spak, *Die Kunftdenkmaler...*, s. 111.

von Ludwig, będący właścicielem miejscowych dóbr, popadł w długi, których przyczyną był hazard<sup>48</sup>. W konsekwencji w 1804 roku majątek został sprzedany kapitanowi von Bergowi, który niemal natychmiast podjął się gruntownej odbudowy kościoła<sup>49</sup>.

Pierwszym etapem prac była rozbiórka pierwotnego dachu oraz stropów w prezbiterium i nawie głównej. Mury obwodowe obniżono, a ich szczyty przemurowano przy użyciu cegły ceramicznej. W prezbiterium zachowano oryginalne otwory okienne, których ościeża pokryto warstwą tynku i ozdobiono tynkowymi opaskami. Niezmieniona pozostała również forma portalu. W nawie natomiast okna znacznie powiększono, ich ościeża oblicowano cegłą ceramiczną, a następnie pokryto zaprawą tynkową. W nowych otworach osadzono stylizowane neogotyckie witraże. Dotychczasowy portal w południowej ścianie nawy zamurowano i otynkowano, nadając mu spójny wygląd z resztą elewacji.

Nad prezbiterium i nawą wzniesiono nowe dachy o płaskim nachyleniu, które pokryto ceramiczną dachówką typu karpiówka, układaną w charakterystyczny wzór koronkowy. Wnętrze świątyni także poddano modernizacji. W prezbiterium i nawie zamontowano drewniane stropy, które następnie otynkowano na gładko. Ze względu na obniżenie murów i sufitów środkowe okno wschodniej elewacji prezbiterium znalazło się powyżej poziomu nowego stropu, co wpłynęło na jego odbiór architektoniczny. W ramach rozbudowy wnętrza wprowadzono drewniane empory. Przy zachodniej ścianie powstałaempora organowa, wsparta na czterech kolumnach, i empory boczne, wsparte na dwóch parach kolumn, które połączono z wieżą za pomocą drewnianych schodów. Kolumny te wykonano w stylu korynckim, zdobiąc ich głowice motywami liści akantu. Bazy wykonano z cementu, trzony z drewna, a głowice pokryto warstwą stiuku, co nadało im dekoracyjny charakter.

Istotne zmiany zaszły również w zachodniej elewacji kościoła. W jej południowej części wykonano nowy, ostrołukowy portal z cegły ceramicznej, nad którym umieszczono niewielkie okno. Przekształcono też wejście prowadzące z wieży do wnętrza świątyni, tworząc przedsionek, z którego przez wąskie, masywne drzwi przechodziło się do nawy. Pierwotnie przejście to było niemal dwukrotnie węższe niż obecnie. Górna część elewacji zachodniej także została poddana przebudowie. Średniowieczne zwieńczenie murów wyrównano do poziomu nawy i nadbudowano czworoboczną ceglana wieżę o drewnianej konstrukcji, zakończoną namiotowym dachem pokrytym blachą ocynkowaną. W ścianach wieży umieszczono po dwa wąskie, ostrołukowe okna na każdej z czterech stron, a na narożnikach zastosowano płaskie lizeny przechodzące pod gzymsem we fryz arkadowy. Konstrukcja nadbudowanej wieży opierała się na ceglanych słupach dostosowanych do kamiennej elewacji kościoła. Partie północna i południowa zostały zadaszone i połączone z główną bryłą świątyni. Zachodnie szczyty wymurowano z cegły ceramicznej i pokryto wapiennym tynkiem. Na szczycie wieży umieszczono metalowy

---

48 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 31.

49 Tamże, s. 52.

krzyż, do którego przytwierdzono chorągiewkę z inskrypcją „von Berg 1804 berknott” upamiętniającą inicjatora odbudowy. W tym samym czasie zamurowano średniowieczne otwory okienne w dolnej partii zachodniej elewacji, pozostawiając jedynie górne okno, które skrócono do dwóch trzecich pierwotnej wysokości. Ostatnim etapem prac przy bryle świątyni było nałożenie cienkiej warstwy wapiennego tynku na elewację kościoła, przy czym celowo pozostawiono widoczną strukturę kamiennego lica, nadając świątyni surowy, ale harmonijny wygląd. W trakcie renowacji dokonano również przebudowy i odświeżenia krypt grobowych, w których składano szczątki przedstawicieli wyższych warstw społecznych<sup>50</sup>.

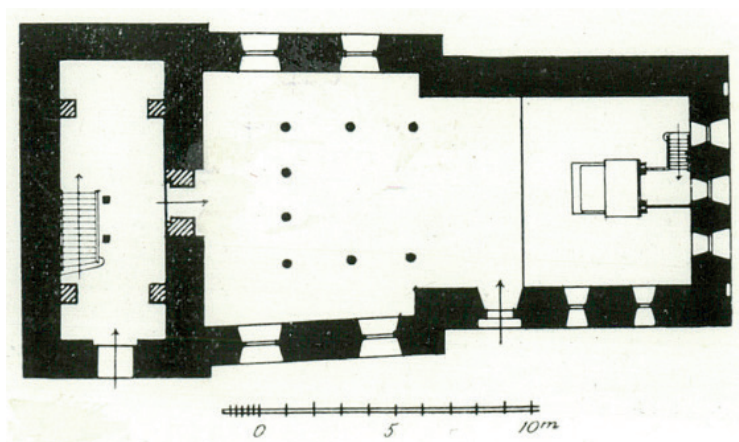
Po zakończeniu prac remontowych kapitan von Berg objął swoją fundacyjną opieką także wnętrze świątyni, dokonując jego całkowitego wyposażenia w nowe elementy. W tym okresie zakupiono m.in. nowy ołtarz ambonowy oraz sprzęty liturgiczne, srebrny krzyż i srebrne świeczniki. Oprócz ołtarza, który wyróżniał się stosunkowo prostą formą wykonania, wnętrze kościoła wzbogaciło się też o nowe stalle oraz ławki. Wszystkie elementy nowego wystroju zostały wykonane z drewna o jasnym odcieniu i utrzymane w stylistyce neogotyckiej, co harmonizowało z wprowadzonymi zmianami architektonicznymi. Charakterystycznym punktem ołtarza była umieszczona centralnie ambona, do której prowadziły schodki umieszczone w tylnej części konstrukcji. Bezpośrednio pod amboną znajdował się ołtarz z kłęcznikiem stanowiącym istotny element całości. Wystrój ołtarza uzupełniały dwie drewniane kolumny zwieńczone kulami, a także bogato rzeźbione tło oraz wsparty na kolumnach tympanon, na którego szczycie umieszczono drewniany krzyż. W ramach modernizacji wnętrza zarówno w prezbiterium, jak i w nawie ułożono nowe płytki ceramiczne, stylizowane na czarno-białą szachownicę, co nadało przestrzeni klasyczny i uporządkowany charakter. Symbolicznym podkreśleniem sakralnej hierarchii przestrzeni było podwyższenie posadzki prezbiterium o jeden stopień w stosunku do nawy<sup>51</sup>.

Istotnym elementem wyposażenia świątyni były również empory, które nadały wnętrzu dodatkowy wymiar architektoniczny. Zarówno empora organowa, jak i boczne galerie zostały wykonane z drewna, a ich balustrady zdobiły prostokątne panele z misternie wyrzeźbionymi symbolami biblijnymi. Każda z empor miała po pięć takich paneli, z których dwa skrajne były szersze od pozostałych. Oryginalna konstrukcja empory organowej, która w zmodyfikowanej formie przetrwała do lat osiemdziesiątych XX wieku, pozwala na odtworzenie wyglądu balkonów bocznych. Świadectwem późniejszych zmian w strukturze świątyni było usunięcie bocznych empor w 1960 roku, kiedy to pozyskane w ten sposób elementy wykorzystano do wypełnienia powstałych luk.

50 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 7–8; H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 4; C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana...*, s. 4; E. Głosińska, *Rozwój obszarów...*, s. 35; H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 31, 141–143.

51 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 141–143, 284.

W efekcie cztery z paneli – po dwa z każdej strony – były szersze niż pięć znajdujących się centralnie. Kolumny wspierające empory pomalowano w kolorze oliwkowym, natomiast sufit i ściany świątyni otrzymały jednolitą białą kolorystykę, co dodatkowo rozjaśniało wnętrze i podkreślało jego przestrzenność<sup>52</sup>.



Ryc. 6–7. Kościół i plan świątyni w Kowalowie w XIX w.

Źródło: Archiwum parafii rzymskokatolickiej pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Kowalowie

---

52 C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana...*



Ryc. 8. Rekonstrukcja przekroju podłużnego

Źródło: H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]*. Rysunki, Wrocław 1975, rys. 4.

W prezbiterium, poniżej bocznych okien triady, zamontowano tablice przeznaczone na numery pieśni – element charakterystyczny dla świątyń protestanckich. Podobne tablice umieszczono też na północnej i południowej ścianie prezbiterium i nawy, a także na balustradach empor bocznych, co wskazuje na starannie przemyślany układ liturgiczny wnętrza<sup>53</sup>.

W czasie prowadzonych prac remontowych doszło jednak do incydentu kradzieży dzwonów kościelnych, które niegdyś ufundował poprzedni właściciel majątku, Peter von Ludwig. Kapitan von Berg, pomimo zaangażowania w odnowę świątyni, najprawdopodobniej nie zdecydował się na sfinansowanie nowych dzwonów, pozostawiając kwestię ich ewentualnej fundacji przyszłym pokoleniom. W 1820 roku sprzedał majątek w Kohlow (Kowalów) porucznikowi von Döring, który z kolei w 1836 roku za 53 400 talarów sprzedał dobra Kasparowi Eduardowi Theodorowi Wilhelmowi von Kaphengst<sup>54</sup>.

53 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 7–8; H. Golasz, T. Kozaczewski, R. Walczewski, *Kościół parafialny...*, s. 4; C. Wierzbicki, *Inwentaryzacja budowlana...*, s. 4; E. Głosińska, *Rozwój obszarów...*, s. 35; H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 31, 284.

54 Tamże; H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 52; W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmaler...*, s. 109–111.

## Kościół na przełomie XIX i XX wieku

Nowi władarze otoczyli zabytkową świątynię w Kowalowie równie szczególną opieką co ich poprzednicy. W 1866 roku w szczecińskiej odlewni należącej do C.F. Vossa wykonano w miejsce brakujących nowe dzwony kościelne, których fundatorem była rodzina von Kaphengst<sup>55</sup>. Powstały wówczas trzy instrumenty o zróżnicowanych rozmiarach: wschodni o średnicy 0,71 m, środkowy o średnicy 0,84 m oraz zachodni o średnicy 0,62 m<sup>56</sup>. Dzwony te miały istotne znaczenie dla funkcjonowania świątyni, nadając rytm liturgii i stanowiąc istotny element krajobrazu dźwiękowego lokalnej społeczności<sup>57</sup>.

W kolejnych latach świątynia wzbogaciła się o nowy i istotny element wyposażenia. W 1872 roku ukończono budowę organów, których twórcą był Friedrich Gast – były kat prowadzący warsztat organmistrzowski w Fürstenbergu nad Odrą<sup>58</sup>. Niemieckie źródła wskazują, że organista był wybierany spośród nauczycieli posiadających umiejętność gry na tym instrumencie, co miało na celu podniesienie jakości muzycznej oprawy nabożeństw. Jednym z bardziej zasłużonych organistów był Max Richter, który po objęciu tej funkcji położył szczególny nacisk na standaryzację liturgii w porozumieniu z proboszczem. Jego działalność obejmowała także organizację chóru szkolnego, który uświetniał nabożeństwa, w tym uroczystości bożonarodzeniowe, wzbogacając muzyczną tradycję parafii<sup>59</sup>.

Oprócz tego w kościele nie było większych prac remontowych, ograniczając się do podstawowych zabiegów konserwatorskich. W okresie międzywojennym przeprowadzono prawdopodobnie jedynie prace kosmetyczne we wnętrzu świątyni, polegające na odświeżeniu i częściowej renowacji wystroju. Wówczas przemalowano elementy drewniane ołtarza ambonowego, takie jak klęcznik, blat ołtarzowy oraz kolumny, nadając im ciemniejszą barwę. Dzięki zastosowaniu kontrastu czerni i bieli podkreślono neogotyckie detale dekoracyjne ołtarza oraz stall ołtarzowych. Analogiczną kolorystykę zastosowano również w odniesieniu do ławek, które – podobnie jak pozostałe drewniane elementy wyposażenia – przemalowano na ciemny kolor. Podobnym przemalowaniom poddano także dekoracyjne elementy balustrady empor bocznych oraz empor organowej. Dodatkową ingerencją we wnętrze świątyni było zamontowanie w dolnej partii murów prezbiterium ciemnej płachty, której zadaniem było najprawdopodobniej zamaskowanie odpadającego tynku. Umieszczono ją na wysokości połowy okien triady, choć nie ma jednoznacznych źródeł potwierdzających, czy podobne rozwiązanie zastosowano też w nawie i zachodniej części kościoła. W prezbiterium, po prawej stronie

55 K. Kalita-Skwirzyńska, *Kościół parafialny...*, s. 9.

56 W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmäler...*, s. 111.

57 Tamże, s. 109–111.

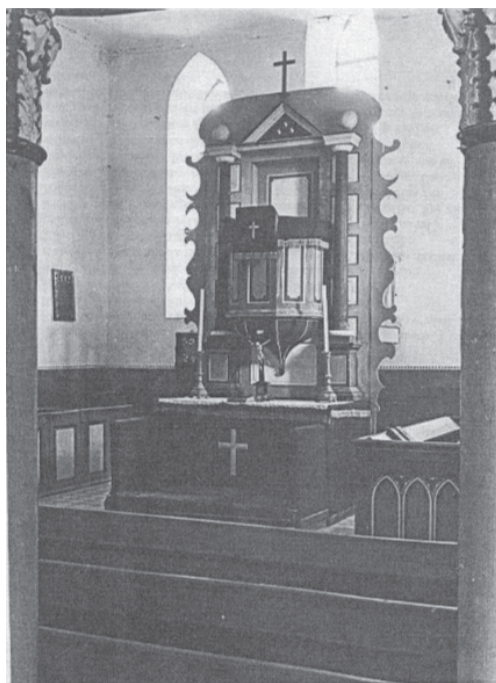
58 H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 145–146.

59 Tamże, s. 151–152.

ołtarza, ustawiono natomiast neogotyckie krzesła patronackie, które zwieńczono herbami sojuszu rodzin von Kaphengst i von Reder<sup>60</sup>.

Na początku XX wieku w świątyni znajdowało się wiele cennych naczyń liturgicznych pochodzących jeszcze z XVIII wieku. Wśród nich wyróżniał się wspomniany już zabytkowy gotycki kielich, srebrna patena ozdobiona reliefem z motywem krzyża oraz drugi, barokowy kielich z imieniem Jezusa umieszczonym na nodusie. Istotnym elementem wyposażenia było srebrne naczynie na wodę święconą z inskrypcją „Kirchenkanne zu Kohlo ano 1710”, wykonane w warsztacie złotniczym we Frankfurcie nad Odrą oraz neogotycka chrzcielnica wykonana z odlewanej cyny<sup>61</sup>.

Pod koniec XIX wieku, na skutek pęknięcia, największy z dzwonów został przetopiony w szczecińskiej odlewni. Wkrótce podobny los spotkał najmniejszy instrument, który został przetopiony w majątku rodziny von Kaphengst. Na kościelnej wieży pozostawiono jedynie dzwon średniej wielkości, który pełnił swoją funkcję aż do końca II wojny światowej<sup>62</sup>.



Fot. 1–2. Kościół i wnętrze w 1935 r.

Źródło: H.W. Linke Heinz, *Rittergutsdörfer: Kohlow, Zerbow, Schmagorei und Lieben, German, Norderstedt* 2013, s. 282, 284.

60 W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmäler...*, s. 111–112. H.W. Linke, *Rittergutsdörfer...*, s. 141, 284.

61 W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmäler...*, s. 111–112.

62 D. Wiatr, *Kościół i gmina...*, s. 2.



Fot. 3. Naczynia liturgiczne – 1913 r.

Źródło: W. Jung, W. Spak, *Die Kunstdenkmaler des Kreises Weststernberg*, Berlin 1913, s. 112.

Zarówno sama świątynia, jak i funkcjonująca przy niej gmina wyznaniowa Kohlow przetrwały w formie ukształtowanej za czasów kapitana von Berga oraz rodziny von Kaphengst aż do rozpoczęcia działań wojennych w 1945 roku. W wyniku wkroczenia Armii Czerwonej w pierwszych dniach lutego i grabieżczej działalności zarówno szabrowników, jak i pierwszych mieszkańców kościoła został bardzo poważnie uszkodzony<sup>63</sup>. W oknach prezbiterium i nawy powybijano szyby, wnętrze ograbiono i częściowo spalono, a organy zniszczono niemal doszczętnie. Toczące się walki, szczególnie w pobliskim Rzepinie, spowodowały poważne uszkodzenia murów, dachu, a przede wszystkim elewacji nadbudowanej w XIX wieku wieży, której pęknięcia groziły zawaleniem się konstrukcji. Zniszczenia w 1946 roku oszacowano na poziomie 60 proc., co wyraźnie wskazywało na zły stan całego obiektu w pierwszych latach po osiedleniu ludności polskiej na tych terenach<sup>64</sup>. Mimo to ludność – z ojcem Michałem Kądziołką, który 29 czerwca 1945 roku poświęcił kościół w Kowalowie na powrót w rycie katolickim – bardzo mocno zaangażowała się w renowację i odbudowę obiektu, który już kilka miesięcy później był gotowy do sprawowania w nim Eucharystii<sup>65</sup>. Świątynia wymagała jednak jeszcze wielu inwestycji, które w kolejnych dekadach sukcesywnie podejmowali kolejni kapłani parafii Rzepin, w której strukturach Kowalów pozostawał do 1977 roku, jak również w czasie późniejszym pasterze kowalowskiej wspólnoty parafialnej<sup>66</sup>.

63 A. Toczewski, *Zdobycie przez wojska I Frontu Białoruskiego przyczółków odrzańskich w 1945 r.*, Zielona Góra 1984, s. 244–245.

64 Archiwum parafii rzymskokatolickiej pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzepinie, *Opis inwentarza majątku kościelnego i beneficyjalnego – stan na dzień 1 kwietnia 1946*, 1946.

65 Kronika parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzepinie.

66 W. Zachariasz, *Proces kształtowania się i powstania parafii pw. Ducha Świętego w Kowalowie*, [w:] *Adhibenda*, t. 10, Zielona Góra 2023, s. 129–151.



Fot. 4–6. Granitowe głązy z motywem szachownicy umieszczone na elewacji kościoła  
Źródło: Archiwum prywatne Wojciecha Zachariasza.

## Podsumowanie

Zabytkowy kościół w Kowalowie jawi się jako szczególnie cenny obiekt dziedzictwa sakralnego, którego dzieje w sposób wyjątkowy odzwierciedlają złożoność i wieloaspektowość przemian zachodzących w sferze religijnej, społecznej i architektonicznej na przestrzeni wieków. Już sam fakt jego powstania w XIII wieku jako świątyni katolickiej wpisuje go w najstarsze nurty architektury sakralnej na ziemiach polskich, nadając mu szczególną wartość historyczną i kulturową. Dalsze losy świątyni – przejście przez społeczność protestancką w okresie reformacji, odbudowa po niszczycielskim pożarze z 1803 roku oraz ponowne poświęcenie w rycie katolickim w XX wieku – ukazują nie tylko zmienność funkcji i użytkowników tego miejsca, ale również jego trwałą obecność w świadomości lokalnej społeczności. Kościół w Kowalowie, pomimo licznych przekształceń, zachował swój status miejsca kultu, a zarazem adaptował się do zmieniających się kontekstów kulturowych, ideologicznych i politycznych, co czyni go wyjątkowym świadectwem trwania tradycji w dynamicznie zmieniającym się otoczeniu.

Zebrany materiał źródłowy oraz dostępna literatura przedmiotu pozwoliły na przeprowadzenie pogłębionej analizy, której efektem stała się spójna, interdyscyplinarna monografia dokumentująca rozwój architektoniczny i funkcjonalny kościoła na przestrzeni niemal siedmiuset lat. Szczególną uwagę poświęcono rekonstrukcji pierwotnego układu przestrzennego świątyni oraz identyfikacji elementów architektonicznych, które – mimo upływu czasu i licznych przebudów – przetrwały w stosunkowo niezminionej formie. Takie podejście badawcze umożliwiło nie tylko lepsze zrozumienie zamierzeń fundatorów i dawnych budowniczych, ale też pozwoliło na ukazanie ewolucji świątyni jako odpowiedzi na nowe potrzeby liturgiczne, estetyczne oraz organizacyjne, pojawiające się w kolejnych epokach.

Analiza historyczna i architektoniczna świątyni w Kowalowie potwierdza, że mamy do czynienia z obiektem o wyjątkowej tożsamości, w którym zachowana została zarówno pamięć o jego pierwotnej funkcji, jak i świadectwo licznych przeobrażeń – będących odpowiedzią na zmiany społeczne, religijne i kulturowe. Kościół ten stanowi zatem nie tylko ważny punkt odniesienia w badaniach nad lokalnym dziedzictwem kulturowym, ale także modelowy przykład ciągłości i zmienności w architekturze sakralnej, ukazujący, w jaki sposób przestrzeń religijna może jednocześnie zachowywać ślady przeszłości i ulegać przekształceniom w duchu nowych czasów.

## Bibliografia

### Źródła

- Archiwum Lubuskiego Konserwatora Zabytków w Zielonej Górze – delegatura w Gorzowie Wielkopolskim.
- Archiwum parafii rzymskokatolickiej pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzepinie.
- Archiwum parafii rzymskokatolickiej pw. św. Apostołów Piotra i Pawła w Kowalowie.
- Archiwum prywatne Wojciecha Zachariasza.
- Golasz H., Kozaczewski T., Walczewski R., *Kościół parafialny w Kowalowie [wyniki badań]. Rysunki*, Wrocław 1975.
- Grecki H., *Karta Ewidencyjna Zabytków Architektury i Budownictwa – cmentarz przykościelny w Kowalowie*, 1989.
- Grecki H., *Karta Ewidencyjna Zabytków Architektury i Budownictwa – cmentarz komunalny w Kowalowie*, 1989.
- Kalita-Skwirzyńska K., *Kościół parafialny p.w. św. Piotra i Pawła w Kowalowie. Program prac konserwatorskich opracowany na zlecenie Urzędu Miasta i Gminy w Rzepinie*, Szczecin 1997.
- Kronika parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Rzepinie.
- Lopuch W., Selecki G., *Katalog kościołów województwa lubuskiego – kościół w Kowalowi*, Szczecin 1988.
- Lopuch W., Selecki G., *Katalog kościołów województwa lubuskiego*, Szczecin 1988.
- Lopuch W., Selecki G., *Karta Ewidencyjna Zabytków Architektury i Budownictwa – kościół parafialny pw. Św. Piotra i Pawła w Kowalowie*, Szczecin 1988.
- Wierzbicki C., *Inwentaryzacja budowlana kościoła parafialnego p.w. św. Piotra i Pawła w Kowalowie woj. gorzowskie*, 1983.
- Wierzbicki C., *Inwentaryzacja budowlana kościoła parafialnego p.w. św. Piotra i Pawła w Kowalowie woj. gorzowskie – dokumentacja fotograficzna*, 1983.
- Wierzbicki C., *Kosztyorys szacunkowy na remont kościoła parafialnego w Kowalowie woj. gorzowskie*, Kowalów 1984.
- Wierzbicki C., *Projekt odbudowy kościoła po pożarze*, Kowalów, 1997.

### Opracowania

- Bielinis-Kopeć B., *Charakterystyka zabytków architektury województwa lubuskiego* (Charakterystyka zabytków architektury województwa lubuskiego – Lubuski Wojewódzki Konserwator Zabytków) (25.02.2025).
- Broniewski T., *Historia architektury dla wszystkich*, Wrocław 1990.
- Głosińska E., *Rozwój obszarów wiejskich: Kowalów wczoraj, dziś, jutro*, Poznań 2012.
- Jung W., Spak W., *Die Kunftdenkmaler des Kreises Weststernberg*, Berlin 1913.
- Linke H.W., *Rittergutsdörfer: Kohlow, Zerbow, Schmagorei und Lieben*, Norderstedt 2013.
- Miller Z., *Zagadka motywu szachownicy w średniowiecznych kościołach granitowych*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” 13 (2006), s. 55–91.
- Socha K., *Zapomniane dziedzictwo... biskupstwo lubuskie w Górzycy w świetle badań archeologicznych*, „Colloquia Lubuska” 2012, s. 50–60.
- Toczewski A., *Zdobycie przez wojska I Frontu Białoruskiego przyczółków odrzańskich w 1945 r.*, Zielona Góra 1984.
- Wiatr D., *Kościół i gmina wyznaniowa w Kohlow=Kowalów – opracowanie*, Kowalów 1998.

- Zachariasz W., *Memoria numquam moritur. O cmentarzach, kryptach kościelnych i kaplicy cmentarnej we wsi Kowalów w województwie lubuskim*, [w:] *Adhibenda*, t. 11, Zielona Góra 2024, s. 197–220.
- Zachariasz W., *Proces kształtowania się i powstania parafii pw. Ducha Świętego w Kowalowie*, [w:] *Adhibenda*, t. 10, Zielona Góra 2023, s. 129–151.
- Zysnarski J., *Słownik gorzowski*, Gorzów Wlkp. 1999.

#### Netografia

- <http://parafiarzepin.pl/filie-parafii/kosciol-podwyzszenia-krzyza-swietego-w-lubiechni-malej.html>  
(25.02.2025).
- Kościół filialny pw. św.św. Piotra i Pawła – Zabytek.pl (25.02.2025).

#### CYTOWANIE

- W. Zachariasz, *Historia architektury kościoła w Kowalowie od jego powstania do końca XIX wieku*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 189–214, DOI: 10.18276/sp.2025.35-11.

**Robert Leżohupski OFMConv.**

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

peritus@amu.edu.pl

ORCID: 0000-0001-9444-3088

## **Pomoc duszpasterska skrupulantom w praktyce sakramentu pokuty i pojednania**

### STRESZCZENIE

W artykule podjęto zagadnienie posługi spowiednika wobec szczególnej kategorii penitentów, określanych mianem „skrupulantów”. W pierwszej kolejności należy odpowiedzieć na pytania dotyczące natury skrupułów i koncepcji osoby „skrupulanta” w ujęciu teologii moralnej. Szczególną uwagę należy zwrócić na tzw. obsesję na punkcie świadomego błędu. Kolejnym krokiem jest próba odpowiedzi na pytanie o źródło skrupułów. Ściśle z tym związany jest istniejący model duszpasterstwa skrupulantów. Szczególną rolę odgrywa tu sakramentalna spowiedź skrupulantów. W artykule przedstawiono naturę sakramentu spowiedzi (wyraźnie odróżnionego od psychoterapii). Następnie przedstawiono zasady prawne dotyczące postawy spowiednika oraz wnioski płynące z obserwacji postaw penitentów skrupulantów. Refleksje te ujednolicają praktyczne rozważania dotyczące spowiedzi skrupulantów – zasady postępowania: kwestia posłuszeństwa sakramentalnego wobec spowiednika, odniesienie do poprzednich spowiedzi, częstotliwość spowiedzi, kwestia świadomości popełnienia grzechu oraz problem ewentualnego skierowania na leczenie.

### SŁOWA KLUCZOWE

skrupulatyzm, sumienie, penitent, spowiednik

### **Pastoral Assistance to the Scrupulous in the Practice of the Sacrament of Penance and Reconciliation**

#### ABSTRACT

The proposed Paper addresses the issue of the ministry of confessor to the particular category of penitents, referred to as the “scrupulous.” In the first place, we must answer questions regarding the nature of scruples and the concept of the “scrupulous” person in terms of moral theology. Special attention should be given to the so-called “obsession with a deliberate fault.” The next step is the attempt to answer the question about the source of scruples. Closely related to this is the existing model of pastoral ministry to the scrupulous.

Sacramental confession of the scrupulous plays a special role in this. The Paper presents the nature of the sacrament of confession (clearly distinguished from psychotherapy). Subsequently, the legal rules dealing with the attitude of the confessor and the conclusions drawn from the observation of the attitudes of the scrupulous penitents. These reflections unify the practical considerations regarding the confession of the scrupulous – rules of conduct: the matter of sacramental obedience to the confessor, reference to past confessions, the frequency of confession, the question of the awareness of having sinned, and the problem of a possible referral for treatment.

#### KEYWORDS

scrupulosity, conscience, penitent, confessor

## Wprowadzenie

Opracowanie z pozycji nie tyle psychologicznych, co kanoniczno-duszpasterskich odnosi się do zagadnienia posługi spowiednika wobec szczególnej kategorii penitentów, jakimi są osoby określane mianem „skrupulantów”. Cele analizy wyznaczają liczne powiązane ze sobą pytania. Głównie dotyczą one zdefiniowania natury skrupułów i pojęcia „skrupulant” w ujęciu teologii moralnej. Na szczególną uwagę zasługuje tzw. obsesja umyślnego zawinienia. Kolejnym krokiem jest próba odpowiedzi na pytanie o źródło skrupułów. Ściśle z tym powiązany jest istniejący model posługi duszpasterskiej wobec skrupulantów, w którym szczególną rolę odgrywa spowiedź sakramentalna skrupulantów. W artykule zaprezentowano naturę sakramentu spowiedzi (wyraźnie odróżnionego od psychoterapii). W dalszej kolejności przedstawiono uregulowania prawne dotyczące postawy spowiednika oraz wnioski płynące z obserwacji postaw penitentów skrupulantów. Rozważania wieńczą wskazania praktyczne odnośnie do spowiedzi skrupulantów – reguły postępowania: kwestia posłuszeństwa sakramentalnego spowiednikowi, odniesienie do spowiedzi z przeszłości, częstotliwość spowiedzi, kwestia świadomości popełnienia grzechu oraz zagadnienie ewentualnego odesłania na terapię.

## Fenomen sumienia skrupulatnego

Potocznie mianem „sumienia skrupulatnego” określamy problem stałego, nieuzasadnionego i wydawałoby się nieprzewycięzalnego lęku, że popełniło się albo zaraz popełni grzech ciężki. W ujęciu teologii moralnej nie chodzi przy tym o sumienie nieczułe lub błędne (przez poznanie osoba ma tu możliwość przewyciężenia niepokoju) albo zalęknione (poprzez modlitwę istnieje możliwość osiągnięcia pokoju serca) ani też o sumienie uwarunkowane z przyczyn religijno-moralno-duchowych albo sumienie

dotykane niewykraczającymi poza normę wyrzutami powodowanymi przez okresowe kryzysy w rozwoju osobowościowym<sup>1</sup>. Zauważa Stanisław Kuczkowski: „Kiedy penitent przejawia pełen wątpliwości niepokój w sprawach sumienia, nie należy zbyt pośpiesznie konkludować o skrupulatyzmie. Pełne wątpliwości niepokoje mogą bowiem być znakiem świętości, wyrazem żarliwego dążenia do wielkiej czystości serca. Przez zbyt pośpieszną diagnozę moglibyśmy wyrządzić danej osobie szkodę, a na drodze łaski Bożej postawić zaporę”<sup>2</sup>. Kryterium rozeznania staje się tutaj obsesja: wspomnienia, idei (np. dążenia do perfekcjonizmu), ekscytacji, przekraczających granice normy emocjonalności, wyrzutów sumienia, niepokojów i załęknięcia. „W diagnozie skrupułów muszą wystąpić trzy składniki: a) musi być obecne owo pełne wątpliwości «być może»; b) musi być ono irracjonalne, bezpodstawne; c) musi być uporczywe, nieustępliwe”<sup>3</sup>. Widzimy w przypadku danej osoby: zaciemnioną sferę poznawczą nierozróżniającą precyzyjnie pomiędzy prawdą i fałszem, dobrem i złem; osłabioną i pozbawioną zdolności działania sferę wolitywną; w końcu pełną niepokojów i lękliwych wątpliwości sferę afektywną. Omawiane zaburzenia emocji w obszarze moralno-psychicznym człowieka wyrażać się zatem będą w:

- trudnościach w podejmowaniu nawet błahych decyzji,
- poczuciu rozbicia wewnętrznego,
- uprzedzaniu krytyki siebie,
- ciągłym samooskarżaniem się,
- doświadczaniu ciągłego poczucia winy<sup>4</sup>.

---

1 Por. I. Fuček, *Le persone scrupolose: manifestazioni e accompagnamento pastorale*, Vaticano 2007, s. 5.

2 S. Kuczkowski, *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 243.

3 Tamże, s. 244.

4 Por. K. Wędrychowicz, *Patologia poczucia winy – problem psychologii czy teologii? Skrupuły, rygorizm sumienia, osobowości skrupulatne, perfekcjonizm, samooskarżanie, samokrytyka*, <https://www.pcts.com.pl/patologia-poczucia-winy-problem-psychologii-czy-teologii-skrupuły-rygorizm-sumienia-osobowosci-skrupulatne-perfekcjonizm-samooskarzanie-samokrytyka> (17.01.2025). S. Kuczkowski na bazie badań M. Niewiadomskiego podkreśla, że „skrupulaci posiadają osobowość infantylną, niedojrzałą. Reagują silnie, uczuciowo; są drażliwi, wrażliwi, impulsywni, pobudliwi, denerwujący się łatwo i niecierpliwicy. Na zewnątrz – skutkiem silnego zahamowania – wydają się zimni, oschli, nie zainteresowani bieżącymi sprawami. Ulegają nastrojom chwili. Silnie przeżywają sytuacje frustracyjne. Łatwo tracą wiarę we własne siły. Zniechęceni, z poczuciem małowartościowości, depresją i poczuciem pustki życiowej. Dalsze cechy skrupulatów: smutni, zatroskani, zaniepokojeni, z silną potrzebą kontaktu i zrozumienia (dla swej niezrównoważonej osobowości), z tendencjami perfekcjonistycznymi. Sumieniu neurotycznemu (emocjonalnemu) towarzyszy niepokój i brak odpowiedzialności, wątpliwości. Charakterystyczne, że skrupulaci czując się winni, uważają się za niewinnych. Braku odpowiedzialności u skrupulatów nie należy utożsamiać z brakiem sumienności życiowej. Są konwencjonalni, unikając w ten sposób podejmowania nowej odpowiedzialności”. S. Kuczkowski, *Niektóre problemy...*, s. 245. Zob. też: M. Niewiadomski, *Cechy osobowości skrupulatów*, „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967) 4, s. 71–94.

Choć przez wieki wyłącznie spowiednicy zajmowali się skrupułami poprzez konfesjonał, dziś, wraz z rozwojem nauki, jeżeli mamy do czynienia z silnymi objawami psychastenii, kiedy osoby nie potrafią sprecyzować swoich uczuć (ambiwalencja) lub wypracować swojego zdania na pewien temat (ambitendencja), kiedy nie są pewne siebie i muszą przemyśleć każdą swoją akcję, musimy postawić pytanie o możliwą klasyfikację medyczną problemu. Za Włodzimierzem Szewczykiem należy przyjąć, że „skrupułów nie można rozpatrywać jako oderwanych, odrębnych jednostek nozologicznych, ale trzeba je ujmować w szerszym kontekście – zaburzeń osobowości, z dominacją cech lękowych i anankastycznych”<sup>5</sup>. W związku z tym większość autorów rozpatruje tę dolegliwość w ramach nerwicy natręctw – zaburzenia obsesyjno-kompulsywnego (OCD – *Obsessive Compulsive Disorder*; ICD-10. F 48.8)<sup>6</sup>.

Mamy tu do czynienia z zaburzeniem sumienia na poziomie osądu (zakłócenie prawdy czynu i prawdy przykazania) i emocji (patologiczne poczucie winy bez proporcji do realnego czynu). Psychastenik, doszukując się zła tam, gdzie go nie ma, nie potrafi zawierzyć własnemu osądowi w rozeznaniu własnych czynów w konkretnych okolicznościach.

Nie będąc przecież specjalistą dokonującym wyrafinowanych analiz psychoterapeutycznych, każdy kapłan – duszpasterz – musi sobie zadać pytanie, czy i co może uczynić, by pomóc penitentowi wyjść z owego koszmaru dokuczliwych, natrętnych myśli, uczuć oraz przymusowych czynności.

## Spotkanie w konfesjonale

Na ewentualny problem penitenta ze skrupulantyzmem, co powinno natychmiast obudzić czujność spowiednika, wskazywać mogą następujące zachowania spowiadającego się<sup>7</sup>:

- a) potrzeba dużej ilości czasu na każdą spowiedź;
- b) drobiazgowy wyliczenie grzechów przy wyolbrzymieniu ich liczby;
- c) grzech wyolbrzymiony lub nieistniejący, wyznany w sposób zawiły, pogmatwany, powtórkowy<sup>8</sup>;
- d) szczegółowy opis okoliczności każdego grzechu;
- e) trudność w ocenie, czy było przyzwolenie na grzech;
- f) skłonność do powtarzania spowiedzi;

---

5 Por. W. Szewczyk, *Sumienie skrupulatne – analiza przypadku*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 490.

6 ICD-10. *Klasyfikacja zaburzeń psychicznych i zaburzeń zachowania w ICD-10. Opisy kliniczne i wskaźniki diagnostyczne*, Kraków–Warszawa 1997, s. 125–127.

7 Zob. E. Działa, *Skrupulantom na ratunek*, Poznań 2002<sup>2</sup>, s. 11–12.

8 Zob. S. Kuczkowski, *Niektóre problemy...*, s. 244.

- g) niezadowolenie ze swego oskarżenia się;
- h) lęk przed zapomnieniem i pominięciem grzechu, stąd często prowadzenie drobnych zapisków;
- i) powtarzanie modlitw i praktyk pobożnych z lęku przed niewłaściwym ich odprawieniem;
- j) obawa przed nierzetelnym sprawowaniem czynności religijnych wyższego rzędu (komunia święta, msza święta);
- k) nakazy wewnętrzne do bluźnierstwa, samobójstwa czy zabójstwa;
- l) bolesne obawy przed utratą wiary i ufności w Boga;
- m) zbędne i dziwaczne praktyki jako środek odpędzania „grzechu”;
- n) upór przy swoim nieuzasadnionym zdaniu i argumentach, których nie chcą zmienić z obawy przed grzechem.

Słowem kluczowym podczas spowiedzi będzie nieustanna „wątpliwość” penitenta, „pełna ostrego niepokoju, nieumotywowanego, spowodowana niewydolnością woli”<sup>9</sup>. Zanim będzie można udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, co czynić w zaistniałej sytuacji, konieczne jest dokonanie fundamentalnego założenia metodologicznego, zasługującego zresztą na odrębne sympozjum interdyscyplinarne. Choć bez wątplenia chrześcijaństwo jest religią terapeutyczną, wszak Jezus przyszedł, by leczyć „wszystkie choroby i wszelkie słabości” (Mt 10:1), powołaniem uczniów jest zatem udział w „pasterskim współczuciu Jezusa”<sup>10</sup> – jednak spowiedź nie jest Bożą sesją terapeutyczną.

Jan Paweł II w przesłaniu do Penitencjarii Apostolskiej z 20 marca 1988 r. bardzo precyzyjnie rozdzielił spowiedź od terapii, nauczając, iż „nieuzasadnione są oczekiwania tych, którzy chcieliby przekształcić sakrament pokuty w praktykę psychoanalizy lub psychoterapii. Konfesjonał nie jest i nie może być alternatywą dla gabinetu psychoanalizy czy psychoterapeuty. Nie można też oczekiwać, że sakrament pokuty spowoduje wyleczenie stanów w ścisłym sensie patologicznych. Spowiednik nie jest uzdrowicielem ani lekarzem w technicznym znaczeniu tego terminu; jeżeli stan penitenta rzeczywiście zdaje się wymagać terapii medycznej, spowiednik nie powinien wręcz sam podejmować problemu, ale odesłać zainteresowanego do uczciwych i kompetentnych specjalistów”<sup>11</sup>.

Przy rozbieżnych celach (nie ulga psychologiczna, ale osobowe i trwałe pojednanie z Bogiem [por. KKK 1468] i Kościołem [por. KKK 1469]), motywacjach (wymiar religijny sakramentu) i sferach zainteresowań (moralność) chodzi tutaj o wspólną drogę uczestnictwa w dramacie człowieka. „Kościół w żadnej mierze nie przeciwstawia się psychoterapii jako takiej, oddziela ją precyzyjnie od sakramentu. Nie ma zgody na uznanie spowiedzi

---

<sup>9</sup> Tamże, s. 245.

<sup>10</sup> C.M. Martini, *Biblia i powołanie*, Kraków 2001, s. 136.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Przesłanie do Penitencjarii Apostolskiej*, 20.03.1988 r., [w:] *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V: *Orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007.

za jedną z form terapeutycznych ani na stosowanie jej w ramach sprawowanego sakramentu pojednania i pokuty. Sam spowiednik zaś nie może przyjmować roli terapeuty, a terapeuta «leczyć» sfery duchowej za pomocą procesu terapeutycznego”<sup>12</sup>. Jednocześnie jednak, jak podkreśla Jan Paweł II, bezpośrednio zresztą odnosząc się do problemów skrupulantyzmu: „można zaliczyć do rezultatów sakramentu pokuty, jakich wierni słusznie mogą oczekiwać i pragnąć, złagodzenie pokus cielesnych, usunięcie błędów myślenia i zaburzeń emocjonalnych (jak w przypadku skrupulantów), wydoskonalenie całego naszego wolnego działania dzięki wpływowi nadprzyrodzonej miłości, odzyskanej i stale wzrastającej. Jak przypomniałem w jednej z poprzednich wypowiedzi, te rezultaty sakramentu pokuty, należące do jego natury, ale drugorzędne, zależą w dużej mierze od umiejętności i zalet spowiednika”<sup>13</sup>.

Mając jasno zarysowane granice, wiemy jednak, iż mówiąc o sumieniu skrupulantnym, dotykamy problemu domagającego się właściwych kompetencji, które zapewnią wszechstronną pomoc. Przy tym, jak zauważa Piotr Aszyk, „dobrze jest łączyć mądrość wypływającą z owych starych podręcznikowych przekazów z nowoczesną wiedzą psychologiczną, która wnosi dużo światła w mroczną gmatwaninę skrupulanckich bezdroży. W niektórych przypadkach warto sięgać wprost po pomoc terapeutów i psychiatrów”<sup>14</sup>. Nadto „kapłani w przypadku podejrzenia skrupulantyzmu odsyłają często osobę na konsultacje psychologiczne – gdy potwierdza się diagnoza nerwicy natręctw, bądź zaburzonej osobowości obsesyjno-kompulsywnej osobie proponuje się podjęcie terapii długoterminowej. Często potrzebne jest dodatkowe wspomaganie farmakologiczne. Dopiero ta dwutorowa pomoc specjalistyczna może pomóc osobie zredukować swoje cierpienie i odciążać innych (osoby są zagubione i zdezorientowane obsesjami i rytuałami tychże osób)”<sup>15</sup>.

Pozostawiając specjalistom zajmującym się zagadnieniem natręctw całą ich etiologię (wśród teorii wyjaśniającej przyczyny nerwicy natręctw można wyróżnić choćby teorię psychoanalityczną, behawiorystyczną, biologiczną, poznawczą, traumatyczną, kulturową, osobowościową)<sup>16</sup>, warto skoncentrować się na możliwej pomocy sakramentalnej ze strony duszpasterza.

12 M. Damazyn, *Sakrament pojednania to nie psychoterapia*, „Życie Duchowe” 52 (2007), s. 58.

13 Jan Paweł II, *Przesłanie do Penitencjarii Apostolskiej*...

14 P. Aszyk, *Skrupuły – moralna buchalteria*, „Życie Duchowe” 64 (2010), s. 12. Zob. też: J. Prusak, *Psychiatria i religia – partnerzy czy rywale*, [w:] *Między konfesjonalem a kozetką*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2010, s. 220–236.

15 K. Wędrychowicz, *Patologia poczucia winy*...

16 Por. W. Szewczyk, *Sumienie skrupulatne*..., s. 495–497. S. Kuczkowski wymienia tu: 1) teorię intelektualną – skrupuły jako natręctwa myślowe, którym towarzyszy lęk i poczucie winy, przeszkadzając w dokładnym rozeznaniu sytuacji moralnej; 2) koncepcję emocjonalną – znaczenie zaburzeń w sferze emocjonalnej; 3) teorię psychastenii uwarunkowanej konstytucjonalnie i polegającej na braku czy słabości ogólnej witalnej, psychicznej energii – syndrom towarzyszących objawów to: niepokój, niezdecydowanie, myśli natrętne, kompulsja, perfekcjonizm, niepewność; 4) teorię niedojrzałości emocjonalnej bazującą na psychoanalizie. Zob. S. Kuczkowski, *Niektóre problemy*..., s. 245.

## Porady praktyczne

Podjęcie przez skrupulanta osobistej walki z dręczącym go koszmarem dokuczliwych, natrętnych myśli, uczuć oraz przymusowych czynności jest punktem zaczepienia dla spowiednika przyjmującego żmudną i domagającą się niezwyklej cierpliwości oraz opanowania postugę. Konieczna jest postawa ostrości ocen, stanowczo burząc metaforyczne iluzje nastawienia emocjonalnego skrupulanta częstokroć „nieprzemakalnego” na logikę argumentów przy jednoczesnej postawie zrozumienia, dobroci i braterskiego współczucia<sup>17</sup>. Co samo w sobie zastanawiające, kwerenda udowodniła brak współczesnych, obowiązujących dokumentów duszpastersko-kanonicznych, wskazań, stylu procedowania, które precyzowałyby postawę spowiednika wobec skrupulantów. Oszczędna jest także literatura pomocnicza z zakresu teologii moralnej, zwłaszcza w aspekcie spowiednictwa. Powtarzające się w opracowaniach, przedstawione poniżej, a wypracowane przez wieki ogólne zasady mogą być zastosowane, tylko i wyłącznie uwzględniając konkretne, indywidualne uwarunkowania osób pozostających „zakładnikami własnej nadwrażliwości”<sup>18</sup>. Spowiednik, pomagając określić stopień zaburzeń oraz istotę problemu, decyduje, jakie podejście zastosować, i ustala podstawowe zasady postępowania<sup>19</sup>. Przy tym jednak, za Kuczkowskim, odrzucić należy domaganie się przez spowiednika absolutnego posłuszeństwa ze strony penitenta, jednym z celów jest bowiem osiągnięcie stanu, gdy sam skrupulant zacznie podejmować decyzje i odpowiedzialność za nie, nie przerzucając jej na inne osoby<sup>20</sup>.

### Świadomość swojego stanu

Chronologicznie i logicznie pierwszą kwestią warunkującą celowość następnych kroków jest rozpoznanie symptomów i uświadomienie sobie przez penitenta swojego stanu, co może mieć miejsce właśnie najczęściej w dającym poczucie bezpieczeństwa konfesjonale. Ulgę niesie brak winy moralnej, co w przyszłości ma dostrzec sam penitent dokonujący kwalifikacji i oceny czynu, wszak domniemana niewierność to tylko pseudo-wyrzuty sumienia<sup>21</sup>. Zadanie spowiednika przy dochowaniu reguły jego moralnej pewności zdaje się oczywiste. Jeżeli opisywany stan faktyczny symptomów zaburzenia osobowości ma miejsce, nie może on bezwiednie umacniać możliwych mechanizmów obronnych penitenta, ale ma pomóc w rozeznaniu i uznaniu przez osobę, że cierpi ona na zaburzenie i potrzebuje pomocy<sup>22</sup>.

---

17 Por. I. Fuček, *Le persone...*, s. 12.

18 P. Aszyk, *Skrupuły – moralna...*, s. 10.

19 Por. R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, Kraków 1999, s. 110.

20 Por. S. Kuczkowski, *Niektóre problemy...*, s. 247–248.

21 Por. E. Działa, *Skrupulantom na ratunek*, s. 43.

22 Por. R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne...*, s. 113.

## Wizja Boga

Fundamentalna zdaje się próba odpowiedzi na pytanie o przeżywaną przez skrupulanta wizję Boga, „lęk przed Bogiem”<sup>23</sup> wpływający na neurotyczne poczucie grzechu i winy. Zadaniem spowiednika będzie zatem przedarcie się do „obłązionej” świadomości penitenta z obrazem Boga zgodnym z nauczaniem Kościoła, w całej symfonii teologicznej prawdy o Stwórcy kochającym, współczującym, bliskim i wychodzącym do człowieka. Przekroczenie progu fałszywego schematyzowania Boga tylko w kategoriach surowości, wymogów, drobiazgowości, przy pozbawieniu Go cech miłości i miłosierdzia, to dla skrupulanta milowy krok<sup>24</sup>. Oznacza on kolosalne przejście do budowania wiary opartej nie tylko na emocjonalności zapisu wcześniejszych doświadczeń, ale też na racjonalizacji poprzez poszukiwanie obiektywnej prawdy. Jest początkiem drogi ku wybawieniu z nieustannego przytłoczenia „niepokojem o swoją przyszłość, gdyby mieli w swym obecnym stanie duszy umrzeć; i poczuciem winy z powodu grzechów, które jak sądzą popełnili. To właśnie ten niepokój i poczucie winy prowadzą ich do nieustannego i wciąż ponawianego analizowania swych minionych czynów, by próbować określić, czy były grzeszne, a następnie iść do spowiedzi, by się od tych domniemyanych grzechów uwolnić”<sup>25</sup>.

## Unormowanie spowiedzi skrupulanta

Jak podkreśla Ivan Fuček, całkowicie błędna i wywołująca gorszy od poprzedniego skutek byłaby idea zwolnienia skrupulanta od obowiązku spowiedzi pod pretekstem braku odpowiedzialności obiektywnej i subiektywnej jako remedium na jego zaburzenia sumienia<sup>26</sup>. Optymalnym wyjściem i zadaniem spowiednika będzie unormowanie spowiedzi skrupulanta w aspekcie właściwego odczytania istoty sakramentu pokuty i pojednania, wprowadzenie stałego kierownictwa duchowego, uregulowania częstotliwości oraz samej materii spowiedzi.

Zadaniem spowiednika będzie kształtowanie w penitencie poprzez nauczanie i osobiste świadectwo świadomości sakramentu pokuty i pojednania jako przestrzeni nie kary, a spotkania ze sprawiedliwą miłością i przebaczeniem Boga<sup>27</sup>. Nie do przecenienia jest tu mądra, cierpliwa i miłosierna postawa spowiednika.

---

23 Por. Z Sujkowski, *Wróćcie do domu. Refleksje o sakramencie pojednania*, Poznań 2005, s. 76.

24 Por. M. Ćmil, *Skrupuły*, [w:] *Spowiedź i kierownictwo duchowe w sytuacjach szczególnych*, red. J. Próchniewicz, J. Hadryś, Poznań 2012, s. 98–99.

25 R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne...*, s. 111.

26 Por. I. Fuček, *Le persone...*, s. 12.

27 Por. E. Działa, *Skrupulantom na ratunek*, s. 45–46.

Stała spowiedź połączona z kierownictwem duchowym u jednej i tej samej osoby pozwoli na czuwanie nad prawidłowym rozwojem duchowym penitenta i rozpoznaniem na czas niepokojących symptomów remisji zaburzeń<sup>28</sup>. Słusznie dostrzega Richard P. Vaughan: „Niektórzy skrupulaci objeżdżają wielu spowiedników i doradców pastoralnych w nadziei dotarcia do absolutnej pewności przez gromadzenie licznych opinii lub sprawdzanie poprawności poprzedniej rady, jaką otrzymali. Jeśli drugi lub trzeci spowiednik lub doradca udziela odpowiedzi, która różni się od pierwszej, wówczas ten człowiek doświadcza większego zamieszania niż przedtem. Jeśli spowiednik lub doradca pastoralny podejrzewa, że dana osoba ma wielu doradców, dobrze jest poprosić taką osobę, a następnie na nią nalegać, by szła za radą jednego tylko spowiednika lub doradcy i nie korzystała w wielu porad”<sup>29</sup>.

Niezwykle istotną kwestią jest uregulowanie częstotliwości spowiedzi poprzez nałożenie ograniczeń i wprowadzenie ścisłych odstępów czasu. „Osoby skrupulatne nie powinny przystępować do spowiedzi częściej niż co dwa, trzy tygodnie, a w szczególnych wypadkach jeszcze rzadziej”<sup>30</sup>.

Odnosnie do przygotowania penitenta i samej materii spowiedzi skrupulant winien wystrzegać się drobiazgowych rachunków sumienia<sup>31</sup>. Najlepiej, co może wydać mu się skrajnie ciężkie do realizacji, uwzględniając tylko czyny i myśli ciężko grzeszne, w sposób oczywisty powinien ograniczyć go do 5 minut tuż przed spowiedzią<sup>32</sup>. W samej spowiedzi w prosty, pozbawiony niepotrzebnych dygresji i wyjaśnień sposób<sup>33</sup> skrupulanci winni stosować tzw. zasadę oczywistości (pozostałych obowiązuje zasada moralnej pewności): „skrupulant nie powinien wyznawać grzechu, jeśli nie jest w stu procentach pewien, że go popełnił”<sup>34</sup>. Chodzi tutaj o ewidentnie ciężkie grzechy opisywane ogólnie, a nie szczegółowo. Spowiednicy nie powinni ani wchodzić w dyskusje z penitentem, ani pozwalać skrupulantom na zbyt detaliczne opowieści – powinni im wtedy przerwać i powstrzymać wyliczanie niepotrzebnych szczegółów<sup>35</sup>. W sposób szczególny winno się zwrócić uwagę na uniknięcie przez penitenta znaczącej pułapki błędnego koła spowiadania się ciągle z tych samych grzechów z dodatkiem nowych detali mających zadecydować w końcu o „owocności” spowiedzi<sup>36</sup>. Ważne wydają się także proste wskazania praktyczne dotyczące

---

28 Por. M. Ćmil, *Skrupuły*, s. 98.

29 R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne...*, s. 112.

30 M. Ćmil, *Skrupuły*, s. 100.

31 P. Aszyk, *Skrupuły – moralna...*, s. 11.

32 Por. R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne...*, s. 110.

33 Por. E. Działo, *Skrupulantom na ratunek*, s. 53.

34 M. Ćmil, *Skrupuły*, s. 100.

35 Por. R.P. Vaughan, *Poradnictwo pastoralne...*, s. 111.

36 Por. M. Ćmil, *Skrupuły*, s. 99.

zakończenia spowiedzi z kartką (lub co gorsza – ze skoroszytem) i mówienia grzechów z pamięci, skupienia się przez penitenta na pouczeniu kapłana, zamiast na poszukiwanie niewyznanych grzechów lub nowych okoliczności popełnienia już wyznanych, unikania burzących wypracowany wewnętrzny pokój spowiedzi generalnych<sup>37</sup>. Przy każdorazowej zmianie stałego spowiednika penitent skrupulant powinien go informować o swoim stanie oraz dotychczas obowiązujących go zasadach oraz udzielonych mu tzw. przywilejach<sup>38</sup>. Wśród owych „reguł roztropnego postępowania”, zwanych również „przywilejami skrupulantów”, udzielanych wedle rozropnej oceny przez spowiedników, można wyliczyć najbardziej z nich istotne:

- a) całkowite zwolnienie cierpiącego na skrupuły z rachunku sumienia (oszczędzenie lęków i niepokoїв, by nie pogłębiać choroby);
- b) zwolnienie penitenta z wypełnienia specjalnej pokuty sakramentalnej (z perfekcjonizmu wpędzałaby skrupulanta w błędne koło urojonego niedbalstwa przy jej wypełnianiu);
- c) upoważnienie skrupulanta do przyjmowania komunii świętej, nawet gdyby sądził on, że popełnił grzech śmiertelny<sup>39</sup>.

Jednak jak trafnie zauważa Kuczkowski, „gdy spowiednik zorientuje się, że ma do czynienia z osobą bardzo chorą, osobą z zaawansowaną chorobą obsesyjno-kompulsywną, wszystko, co może zrobić, to odesłać penitenta do dobrego psychiatry, a ze swej strony zapewnić penitenta, że jego problem jest w tym względzie raczej natury psychicznej, emocjonalnej niż moralnej. Jeśli pomoc psychiatryczna byłaby niemożliwa, kapłan może stosować technikę podtrzymywania, wspierania pacjenta, okazania mu zrozumienia i sympatii”<sup>40</sup>.

Reasumując, fundamentalnym zadaniem spowiednika – kierownika duchowego – jest wzmacnianie motywację i nadzieję penitenta w walce z koszmarem urojonych udręczeń, w doświadczaniu istoty otrzymanego przebaczenia usuwającego objawy nieuzasadnionego poczucia winy, we wzroście zaufania w Boga – Miłość wierną i miłosierną, w pragnieniu służby Chrystusowi nie w osobistym zasklepieniu, a w otwarciu na Boga i ludzi. To jest właśnie rola humanizująca sakramentu pojednania, o której pisał Jan Paweł II w liście do kapłanów na 2002 rok: „nie można nie uznać faktu, że sakrament pojednania, mimo iż nie jest jedną z wielu terapii psychologicznych, przynosi w obfitości znaczące zaspokojenie również tej potrzeby [osobistego kontaktu]. Czyni to ustanawiając – poprzez przyjacielskie oblicze brata – więź, która łączy skruszonego grzesznika

---

37 Por. E. Działa, *Skrupulantom na ratunek*, s. 53.

38 Por. M. Ćmil, *Skrupuły*, s. 100.

39 Zob. E. Działa, *Skrupulantom na ratunek*, s. 57–58.

40 S. Kuczkowski, *Niektóre problemy...*, s. 248.

z miłosiernym Sercem Bożym. [...] Czasami ludzkie spotkania z Bogiem wydają się być przypadkowe. Nic jednak, co pochodzi od Boga, nie jest dziełem przypadku. [...] Dla niektórych decyzja o pójściu do spowiedzi może być motywowana jedynie potrzebą, by być wysłuchanym. Dla innych pragnieniem otrzymania porady. Dla innych z kolei, psychologiczną koniecznością uwolnienia się z «poczucia winy». Dla wielu decyzja ta jest poparta prawdziwą potrzebą odnowienia więzi z Bogiem, ale spowiadają się bez wystarczającego zrozumienia obowiązków, jakie stąd wypływają, może też czyniąc rachunek sumienia w sposób bardzo uproszczony z powodu braku świadomości, jakie są zasady życia moralnego inspirowanego Ewangelią. Któż ze spowiedników nie przeżył tego doświadczenia?».

### Podsumowanie

„Skrupuły są tak bolesną sprawą m.in. dlatego, że występują one u ludzi, którzy przejawiają wyjątkowe naturalne pragnienie jasności intelektualnej i dążenie do wysokiej moralnej doskonałości”<sup>41</sup>. Szewczyk, patrząc z perspektywy specjalistycznej terapii, podkreśla, że choć trudno zmienić osobowość w zakresie zaburzeń opartych na skomplikowanej, nadwrażliwej psychice, można osobę ze skrupułów wyrwać, zminimalizować je lub też nauczyć je znosić i z nimi żyć<sup>42</sup>. Doświadczenie sakramentu pokuty i pojednania mówi o sztuce nadawaniu sensu cierpieniu, które przecież jako takie samo go zupełnie nie posiada. Jak zauważa Aszyk, cierpienie poprzez skrupuły to symptom wewnętrznego przesilenia, czas próby, której sprostanie wzmocni człowieka i otworzy przed nim nowe horyzonty. Ich doświadczenie uczy w praktycznym wymiarze pokory, służy wewnętrznemu uporządkowaniu. Dla wielu świętych były one ważnym elementem duchowego oczyszczenia i wzrostu<sup>43</sup>. Chrześcijanin w pewności, że Bóg cierpienie uczynił częścią planu zbawczego, w wierze, z modlitwą, cierpliwością, roztropnością, z łaski i w łasce Boga może odnaleźć tak bardzo upragniony pokój i szczęście. Posługa kapłańska dla cierpiących w iluzji mroku, lęku, ciemności ich codzienności niech będzie po prostu świadectwem światła, świadectwem piękna Boga.

---

41 Tamże, s. 244.

42 Por. W. Szewczyk, *Sumienie skrupulatne...*, s. 500.

43 P. Aszyk, *Skrupuły – moralna...*, s. 12.

## Bibliografia

- Jan Paweł II, Przesłanie do Penitencjarii Apostolskiej, 20.03.1998 r., [w:] *Dzieła zebrane Jana Pawła II*, t. V: *Orędzia, przesłania, przemówienia okolicznościowe*, Kraków 2007, s. 213–217.
- Aszyk P., *Skrupuły – moralna buchalteria*, „*Życie Duchowe*” 64 (2010), s. 12.
- Ćmil M., *Skrupuły*, [w:] *Spowiedź i kierownictwo duchowe w sytuacjach szczególnych*, red. J. Próchniewicz, J. Hadryś, Poznań 2012, s. 98–99.
- Damazyn M., *Sakrament pojednania to nie psychoterapia*, „*Życie Duchowe*” 52 (2007), s. 58.
- Fuček I., *Le persone scrupolose: manifestazioni e accompagnamento pastorale*, Vaticano 2007.
- Kuczkowski S., *Niektóre problemy psychopatologii w zakresie doświadczeń, postaw i zachowań religijnych*, [w:] *Psychologia religii*, red. Z. Chlewiński, Lublin 1982, s. 225–267.
- Martini C.M., *Biblia i powołanie*, Kraków 2001.
- Niewiadomski M., *Cechy osobowości skrupulatów*, „*Roczniki Filozoficzne*” 15 (1967) 4, s. 71–94.
- Prusak J., *Psychiatria i religia – partnerzy czy rywale*, [w:] *Między konfesjonalem a kozetką*, red. K. Jabłońska, C. Gawryś, Warszawa 2010, s. 220–236.
- Sujkowski Z., *Wracajcie do domu. Refleksje o sakramencie pojednania*, Poznań 2005.
- Szewczyk W., *Sumienie skrupulatne – analiza przypadku*, [w:] *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 490.
- Vaughan R.P., *Poradnictwo pastoralne a zaburzenia osobowości*, Kraków 1999.

### CYTOWANIE

R. Leżohupski OFMConv., *Pomoc duszpasterska skrupulantom w praktyce sakramentu pokuty i pojednania*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 215–226, DOI: 10.18276/sp.2025.35-12.

## Jakub Włodarczak

Zielonogórsko-Gorzowskie Wyższe Seminarium Duchowne

e-mail: jwłodarczak.12@gmail.com

ORCID: 0009-0008-9909-4487

# Le prospettive liturgico-pastorali dei sacramenti del battesimo e della cresima del vescovo Wilhelm Pluta sulla base delle *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*

**Liturgiczno-pastoralne perspektywy sakramentów chrztu i bierzmowania według biskupa Wilhelma Pluty na podstawie *Gorzowskich Wiadomości Kościelnych***

### STRESZCZENIE

Celem autora niniejszego artykułu jest prezentacja projektu duszpasterskiego oraz jego adaptacji i perspektyw liturgiczno-pastoralnych dla Kościoła lokalnego Ziemi Odzyskanych w Polsce, opisanych w okresie episkopatu biskupa Wilhelma Pluty (1958–1986). Fenomen bpa Pluty, jego wizja liturgiczno-pastoralna i mądrość jako pasterza na tzw. Ziemiach Odzyskanych, zaludnionych Polakami ze Wschodu, ludźmi których rodziny były ofiarami holokaustu, ofiarami rzezi Wołyńskiej, którzy musieli zostawić dorobek swojego życia i w bydłych wagonach jechać w nieznaną, oraz jako pasterz broniący tożsamości i godności ludzkiej w okresie prześladowań Kościoła w Polsce ze strony władz komunistycznych, obrazuje jedynie w telegraficznym skrócie kontekst geopolityczny, do którego został posłany bp Pluta.

Analiza dostępnych materiałów (listów pasterskich, różnego rodzaju maszynopisów, instrukcji, dekretów i zarządzeń publikowanych w oficjalnym biuletynie kościelnym – *Gorzowskie Wiadomości Kościelne*) prezentuje rzeczywiste podjęcie misji liturgiczno-pastoralnej przez bpa Wilhelma Plutę. Materiały, których łączna liczba wynosi cztery tysiące stron, ukazują nie tylko ogrom pracy intelektualnej ówczesnego biskupa, ale i wielkie zapotrzebowanie oraz zadanie duszpasterzy, na których spoczywało bezpośrednie wdrożenie zarządzeń biskupa. Tak bogatego zasobu informacji nie da się wyczerpująco opisać w jednym traktacie, dlatego też w ukazanym poniżej artykule autor ograniczył się do omówienia jedynie biskupiej perspektywy liturgiczno-pastoralnej wobec sakramentów chrztu i bierzmowania.

Powyższy artykuł staje się zatem niejako próbą prezentacji pomysłu duszpasterskiego bpa Pluty w obliczu przemian historyczno-kulturowych na Ziemiach Odzyskanych w latach 1958–1986, a jednocześnie refleksją nad jego [pomysłu Pluty] adekwatnością, którego dziś owoce, z perspektywy czasu, obserwujemy w diecezji zielonogórsko-gorzowskiej.

#### SŁOWA KLUCZOWE

Gorzowskie Wiadomości Kościelne, Wilhelm Pluta, Ziemie Odzyskane, chrzest, bierzmowanie

### **Liturgical and pastoral perspectives of the sacraments of baptism and confirmation according to bishop Wilhelm Pluta based on the ‘Gorzowskie Wiadomości Kościelne’ [Gorzów Church News]**

#### SUMMARY

The purpose of this article is to present the pastoral project and its adaptation and liturgical-pastoral perspectives for the local Church of the Recovered Territories in Poland, described during the episcopate of Bishop Wilhelm Pluta (1958–1986). The phenomenon of Bishop Pluta, his liturgical-pastoral vision and wisdom as a shepherd in the so-called Recovered Territories, populated by Poles from the East, people whose families were victims of the Holocaust, victims of the Volhynian massacre, who had to leave their life's work and go into the unknown in cattle wagons, and as a shepherd defending human identity and dignity during the persecution of the Church in Poland by the communist authorities, illustrates only in a telegraphic summary the geopolitical context to which Bishop Pluta was sent.

The analysis of available materials (pastoral letters, various types of typescripts, instructions, decrees and orders published in the official church bulletin – Gorzowskie Wiadomości Kościelne) presents the actual undertaking of the liturgical and pastoral mission by Bishop Wilhelm Pluta. The materials, the total number of which amounts to four thousand pages, show not only the enormous intellectual work of the bishop of that time, but also the great demand and task of the pastors, who were responsible for the direct implementation of the bishop's orders. Such a rich resource of information cannot be exhaustively described in one treatise. Therefore, in the article presented below, I have limited myself to discussing only the bishop's liturgical and pastoral perspective on the sacraments of baptism and confirmation.

The above article is therefore an attempt to present Bishop Pluta's pastoral idea in the face of the historical and cultural changes in the Recovered Territories in the years 1958–1986, and at the same time a reflection on its [Pluta's idea] adequacy, the fruits of which we can observe today, with hindsight, in the Zielona Góra–Gorzów diocese.

#### KEYWORDS

Gorzów Church News, Wilhelm Pluta, Recovered Territories, baptism, confirmation

## Introduzione

Il fenomeno del vescovo Pluta e la sua visione liturgico-pastorale possono essere sintetizzati in un'idea fondamentale: saper vedere l'uomo di oggi come la presenza viva di Cristo nel mondo contemporaneo. La sua missione pastorale si svolse nelle terre riconquistate, abitate da polacchi provenienti dall'Est: persone segnate da profonde ferite storiche – famiglie vittime dell'Olocausto e del massacro della Volinia, costrette ad abbandonare la propria terra, i propri beni e la propria memoria, deportate verso l'ignoto su carri bestiame.

In questo contesto umano e spirituale così drammatico, la presenza e la saggezza pastorale del vescovo Pluta si rivelarono decisive. Egli seppe interpretare la fede come forza di consolazione e di ricostruzione.

Gli eventi successivi della sua vita e della Chiesa polacca riflettono, in modo emblematico, il destino complesso e sofferto della storia religiosa della Polonia nel XX secolo.

### 1. Ambiti principali dell'attività pastorale

Il giovane vescovo (nato nel 1910, fu eletto vescovo all'età di 48 anni), assumendosi l'impegno di svolgere la propria missione pastorale nelle Terre Occidentali, aveva già un piano d'azione ben definito, arricchito nel corso degli anni dalle nuove esperienze personali, nonché dalle intenzioni del Concilio Vaticano II e della Conferenza Episcopale Polacca. Anche la sola scelta del motto vescovile: *Ut omnes unum sint!* lascia intendere ai fedeli della Chiesa delle Terre Occidentali uno dei suoi maggiori programmi.

Nel discorso d'ingresso, pronunciato il 6 settembre 1958 presso la Cattedrale di Gorzów Wielkopolski, Egli sottolineò il seguente concetto: «Vorrei che tuti i figli di Dio della regione di Gorzów, indipendentemente dalla loro provenienza, creassero un solo popolo Divino nelle nostre terre, dando vita a una nazione polacca, cattolica, unita e pacifica»<sup>1</sup>.

Gli insegnamenti relativi alla necessità della preghiera personale, familiare, meditativa, nonché della lettura e della riflessione sulle Sacre Scritture, compaiono molto spesso nelle lettere e nelle istruzioni pastorali del vescovo Wilhelm. Nel 1959 il vescovo si rivolse ai religiosi con queste parole: «Invito i sacerdoti che guidano la "Santa Madre Parrocchia" a concentrare presso l'altare Eucaristico – con l'esempio di una profonda vita di preghiera – bambini, giovani, coniugi, anime fedeli votate a Dio [...]»<sup>2</sup>.

- 
- 1 *Przemówienie J.E. [sic] Ks. Biskupa Dr. Wilhelma Pluty w katedrze gorzowskiej dnia 6.IX.1958 w czasie ingresu* [Discorso di S.E. il Vescovo Wilhelm Pluta presso la cattedrale di Gorzów, pronunciato il 6.IX.1958 in occasione dell'ingresso], «Gorzowskie Wiadomości Kościelne» (d'ora in poi: «GWK»), Gorzów Wielkopolski 1958, p. 526.
  - 2 *List Pasterski Ordynariusza Diecezji* [Lettera Pastorale dell'Ordinario della Diocesi], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1959, p. 152.

«Come frutto di quest'intensa preghiera, vorrei che la gente apprendesse nuovamente la visitazione privata del Santissimo Sacramento»<sup>3</sup>. Alle famiglie, invece, diceva: «Che il vostro nucleo familiare si incontri ogni giorno in occasione delle orazioni serali, da recitare insieme sotto al crocifisso di casa, con la partecipazione del padre, della madre e dei figli»<sup>4</sup>.

Un elemento molto importante delle attività pastorali era costituito dagli esercizi spirituali parrocchiali. Il vescovo cercava di trovare religiosi provenienti dai monasteri, pronti a condurre gli esercizi spirituali in tutte le parrocchie della diocesi. Nel *Decreto Pastorale L19*, emesso dal vescovo Pluta al fine di *educare i fedeli a una vita di preghiera personale*, leggiamo le seguenti parole: «Nei prossimi due anni dovranno essere organizzati esercizi spirituali presso ogni parrocchia, con il chiaro obiettivo di rendere più profonda la vita di preghiera dei parrocchiani»<sup>5</sup> ed ancora, «un'occasione di estrema importanza per approfondire la vita di preghiera dei partecipanti sarà costituita dalle giornate di raccoglimento organizzate nelle parrocchie, e in particolar modo nella Casa degli Esercizi Spirituali»<sup>6</sup>.

Anche per quanto concerne l'aspetto ascetico, il vescovo Pluta non lascia spazio a fraintendimenti. Il tema dell'ascesi e della mortificazione si ripete più volte negli insegnamenti e nelle esortazioni dirette ai sacerdoti e ai fedeli. L'intero percorso di formazione del cristiano, nella concezione pastorale del vescovo Pluta, si esplica anche nell'amore attivo e premuroso nei confronti del prossimo. Ciò, in pratica, equivale all'apostolato, frutto di una vita in condizioni di grazia, nonché condizione necessaria per lo sviluppo dell'amore e dell'unità con Dio. Il vescovo tornò ad affrontare questo tema in molti casi, nelle lettere quaresimali e in varie occasioni. Nell'anno 1967 scrisse che «il sacrificio e l'ascesi, proprio come l'amore, sono una condizione irrinunciabile per una vita cattolica e all'insegna del Vangelo»<sup>7</sup>.

In molti dei suoi interventi, il vescovo Pluta esortava e invitava sacerdoti e fedeli a mantenere l'unità con il Vescovo e, tramite quest'ultimo, con la Chiesa e con Cristo: «l'unità del popolo di Dio con i vescovi e il Santo Padre nella Chiesa non è soltanto un ordine

3 W. Pluta, *Wykład Ks. Biskupa Ordynariusza wygłoszony na II Sesji Diecezjalnego Komitetu Roku św. dnia 25 lutego 1974 r.* [Intervento del Vescovo Ordinario in occasione della II Sessione del Comitato Diocesano per l'Anno Santo del 25 febbraio 1974], [in:] P. Socha, S. Raba (a cura di), *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1985, p. 606.

4 *Słowo Pasterskie o istocie kapłaństwa i posłudze duszpasterskiej* [Commento Pastorale sul senso del sacerdozio e del servizio sacerdotale], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1959, p. 619.

5 *Rozporządzenie Duszpasterskie L 19 Duszpasterskie poczynania dla wychowania wiernych do osobistego życia modlitewnego* [Decreto Pastorale L 19 Interventi pastorali per l'educazione dei fedeli a una vita personale di preghiera], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1974, p. 363.

6 Ivi, p. 365.

7 *List Pasterski o wychowaniu do ducha ofiary i pokuty na niedzielę Pięćdziesiątnicy 1967 r.* [Lettera Pastorale sull'educazione allo spirito di sacrificio e penitenza per la Domenica di Pentecoste del 1967], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1967, p. 66.

di Cristo Signore, ma rappresenta il fondamento della Chiesa stessa [...]»<sup>8</sup>. Il Vescovo metteva spesso in guardia da quelle azioni che avrebbero potuto ledere tale unità della Chiesa nella Diocesi, in Polonia e nel resto del mondo. Non a caso, nell'anno di giubileo del 1966, disse ai fedeli: «Chiunque indebolisce quest'unità, la viola o la distrugge, colpisce lo stesso Gesù Cristo, o lo tradisce e torna a venderlo!»<sup>9</sup>.

In questo contesto, il Vescovo parlava di quella speciale unità basata sul substrato religioso delle parrocchie e delle diocesi, in seguito alla quale sarebbe sorta la pastorale dei gruppi, ispirata sul modello della comunità. Proprio a tal fine, il vescovo Pluta elaborò anche il *Vademecum del pastore*, contenente istruzioni e indicazioni su come praticare la pastorale dei gruppi e su come preparare i laici all'apostolato. Così scrisse: «Uno dei migliori fattori per attivare una parte più o meno grande della parrocchia è costituita da questi piccoli gruppi. Essi, infatti, resi più dinamici dalla vita soprannaturale, possono trasformare la parrocchia in una vera comunità»<sup>10</sup>.

Solitamente il vescovo Pluta, in accordo con la linea generale dell'Episcopato Polacco, non era un fautore di cambiamenti troppo rapidi all'interno della Chiesa. Riteneva che l'introduzione in modo sconsiderato di tali cambiamenti avrebbe potuto provocare danni alla Chiesa stessa<sup>11</sup>. Ciò riguardava, però, precise forme interne. La cura pastorale era un aspetto differente. In questo campo egli cercò di eccellere nell'introduzione di riforme. Si sono conservati alcuni appunti del vescovo Pluta riguardanti le strategie pastorali e le assemblee con i collaboratori. Un buon esempio è una bozza, probabilmente del 1976<sup>12</sup>, nella quale sono enumerate le situazioni particolari da analizzare e le idee da trovare per la loro realizzazione, dal momento della catechesi, della liturgia, della pastorale dei matrimoni e delle famiglie, dei gruppi laici, della pastorale dei sacerdoti. Si osserva anche che il Concilio, al quale egli aveva partecipato, divenne per il vescovo Pluta fonte di ispirazione per il sacerdozio, offrendo nuovi campi d'azione e un'anima nuova. Appoggiandosi agli insegnamenti del Concilio, egli creò dei piani pastorali che riuscì a portare a compimento.

---

8 *Orędzie J.E. Ks. Biskupa do wiernych diecezji gorzowskiej* [Discorso di S.E. il Vescovo ai fedeli della diocesi di Gorzów], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1958i, p. 517.

9 *List Pasterski. Po obchodach Milenijnych Diecezji Gorzowskiej* [Lettera Pastorale. Dopo le celebrazioni del Millennio presso la Diocesi di Gorzów], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1967, p. 39.

10 W. Pluta, *Vademecum współpracy Ludu Bożego i duszpasterza* [Vademecum per la collaborazione del popolo di Dio con il pastore], Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Zielona Góra 2009, p. 22.

11 IPN [Istituto Polacco della Memoria Nazionale], BU 0608/241, *Charakterystyka ordynariusza diecezji gorzowskiej biskupa Wilhelma Pluty za okres 1965–1966, 5 XII 1966* [Caratteristica dell'ordinario della diocesi di Gorzów il vescovo Wilhelm Pluta per gli anni 1965–1966, 5 XII 1966 r.], pp. 68–69.

12 W. Pluta, *Program ramowy – ku zastanowieniu się! XX. Biskupom* [Programma quadro: spunto di riflessione! Ai vescovi], mps. [ds.], probabilmente del 1976.

Con un decreto del 25 gennaio del 1974, il vescovo Pluta diede vita al Consiglio Ecclesiastico della Diocesi di Gorzów formato dai sacerdoti diocesani, e dai rappresentanti delle assemblee degli ordini e del laicato<sup>13</sup>. Lo stesso giorno nominò anche la Commissione Diocesana per le Questioni dell'Arte Sacra, la Commissione Diocesana per le Questioni della Musica Sacra e degli Organisti, la Commissione Diocesana Liturgica e il Consiglio di Mutua Assistenza dei Sacerdoti<sup>14</sup>. L'8 maggio 1974 nominò il Consiglio Amministrativo della Diocesi di Gorzów<sup>15</sup>.

Il vescovo Pluta, realizzando fedelmente le indicazioni della Chiesa finalizzate alla lotta contro i pericoli per la famiglia, si occupò dell'opera di evangelizzazione, il cui senso profondo consisteva nell'introduzione dei valori Divini nella vita familiare utilizzando tutti i mezzi pastorali disponibili. Tra di essi ricordiamo l'attivazione della fede, la formazione di una personalità cristiana (sviluppo della coscienza) grazie ad una catechesi adeguatamente condotta, legata al servizio pastorale sacramentale, con il sacramento del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia.

Con riferimento ai metodi di attivazione della fede proposti dal vescovo Pluta, risulta originale l'associazione di due metodi (sintesi) di interventi pastorali, a seconda delle possibilità (intellettuali, morali, spirituali ecc.) dei fedeli. Questi due livelli, riferiti ai fedeli nel complesso (I livello) e alle varie famiglie (II livello), reciprocamente legati e suddivisi in anni di paziente e coscienzioso lavoro da parte del sacerdote, permettono di realizzare il programma pastorale riferito alla famiglia<sup>16</sup>.

Il vescovo prestava molta attenzione all'evangelizzazione della famiglia, legata alla preparazione dei genitori al sacramento dell'iniziazione cristiana: battesimo, cresima, prima comunione. A tal proposito, così scrisse: «Questi sacramenti, infatti, impartiti nei momenti chiave della vita umana e della famiglia, facilitano l'attivazione della fede e l'insegnamento della responsabilità verso la Chiesa, rendendo possibile l'educazione dei bambini in un ambiente cristiano»<sup>17</sup>.

Il vescovo sottolinea, nella creazione di una struttura educativa adeguata, anche il ruolo di prima importanza delle conferenze educative presentate in occasione degli incontri di valutazione con i genitori.

---

13 W. Pluta, *Rada duszpasterska diecezji gorzowskiej* [Consiglio pastorale della diocesi di Gorzów], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1974, p. 135.

14 Ivi, pp. 135–137.

15 Ivi, p. 174.

16 Cfr. *Rozporządzenie Duszpasterskie L 42, Dla realizacji programu duszpasterskiego na rok 1979/80: „Ewangelizacja – poprzez wychowanie chrześcijańskie dzieci i młodzieży w rodzinie”* [Decreto Pastorale L 42, Per la realizzazione del programma pastorale dell'anno 1979/80: “Evangelizzazione attraverso l'educazione cristiana dei bambini e dei giovani nella famiglia”], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, pp. 327–329.

17 K. Helon, *Małżeństwo i rodzina w nauce i posłudze duszpasterskiej biskupa gorzowskiego dra Wilhelma Pluty* [Il matrimonio e la famiglia nell'insegnamento e nel servizio pastorale del vescovo di Gorzów dott. Wilhelm Pluta], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, pp. 194–195.

## 2. Formule ufficiali scritte

### A. Lettere Pastorali

Le *Lettere Pastorali*, come forma di contatto più frequente tra il vescovo e i fedeli della diocesi, riguardano in primo luogo vari gruppi di credenti e le loro necessità spirituali. Ad esempio, negli anni Sessanta, il vescovo Pluta dedicò la massima attenzione al matrimonio, alla famiglia e alla preparazione per questo sacramento. Il motivo di tutto ciò va ricercato non soltanto nella funzione di Presidente della Commissione Episcopale (Pastorale delle Famiglia), ma anche nel basso livello di tale forma di attività pastorale su tutto il territorio nazionale.

Per tutta la durata dell'episcopato del vescovo Pluta, il coinvolgimento del pastore nella formazione e nell'educazione dei sacerdoti divenne evidente. Quasi ogni *Lettera Pastorale* rivolta ai fedeli è preceduta da brevi indicazioni e commenti, espressi sotto forma di *Discorso agli Onorevoli Confratelli Sacerdoti*. Inoltre, alcune delle *Lettere Pastorali* sono interamente dedicate al sacerdozio e alla vita interiore dei sacerdoti.

Negli anni Settanta diviene visibile una particolare attenzione rivolta dal vescovo nei confronti dei rischi e delle necessità spirituali dei bambini e dei giovani. Ciò è legato alla situazione generale della catechesi in Polonia. Tra le problematiche sottolineate dal vescovo Pluta, non soltanto nei *Decreti Pastorali* ma anche nelle *Lettere Pastorali*, troviamo anche la vita sacramentale dei fedeli. Nelle sue Lettere, il vescovo tocca chiaramente il tema del battesimo, della cresima, dell'Eucaristia e della penitenza.

Inoltre, negli anni Settanta, in seguito allo sviluppo urbano e alla comparsa di interi nuovi quartieri, quasi ogni anno troviamo una *Lettera Pastorale* o un'*Esortazione* in merito all'edilizia sacra.

Ancora una volta, desidero sottolineare qui il fatto che i temi di cui sopra rappresentano solo una indicazione delle problematiche pastorali che hanno accompagnato il vescovo in questo periodo e che meriterebbero di essere analizzati approfonditamente in altra sede.

### B. Decreti Pastorali

I *Decreti pastorali*, indicati dal vescovo Pluta con la lettera „L”, costituenti un pacchetto di misure di carattere non solo consultivo ma anche giuridico, visto l'obbligo dei sacerdoti di realizzare le indicazioni e le istruzioni in essi contenute, vennero pubblicati per la prima volta nel 1972. Il primo di essi fu il *Decreto relativo al consiglio pastorale settimanale dei sacerdoti e alla pianificazione dell'attività lavorativa L1*<sup>18</sup>.

---

18 *Rozporządzenie dotyczące cotygodniowej narady duszpasterskiej kapłanów i planowanie pracy L1* [Decreto relativo al consiglio pastorale settimanale dei sacerdoti e alla pianificazione dell'attività lavorativa L1], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1972, p. 47.

Un obiettivo fondamentale dei *Decreti Pastoralis* consiste nel fornire ai sacerdoti indicazioni pratiche concrete, da realizzare nei vari ambiti dell'attività pastorale, adattate alle condizioni caratteristiche della Diocesi di Gorzów, nonché nel trasmettere programmi pastorali tali da rispecchiare la visione del vescovo della diocesi, in qualità di pastore e insegnante.

Nel periodo compreso tra il 1972 e il 1980 vennero pubblicati 45 *Decreti Pastoralis*. La loro raccolta costituisce una sorta di *manuale per l'attività pastorale* utilizzato nella zona della Diocesi di Gorzów. Molti di essi sono rimasti assolutamente attuali e vengono realizzati anche ai nostri giorni, nell'odierna Diocesi di Zielona Góra–Gorzów (ad esempio il *Decreto* sui consigli pastorali (n. 1), sul matrimonio (n. 4), sulla preparazione per i matrimoni e la pastorale delle giovani coppie (n. 5), sulle conferenze con i genitori (n. 9), sui rituali del battesimo (n. 13), sulla cresima (n. 22), sul sacramento della penitenza (n. 32), sull'educazione e sulla formazione del servizio liturgico (n. 38) ecc.

### C. Libri pubblicati

Negli ultimi anni di vita il vescovo Pluta scrisse libri contenenti importanti riflessioni della sua vita. Il primo libro è *W trosce o życie wewnętrzne* [Per la cura della vita interiore]<sup>19</sup>, pubblicato prima a Poznań nel 1980 e due anni dopo a Gorzów Wlkp. Questo libro è un manuale di spiritualità sacerdotale. Un altro libro scritto da Wilhelm Pluta è *O dojrzałość ludzko-chrześcijańską osób w służbie apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła św.* [Sulla maturità cristiana delle persone nel servizio apostolico e pastorale della santa Chiesa]<sup>20</sup> pubblicato nel 1984 a Gorzów Wielkopolski Sarebbe il secondo volume delle sue riflessioni destinato ad una cerchia più larga di fedeli.

Pensando alla formazione dei laici a Rokitno, un anno prima della morte monsignor Pluta scrisse un ciclo di dodici conferenze che prima furono pubblicate in forma di dattiloscritto rilegato intitolato *Il messaggio evangelico e teologico sulla vita divina nell'uomo come organismo – come necessità essenziale del servizio pastorale*, e più tardi costituiscono la prima parte nel libro *O życiu Bożym w człowieku* [Sulla vita divina nell'uomo]. Queste conferenze esaminano proprio l'ontologia della vita divina nell'uomo<sup>21</sup>. È un'interessante sintesi della trasmissione della fede cristiana, il che forse è difficile da notare a prima vista a causa dello stile, piuttosto arduo, del vescovo. La seconda parte del libro riguardava le catechesi per adulti annotate ancora nel periodo di lavoro in Slesia.

19 W. Pluta, *W trosce o życie wewnętrzne* [Per la cura della vita interiore], Poznań 1980.

20 W. Pluta, *O dojrzałość ludzko-chrześcijańską osób w służbie apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła św.* [Sulla maturità cristiana delle persone nel servizio apostolico e pastorale della santa Chiesa], Gorzów Wielkopolski 1984.

21 W. Pluta, *O życiu Bożym w człowieku* [Sulla vita divina nell'uomo], Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1985.

### 3. Pastorale sacramentale

La dispensazione dei sacramenti è una delle più importanti vie di santificazione del cristiano. Pertanto, un'adeguata preparazione dei fedeli per la fruizione dei sacramenti e la loro degna e adeguata celebrazione ne condiziona in modo significativo l'utilità. Un'occasione per riesaminare le questioni teologico-pastorali e liturgiche dei sacramenti è consistita nell'emissione, da parte della Santa Sede e della Conferenza Episcopale Polacca, nel periodo post-conciliare, dei nuovi elaborati relativi all'impartizione dei vari sacramenti. Non sorprende, pertanto, che il vescovo Pluta, attraverso le *Lettere Pastorali*, i *Decreti* e ancor più negli elaborati pastorali per i sacerdoti, presti una particolare attenzione all'aspetto liturgico-pastorale.

A seguire desidero presentare il concetto liturgico-pastorale del vescovo Wilhelm Pluta in riferimento ai due dei sette sacramenti, ossia: battesimo e cresima. La scelta è collegata, in particolar modo, alla peculiare attenzione che il vescovo gli dedica. È evidente che, anche nel compiere una scelta di priorità pastorali, il vescovo non ha mai inteso mettere in discussione né trascurare alcuno dei sacramenti della Chiesa.

#### 3.1. Battesimo

Il Concilio Vaticano II, ricordando il significato del battesimo, ha fornito anche indicazioni relative all'impartizione di tale sacramento. Ciò ha originato un impulso per affrontare nuovamente l'aspetto dottrinale del sacramento del battesimo e la pratica pastorale legata alla sua impartizione. Lo sviluppo e l'adeguamento della celebrazione del sacramento del battesimo sul territorio della Diocesi di Gorzów vennero introdotti e portati avanti con grande passione dallo stesso vescovo Wilhelm Pluta, che a tal fine emetteva decreti e istruzioni speciali.

Poiché il battesimo, secondo Pluta, è il sacramento più formalizzato, il vescovo riteneva che fosse possibile contrastare tale rischio introducendo un momento personale (*kenosis*), ossia l'associazione del sacramento con la fede, soprattutto nelle fasi fondamentali della vita umana (la cosiddetta trascendenza consapevole). Ciò è raggiungibile mediante l'annuncio della Parola, il cui effetto consiste nell'affidarsi a Dio nella preghiera, nonché tramite la catechesi degli adulti. Altri aspetti che aiutano nella realizzazione di questo intento sono il senso di appartenenza alla Chiesa, la pastorale dei gruppi familiari, la creazione di una Chiesa domestica, la preghiera personale e l'amore votato al servizio<sup>22</sup>.

---

22 Cfr. K. Helon, *Małżeństwo i rodzina...* [Matrimonio e famiglia...], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, p. 195.

Per il raggiungimento di questi obiettivi, il vescovo pubblicò il *Decreto pastorale L13*<sup>23</sup>, le *Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato*<sup>24</sup>, nonché gli *Ausili per la pastorale dei sacramenti nella parrocchia*<sup>25</sup>.

### 3.1.1. Decreto pastorale L13 e Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato

Nel *Decreto pastorale L13* viene sottolineato, in modo particolare, il carattere pastorale e non giuridico del sacramento del battesimo. Questo *Decreto*, costituito da una pagina, rappresenta soltanto un'introduzione e un annuncio delle *Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato* del vescovo Pluta. Tuttavia, in questo documento, è presente una frase di grande importanza, che caratterizza l'obiettivo principale della Chiesa e, pertanto, presenta il mezzo per raggiungere il fine della pastorale. Così si legge: «Il nuovo rituale del battesimo, nella sua forma vigente a partire dal Sabato Santo di quest'anno, non è soltanto una bella espressione della liturgia rinnovata, ma anche un metodo intelligente per la pastorale moderna, anche e soprattutto familiare»<sup>26</sup>.

Le *Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato*, già a partire dalla sezione "Obiettivi delle istruzioni", riportano espressioni che sottolineano l'enorme consapevolezza dell'autore in merito alla possibilità di introdurre nuove norme e condizioni pastorali nella sua diocesi. Il vescovo Pluta, parlando degli obiettivi, si esprime in un modo piuttosto concreto: «La pastorale comune e universale, realizzata anche nella parrocchia più piccola, portata avanti anche nelle condizioni più difficili, permette anche oggi di raggiungere i grandi obiettivi e di svolgere i compiti pastorali: approfondimento della fede, finalizzato all'arricchimento della personalità cristiana attraverso l'iniziazione, connessa al servizio pastorale sacramentale, nonché mediante il sacramento del battesimo, della cresima e dell'Eucaristia [...]»<sup>27</sup>.

Alla luce di quest'esortazione, i requisiti imposti ai pastori nei punti successivi divengono più comprensibili ed efficaci: «Visto quanto sopra, nella pratica pastorale occorre: rispettare coscienziosamente tutte le rubriche (punto 5°) [...], introdurre in vita tutte le singole indicazioni (punto 5b)»<sup>28</sup>.

23 *Dekret duszpasterski L 13* [Decreto Pastorale L 13 (sul rituale del battesimo rinnovato)], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1973, pp. 29–30.

24 *Instrukcja dotycząca przygotowania do sakramentu chrztu według nowego rytuału* [Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato], pp. 30–35.

25 W. Pluta, *I Chrzest św. Pomoce duszpasterskie duszpasterstwa sakramentalnego w parafii* [Il battesimo, Ausili per la pastorale sacramentale nella parrocchia], Gorzów Wielkopolski 1979, mps. [ds.].

26 *Dekret duszpasterski L 13* [Decreto Pastorale L 13], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1973, pp. 29–30.

27 *Instrukcja dotycząca przygotowania do sakramentu chrztu według nowego rytuału* [Istruzioni per l'impartizione del sacramento del battesimo secondo il rituale rinnovato], pp. 30–35.

28 Ivi, p. 31.

Il documento è un tentativo coraggioso di elaborazione di un metodo e di contenuti della catechesi degli adulti non rilevabili nelle altre diocesi. Tale prova è da ritenersi originale anche perché riguarda non solo i soggetti direttamente coinvolti nel sacramento del battesimo, ma anche l'intera comunità parrocchiale, e pertanto sia la parrocchia che i genitori del bambino, il padrino, o la madrina, e il sacerdote.

### 3.1.1.1. La parrocchia

Nella preparazione della parrocchia, il vescovo consiglia di far sì che l'impartizione del battesimo sia opera dell'intera parrocchia: «il battesimo viene celebrato dall'intera parrocchia» (punto 7, 1). Pertanto, tutta la comunità parrocchiale dovrebbe essere preparata per accogliere adeguatamente il battezzando. Cosa significa "adeguatamente"? – «con grande gioia»<sup>29</sup>. Come sottolinea lo stesso vescovo: «un'atmosfera di gioia rende più facili le questioni come lo studio, i canti ecc». Inoltre, risulta più semplice coinvolgere l'interna comunità, anche per quanto concerne l'aiuto «materiale e, addirittura, l'aiuto spirituale» (punti 7, 1° b, c, d). Come se ciò non bastasse, un accento gioioso limita «il fenomeno dell'isolamento e della solitudine, rendendo più viva la comunità» (il cui perno sarà costituito dal pastore). Ancora, «La fede, intesa come affidamento e abbandono a Dio, è un tesoro di tutta la comunità locale, ossia della parrocchia, ed è legata alla fede nel battesimo e all'amore dell'Eucaristia. Questa comunità di fede e amore *porta in sé la fede*. Essa può e deve rivelarsi come una comunità di amore fraterno, capace di *sorreggere* la fede del battezzato. [...] E pertanto il battesimo viene celebrato dall'intera parrocchia. Ogni singolo battesimo dev'essere interesse di tutta la comunità parrocchiale, e non soltanto della famiglia del battezzando»<sup>30</sup>.

Nei punti successivi vengono aggiunti, tra gli altri, i seguenti concetti: «b) la parrocchia deve aiutare la famiglia del nuovo nato (sia dal punto di vista spirituale che, ove necessario, dal punto di vista materiale): Che i fedeli, a nome della parrocchia, visitino la famiglia del battezzato e le forniscano un aiuto cordiale [...]; c) L'intera parrocchia deve preparare i canti destinati ad accompagnare il nuovo rituale del battesimo e le *preghiere universali*: di tanto in tanto, infatti, occorre impartire il battesimo in corrispondenza di una festività di tutta la parrocchia e nella giornata di domenica; d) La parrocchia deve predisporre, tra i suoi membri, persone in grado di partecipare attivamente alle celebrazioni del battesimo (ad es. leggendo testi biblici nel nuovo rito, commentandoli brevemente, eseguendo i canti tra le letture, prendendosi cura dei bambini, durante la Parola di Dio e nel corso del battesimo, affinché questi ultimi, radunati in una zona

---

<sup>29</sup> *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [Rito del battesimo dei bambini adeguati ai costumi delle diocesi polacche], Katowice 2005, p. 84.

<sup>30</sup> *Instrukcja...* [Istruzioni...], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1973, pp. 31–32.

definita della chiesa, non rechino disturbo nel corso del rituale; e) il pastore, costituente il perno della comunità parrocchiale, visiterà la famiglia del bambino prima o dopo il santo battesimo»<sup>31</sup>.

Pertanto, per *accogliere il nuovo battezzato*, la comunità parrocchiale deve fornire aiuto spirituale (e materiale, ove necessario), partecipare alla liturgia del battesimo, visitare, nella persona del sacerdote e di altri soggetti attivi, la famiglia del bambino. In questo modo, la parrocchia potrà ravvivarsi, rendere più attiva la propria fede, tutelare le singole persone o le famiglie dalla formalizzazione della fede e dei sacramenti.

### 3.1.1.2. Genitori

«I genitori, nella sfera soprannaturale, devono essere genitori»<sup>32</sup>. Nella preparazione della famiglia, l'*Istruzione* sottolinea, in modo particolare, il ruolo di coloro attorno ai quali, in misura fondamentale, deve essere portata a termine l'intera preparazione sacramentale. Come sottolinea lo stesso vescovo, la ricezione del battesimo «deve rappresentare, per la famiglia, una sorta di esercizio spirituale domestico e familiare»<sup>33</sup>.

La famiglia, pertanto, dev'essere circondata di attenzioni nel corso della preparazione, dell'impartizione del sacramento e nella fase successiva. Il mezzo per approfondire questa relazione dev'essere costituito da colloqui e incontri individuali con i genitori, condotti in modo *coscienzioso, zelante e paziente*<sup>34</sup>.

Vale la pena ricordare che, nella preparazione della parrocchia e dei genitori del battezzando e nel coinvolgimento liturgico dei vari gruppi della comunità parrocchiale, un ruolo di particolare importanza, oltre alla partecipazione in sé, va attribuito allo sviluppo dei rami sopraccitati della pastorale parrocchiana<sup>35</sup>.

Le *Istruzioni*, in particolare, riportano i seguenti suggerimenti: «a) i genitori segnalano personalmente al pastore l'intenzione di battezzare il bambino ancora prima che il piccolo venga alla luce. In questo modo potranno: b) Partecipare ai corsi – conferenze per i genitori dei bambini battezzati (la loro quantità, per il momento, sarà stabilita dal sacerdote, in modo responsabile nei confronti del Signore). Quella appena citata rappresenta una novità nella pastorale dei sacramenti della Chiesa. L'oggetto di tali corsi dovrà comprendere la teologia del battesimo, espressa in modo comprensibile [...], testi biblici del nuovo rituale con accenti e riferimenti alla vita quotidiana, [...] indicazioni sul metodo di partecipazione dei genitori alla celebrazione. Tali conferenze possono essere organizzate per più famiglie nello stesso tempo. In caso di necessità, il pastore dovrà

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 32.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 31–32.

parlare individualmente con i genitori, affinché questi ultimi non chiedano il battesimo come una pura formalità, ma con un profondo senso di responsabilità e con la ferma intenzione di educare religiosamente i propri figli. Occorre accentuare con forza l'importanza del ruolo dei genitori nel rituale. Il bambino, infatti, può essere battezzato solo in base alla loro fede (alla fede della parrocchia), e sono loro a dover professare la propria fede davanti alla Chiesa. I genitori, segnalando la propria volontà di procedere al battesimo, devono dichiarare di voler crescere il proprio figlio o la propria figlia nella fede cattolica; c) Il sacerdote dovrà avvisare i genitori in merito alla propria visita pastorale e alla visita dei rappresentanti dell'intera parrocchia [...]; d) Agendo con tatto e delicatezza, occorre invogliare i genitori (e i figli più grandi) a prendere parte ai sacramenti in occasione del battesimo; e) Al fine di mantenere il contatto pastorale con i genitori, assai utile per l'educazione cattolica dei bambini, il sacerdote dovrà annunciare la celebrazione del *I anniversario del battesimo*. A tal fine sarà possibile definire termini domenicali fissi (in una parrocchia di piccole dimensioni ogni 4 mesi; in una parrocchia di grandi dimensioni ogni 2 mesi), nel corso dei quali sarà celebrata una Messa per i battezzati e per i loro genitori ed educatori, *con la benedizione dei bambini* secondo il Rituale (Quando i genitori portano i figli in chiesa), dopo la S. Messa [...]; f) Il sacerdote, con tutta la responsabilità, lo zelo e la pazienza necessari, dovrà spiegare a tutta la parrocchia, dal proprio pulpito o nel corso di incontri in gruppi più piccoli (corsi prematrimoniali), la totalità di queste nuove indicazioni, in modo tale da modificare gradualmente l'approccio dei fedeli e di abituarli, in modo cordiale e cortese, allo svolgimento di queste opere pastorali utili ed efficaci»<sup>36</sup>.

### 3.1.1.3. Il padrino e la madrina

Le istruzioni riguardano anche i padrini e le madrine, che non dovranno essere scelti casualmente, bensì in base alla loro fede. Nei limiti del possibile, anche il padrino e la madrina dovranno partecipare ai corsi. Ciò consentirà di portare avanti la catechesi degli adulti (come nel caso dei genitori). Per quanto concerne i corsi di preparazione al battesimo, risulta molto frequente la suddivisione degli incontri in una prima fase di carattere informativo e motivazionale, con l'annuncio della visita della famiglia da parte dei rappresentanti delle famiglie, seguita da incontri di gruppo per facilitare l'iniziazione (autoeducazione, correlazione dei sacramenti con la vita). In merito a ciò, il Vescovo scrisse: «Occorre far capire ai fedeli la necessità di abbandonare l'abitudine di scegliere come padrino e madrina per ragioni pressoché casuali (ad es. rapporti di amicizia) e di assegnare questo ruolo quasi esclusivamente a laici, che in molti casi non sono praticanti o non sono addirittura credenti. Il padrino e la madrina, infatti, secondo il nuovo rituale, devono chiedere il battesimo per il bambino *come segno di fede* e devono

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 32–33.

dichiarare espressamente e apertamente la propria fede, giurando assistenza e aiuto nell'educazione religiosa del battezzando. I fedeli, pertanto, devono essere edotti in merito alle norme ecclesiastiche attuali e passate relative ai padrini»<sup>37</sup>.

Nella sezione relativa alla preparazione dei padrini, le *Istruzioni* forniscono ulteriori indicazioni pratiche e, pur indicando una leggera riduzione del loro ruolo rispetto alle vecchie usanze, sottolineano che il loro coinvolgimento e la preparazione per il sacramento possono fornire preziosi frutti pastorali. Pluta riteneva che «il ruolo del padrino e della madrina, se svolto correttamente e in modo religioso, è un'eccellente forma di catechesi per gli adulti e connette i fedeli con legami di natura religiosa. Tale ruolo ha un proprio significato pastorale, poiché permette di vivere e di creare il legame soprannaturale dei figli della Chiesa. Ciascuno di essi, infatti, per mezzo del battesimo, costituisce *un solo corpo in Cristo*»<sup>38</sup>.

#### 3.1.1.4. I sacerdoti

Le *Istruzioni* sottolineano in modo deciso quanto segue: «Il testo e il tenore di tutte le indicazioni del nuovo rituale, nonché i principi della psicologia e della pedagogia pastorali, evidenziano in modo inequivocabile l'importantissimo ruolo del sacerdote e del celebrante per l'efficacia pastorale dell'iniziazione del padrino»<sup>39</sup>.

I sacerdoti, pertanto, sono stati invitati ad adoperarsi, in primo luogo, per il «cambiamento della mentalità dei fedeli con riferimento alle questioni legate all'impartizione del battesimo»<sup>40</sup>. Essi dovrebbero mantenere un contatto pastorale vivo con la famiglia, fornendole «il buon insegnamento»<sup>41</sup> e trasmettendo i valori cristiani, adottando un approccio «molto cordiale nei confronti delle famiglie»<sup>42</sup>, affinché la vita di tutti si arricchisca di fede e dedizione verso la missione Divina.

Il vescovo, volendo aiutare i sacerdoti nello svolgimento degli incontri di gruppo, ha messo a loro disposizione sette percorsi d'insegnamento metodicamente elaborati, con proposte di temi e contenuti, sottolineando allo stesso tempo la necessità di elaborazione, da parte dei sacerdoti, di una forma individuale per la loro trasmissione. La forma di questi insegnamenti è quella tipica per il vescovo Pluta: «Il vescovo si basa sull'esperienza umana, la interpreta per mezzo del Vangelo e della teologia, indica le conclusioni risultanti dalla relazione con il rituale del battesimo. Nell'introduzione troviamo un riassunto di tale programma, mentre nella parte finale vengono riportati commenti sull'applicazione nella vita quotidiana, conclusioni relative all'autoeducazione, nonché un programma

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 34.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Ivi, p. 35.

di attenzione pastorale nei confronti della parrocchia e della casa. Un elemento molto importante dell'azione pastorale consiste nel ricordare la necessità di un dialogo con i fedeli. Tale dialogo, ancorché difficile, permette – in presenza di un approccio cordiale da parte del pastore – di favorire il processo di attivizzazione della fede»<sup>43</sup>.

### 3.1.2. “Situazione sul territorio”

Per completare il quadro e approfondire il concetto liturgico-pastorale del vescovo Pluta, desidero avvalermi dei materiali inviati alla curia e dei testi corrispondenti del *Decreto pastorale L 13*, in cui leggiamo quanto segue: «Dopo un anno di attenta osservazione e lavoro coscienzioso ai fini della realizzazione delle *Istruzioni*, le quali non sono altro che la trasposizione delle indicazioni ufficiali della Chiesa contenute nel nuovo rituale del battesimo, occorre stendere una relazione scritta (di circa una pagina) sui risultati degli sforzi pastorali legati allo splendido documento liturgico della Chiesa»<sup>44</sup>.

Il questionario denominato: *La mia esperienza pastorale di realizzazione delle intere Istruzioni sul Battesimo e del Decreto Pastorale L13* ha avuto, pertanto, il solo obiettivo di presentare la *situazione sul territorio*. Tale documento non ha posto domande concrete. Il suo fine era quello di creare una possibilità di condivisione delle osservazioni, delle difficoltà e delle possibili proposte di miglioramento.

A seguire vorrei presentare alcuni dei materiali più caratteristici inviati alla curia tramite il questionario. L'introduzione di tutte le disposizioni del nuovo rituale del Battesimo, ovviamente, ha comportato delle difficoltà.

Leggiamo, tra l'altro, quanto segue: «Vi sono state difficoltà legate alla segnalazione anticipata della volontà di battezzare il bambino, alla sua esecuzione da parte di entrambi i genitori, alla presenza ai corsi. Sono state adottate varie misure correttive, e la risoluzione di tali disagi si è rilevata possibile. Oltre agli annunci, ai frequenti appelli e ai foglietti con le informazioni necessarie, uno dei questionari parla anche di un contratto con l'Ufficio dello Stato Civile. Ciò ha fornito un notevole aiuto ai fini della segnalazione anticipata del bambino»<sup>45</sup>.

Nel questionario n° 4, invece, il vescovo scrisse: «Quando il padrino e la madrina risiedono troppo lontano dalla nostra parrocchia o quando non possono recarsi al corso preparatorio, i genitori ricevono, al momento dell'iscrizione, una scheda per la confessione, con un'istruzione relativa alla necessità di svolgimento del corso, da parte del padrino e della madrina, presso la parrocchia di provenienza. I risultati sono variabili.

---

<sup>43</sup> K. Helon, *Małżeństwo i rodzina...* [Matrimonio e famiglia...], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, p. 196.

<sup>44</sup> Ivi, p. 30.

<sup>45</sup> W. Kasprzak, *Troska Arcypasterza Diecezji Gorzowskiej o sprawowanie sakramentu chrztu św.* [La preoccupazione dell'arcipastore della diocesi di Gorzów per la celebrazione del sacramento del battesimo], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, p. 134.

Molto dipende dall'anticipo con cui l'intenzione di celebrare il battesimo viene segnalata presso l'ufficio parrocchiale»<sup>46</sup>.

Nel questionario n° 9, invece, leggiamo: «Non posso lamentarmi della scarsa presenza agli incontri prima del battesimo e durante la cerimonia battesimale. Vi è un effettivo interesse? Come si manifesta? Si manifesta con la presenza agli incontri prima del battesimo. Con la presenza della famiglia al corso del battesimo (ad es. presenza di un'intera famiglia numerosa al battesimo, alla confessione e alla Comunione)»<sup>47</sup>.

I sacerdoti, nel questionario, hanno anche segnalato la necessità di adottare un battesimo solenne, una o due volte all'anno. L'occasione migliore, secondo le indicazioni fornite, sarebbe il Sabato Santo. «Se non è possibile impartire il battesimo durante la Messa, meglio farlo prima della celebrazione che dopo. È più facile, infatti, che vi sia una maggiore presenza di fedeli giunti in anticipo in chiesa. Dopo la Messa, invece, vi è l'abitudine di lasciare frettolosamente il santuario»<sup>48</sup>.

### 3.1.3. Manuale – *Il Santo Battesimo*, Gorzów 1979

Il nuovo rituale relativo al sacramento del battesimo conferisce all'ordinario della diocesi la possibilità di preparare le *Istruzioni* speciali per indicare esattamente tutto ciò che il sacramento del battesimo riguarda e di renderle vincolanti, come previsto dal diritto diocesano<sup>49</sup>. Quanto detto riguarda non solo la celebrazione del sacramento, le norme liturgiche ecc. L'aspetto a cui ci si riferisce, infatti, corrisponde in primo luogo alla preparazione dei genitori e dell'intera comunità dei fedeli alla partecipazione a questo sacramento. Il merito a ciò il vescovo Pluta ha elaborato un manuale.

Al suo interno, oltre a omelie e prediche, vi sono indicazioni metodologiche relative alla fruizione del volume e, soprattutto, materiali concreti per facilitare il contatto con i genitori e i padrini. Queste conferenze contengono la scienza dogmatica del sacramento del battesimo, la liturgia della celebrazione del battesimo ecc. La metodologia del materiale presentato nel manuale non costituisce soltanto un'istruzione dottrinale, ma propone anche conversazioni con brevi chiarimenti dei fondamenti dell'educazione in famiglia e attraverso la famiglia, della formazione religiosa e dell'ascesi, da curare fin dai primissimi anni.

46 *Ankieta: Moje doświadczenie duszpasterskie z realizacji całej Instrukcji o Chrzcie św. i Rozporządzenia Duszpasterskiego L 13* [Questionario: La mia esperienza pastorale nel campo della realizzazione dell'Istruzione sul santo Battesimo e del Decreto Pastorale L 13], n° 4, ADZG (Archivio Diocesano di Zielona Góra).

47 Ivi, n° 9.

48 W. Kasprzak, *Troska Arcypasterza...* [La preoccupazione dell'arcipastore...], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, p. 136.

49 Cfr. *Instrukcja teologiczno-pastoralna* [Introduzione teologico-pastorale], [in:] *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [Rito del battesimo dei bambini adeguati ai costumi delle diocesi polacche], Katowice 2005, punto 25, p. 27.

Una parte significativa delle istruzioni riguarda i genitori e ha l'obiettivo di arricchire la loro vita spirituale. Per farlo, è auspicabile condurre una vita nella grazia, una vita di preghiera, ricca di sacramenti, basata sullo spirito cristiano delle domeniche e delle festività trascorse a casa. Questi fattori, infatti, sono condizioni ambientali fondamentali e costituiscono le basi dell'educazione. L'intera parte formativa è articolata in modo tale da far sì che i genitori, attraverso forme di preghiera brevi e diversificate in compagnia del sacerdote, apprendano i principi di base della spiritualità caratteristici dei genitori, acquisendo l'arte dell'educazione casalinga dei propri bambini.

### 3.2. La Cresima

Vista e considerata la visione d'insieme dell'iniziazione cristiana, che prevede, oltre al battesimo, altri due sacramenti, il vescovo Pluta, prestando attenzione alle indicazioni conciliari (le indicazioni precedenti relative alla cresima erano state pubblicate nel 1959<sup>50</sup> e nel 1962<sup>51</sup>), pubblicò, il 15 gennaio 1975, il *Decreto Pastorale L22 – Istruzioni sull'impartizione del sacramento della cresima*<sup>52</sup> e *Appendice e aiuto per la realizzazione delle istruzioni L22*<sup>53</sup>. È bene ricordare anche un altro piccolo dettaglio. Il vescovo pubblicò il proprio *Decreto* prima che la Conferenza Episcopale Polacca rilasciasse le *Istruzioni* relative a questo sacramento, sulle quali sarebbe stato necessario basarsi nell'elaborazione del programma diocesano. Quello stesso anno, il 16 gennaio, la Conferenza approvò le *Istruzioni pastorali relative al sacramento della cresima*<sup>54</sup>. Il *Decreto pastorale L22* e le *Istruzioni* della Conferenza Episcopale si completano a vicenda. Nel 1980, al termine di cinque anni di attività pastorale, venne rilasciata la *IIª Istruzione – Sacramento della cresima*<sup>55</sup>.

#### 3.2.1. Il Decreto pastorale L 22 (1975)

Il *Decreto L22* chiarisce tutte le istruzioni emesse fino a quel momento (*Vademecum*, lettere, discorsi) e rispecchia l'insegnamento del Concilio Vaticano II che, al punto 59 della *Costituzione sulla Sacra Liturgia*, segnala l'importanza della comprensione dei simboli sacramentali da parte dei fedeli e della celebrazione zelante, da parte di questi ultimi,

---

50 *Przygotowanie do bierzmowania* [Preparazione per la Cresima], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1959, pp. 153–156 e *Bierzmowanie w niebezpieczeństwie śmierci* [La Cresima in caso di pericolo di morte], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1959, pp. 336–340.

51 *Sakrament bierzmowania* [Il sacramento della Cresima], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1962, pp. 273–277.

52 *Rozporządzenie Duszpasterskie L22 – Instrukcję o udzielaniu sakramentu bierzmowania* [Decreto Pastorale L22 – Istruzioni sull'impartizione del sacramento della cresima], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1975, pp. 298–306.

53 *Aneks i pomoc do realizacji Instrukcji o udzielaniu sakramentu bierzmowania L 22* [Allegato e materiali ausiliari per la realizzazione dell'istruzione L22], pp. 306–321.

54 *Instrukcja Episkopatu Polski dotycząca udzielania sakramentu bierzmowania* [Istruzione Pastorale dell'Episcopato Polacco relativa al sacramento della Cresima], pp. 290–294.

55 W. Pluta, *Sakrament bierzmowania [II Sacramento della Cresima]*, Warszawa–Gorzów 1980.

di tali sacramenti, al fine di mantenere la vita cristiana<sup>56</sup>. In merito a ciò, Pluta scrisse: «Occorre sottolineare che le presenti Istruzioni hanno un carattere tipicamente pastorale. Non rappresentano soltanto una ripetizione delle norme relative alla cerimonia legata a tale sacramento. [...] Il sacramento della cresima e l'attività a esso legata conferiscono grandi possibilità e vantaggi pastorali, sia ai cresimandi che all'intera parrocchia. Tra di essi, vale la pena di menzionare: il risveglio della coscienza e l'accettazione, con tutto il cuore, del fatto che, grazie a tale sacramento: 1 – siamo quantomai simili a Gesù Cristo, *inviato* come Salvatore, 2 – siamo incarnati nella Chiesa, che rende presente l'opera salvifica del Cristo *inviato*, 3 – siamo responsabili dell'opera di Cristo e della Chiesa»<sup>57</sup>.

Secondo questo insegnamento, il sacramento della cresima e le attività connesse diventano un'occasione per ravvivare il lavoro pastorale in parrocchia e per l'arricchimento spirituale degli stessi cresimandi e di tutta la famiglia pastorale. Al fine di innalzare il livello della vita religiosa e morale della diocesi, è assai importante preparare, vivere e ricevere nel modo migliore il sacramento della cresima. Proprio per questo, il vescovo Pluta sottolinea i seguenti aspetti: la preparazione spirituale dei candidati, l'organizzazione dell'impartizione del sacramento della cresima e l'assistenza spirituale dopo la confermazione.

### 3.2.1.1. La preparazione spirituale dei candidati

Nella preparazione spirituale è indispensabile che i candidati vivano consapevolmente il rinnovo delle promesse battesimali e si assumano gli obblighi derivanti da tale sacramento. Il compito dei sacerdoti, invece, consiste nel mostrare il legame di questi sacramenti, affinché i giovani comprendano che la cresima rappresenta un complemento necessario del battesimo, senza il quale lo sviluppo completo della personalità cristiana sarebbe impossibile. «Desideriamo legare il sacramento della cresima all'iniziazione del cristiano avviata con il battesimo, in modo tale che i cresimandi vivano questo momento come il completamento dell'esistenza e dell'azione *in Gesù Cristo*, iniziata con il santo battesimo, affinché possano rinnovare con piena consapevolezza le promesse battesimali e assumersi gli impegni derivanti dal sacramento della cresima, ossia l'attenzione all'autoeducazione e l'approccio apostolico»<sup>58</sup>.

Inoltre, il *Regolamento L22* invita i cresimandi a realizzare «l'attenzione all'autoeducazione e l'approccio apostolico nel proseguimento della propria maturità cristiana mediante: a) l'impartizione, nei giovani, di un'autoeducazione consapevole e l'indicazione dei metodi concreti per lo sviluppo della vita soprannaturale, nella grazia santificatrice; b) il risveglio, nei giovani, della consapevolezza di appartenere alla Chiesa e di essere responsabili di quest'ultima; c) la stimolazione dell'apostolato; d) l'approfondimento

56 Cfr. *Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Paulus*, Const. Sacrosanctum Concilium, 15 Febr. 1964, Romae, apud S. Petrum, Const. de Sacra Liturgia, [in:] «Acta Apostolicae Sedis» 56 (1964), p. 116, n° 59.

57 *Rozporządzenie Duszpasterskie L22* [Decreto Pastorale L22], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1975, p. 298.

58 *Ibidem*.

della fede e la dimostrazione del fatto che, attraverso una vita di fede, non si perde nulla, ma al contrario si acquisiscono grandi ricchezze interne; e) l'estensione *dell'arricchimento con la fede* ai genitori dei giovani cresimati, ai testimoni e all'intera parrocchia»<sup>59</sup>.

### 3.2.1.2. L'organizzazione del sacramento della cresima

Per quanto concerne l'organizzazione delle celebrazioni legate all'impartizione del sacramento della cresima, il vescovo Pluta ha fornito le seguenti linee guida per la diocesi di Gorzów:

- a) La classe VII corrisponde all'anno di preparazione per il sacramento della cresima, la cui impartizione ha luogo nel corso della classe VIII (14–15 anni). «A quest'età, infatti, i ragazzi conoscono la verità della fede ed entrano in un periodo della vita in cui possono compiere un atto di fede con cognizione di causa, accettando – in un certo senso – la fede *per scelta* e assumendosi gli impegni derivanti dalla scelta consapevole della fede. [...] La condizione necessaria per l'ammissione consiste nella partecipazione sistematica alla catechesi, conclusa con un adeguato esame, nella presenza alla Messa della domenica, nella vita sacramentale, vissuta all'insegna della fede. [...] Dopo il superamento dell'esame, il candidato al sacramento della cresima annuncia per iscritto al parroco della parrocchia la propria intenzione di ricevere il sacramento, con una dichiarazione di fede nei confronti della Chiesa. In questo documento dovrà indicare nome, cognome, data di nascita, parrocchia di battesimo, nome del S. Patrono, dati richiesti del testimone»<sup>60</sup>.
- b) L'anno preparatorio deve iniziare con la lettura del discorso del vescovo relativo al sacramento della cresima.
- c) Occorre pronunciare un'omelia, all'inizio dell'anno preparatorio, e annunciare le condizioni di ammissione dei candidati. Alla fine dell'anno, invece, è necessario pronunciare due omelie con argomenti adeguati<sup>61</sup>.
- d) Alle attività preparatorie dovranno partecipare anche i genitori dei candidati e i testimoni. A tal fine è necessario organizzare opportune funzioni rivolte allo Spirito Santo e incontri finalizzati a creare un'atmosfera religiosa nelle varie case e nell'intera parrocchia. «L'obiettivo degli incontri con i genitori consiste nel risveglio della consapevolezza educativa dei genitori e della generazione più anziana, nello sviluppo di un'atmosfera religiosa nelle case e nell'intera parrocchia, tale da stimolare l'educazione nella fede, nella verifica della partecipazione dei candidati alla catechesi e alla vita religiosa, nel risveglio dell'interesse e dell'approccio positivo nei confronti della catechesi in generale»<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 299.

<sup>60</sup> Ivi, p. 300.

<sup>61</sup> Ivi, p. 301.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

- e) I sacerdoti devono fare tutto il possibile affinché ogni candidato abbia il proprio testimone (ove possibile, dovrebbe trattarsi del padrino o della madrina).
- f) Organizzare la confessione per i candidati, i genitori e i testimoni.
- g) Organizzare la novena allo Spirito Santo.
- h) I candidati delle parrocchie più piccole e vicine possono essere riuniti in una sola parrocchia in occasione della cresima.

### 3.2.1.3. L'assistenza pastorale dopo la cresima

L'attenzione nei confronti dei cresimandi, dei loro genitori e dei testimoni, è divenuta un elemento molto importante della formazione finalizzata alla crescita spirituale dell'intera diocesi. A tal fine, il vesc. Pluta ha disposto quanto segue:

- a) Dopo la cresima occorre tornare continuamente al sacramento impartito e agli impegni a esso legati – autoeducazione, apostolato. Per tale ragione «nella catechesi successiva alla cresima, occorre richiamare continuamente il sacramento ricevuto e insegnare nuovamente, in modo pratico, il lavoro consapevole su se stessi [...], ricordando anche l'obbligo dell'apostolato»<sup>63</sup>.
- b) Creare gruppi giovanili all'interno della parrocchia. Scrive Pluta che «con i migliori cresimati è necessario creare il gruppo giovanile della parrocchia [...] poiché con un gruppo compatto è più facile opporsi al male (a scuola, in parrocchia). Occorre dare vita a un gruppo liturgico giovanile che, per almeno un anno, sarà coinvolto nella preparazione della liturgia domenicale – coro, lettori, chierichetti. I giovani sono molto più sensibili all'attività apostolica, qualora essa sia condotta all'insegna dell'ascesi e abbia compiti precisi»<sup>64</sup>.
- c) Il giorno della Pentecoste deve essere, ogni anno, un'occasione per il rinnovo delle promesse derivanti dal sacramento della cresima. L'attenzione pastorale, esorta il vescovo «deve comprendere i fedeli già cresimati da tempo. Il giorno della Pentecoste occorre pronunciare un'omelia legata ai temi conciliari: obbligo di ricerca della santità come condizione per un apostolato efficace [...] Durante la Messa (ogni anno) è necessario rinnovare le promesse – impegni derivanti dal sacramento della cresima, sotto forma di dialogo con i parrocchiani [...] Infatti, è importante risvegliare nei fedeli la consapevolezza della responsabilità per la Chiesa, facendogli comprendere l'obbligo dell'ascesi personale, dell'autoeducazione (non solo nei giovani), dell'apostolato...»<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Ivi, p. 303.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

### 3.2.2. Istruzione: *II Sacramento della Cresima* (1980)

L'istruzione: *II Sacramento della Cresima* hanno la forma caratteristica degli scritti del vescovo Pluta. Sono composte, infatti, da due parti: una di esse è metodologica, mentre l'altra è pratica, comprende insegnamenti concreti e presenta vari aiuti per la conduzione degli incontri educativi con i genitori e i testimoni dei cresimandi.

Il vescovo, in base al *Decreto* e alle *Istruzioni II Sacramento della Cresima*, impone di condurre, nella parrocchia in cui si svolgerà il sacramento, una preparazione generale, in modo tale da fornire tutte le informazioni e da creare un'atmosfera positiva ai fini dell'impartizione degli insegnamenti pastorali legati alla celebrazione di tale sacramento, nonché una preparazione particolare, basata su entrambe le parti del manuale *II Sacramento della Cresima*. Tale fase preparatoria è composta di cinque insegnamenti ed è dedicata alla catechesi dei genitori e testimoni, affinché possano attivarsi nella fede e consentano, con la loro partecipazione, la cosiddetta socializzazione della fede nel bambino, sia all'interno della famiglia sia all'interno della parrocchia<sup>66</sup>.

Il vescovo presta la massima attenzione sia ai contenuti sia alla forma degli incontri. La forma dello svolgimento proposta, infatti, mira a coinvolgere tutti i partecipanti, poiché si basa, in primo luogo, sul dialogo con il sacerdote e con gli altri presenti. L'incontro è costituito da due parti. La prima di esse è incentrata sulla preghiera e sulla meditazione, mentre la seconda si concentra sulla formazione e sulla trasmissione delle informazioni. Le esperienze umane e gli esempi tratti dalla vita quotidiana diventano un commento al Vangelo vivo, ossia un'informazione pedagogica, nonché educativa. Le istruzioni prevedono 5–6 incontri elaborati metodologicamente, aventi come obiettivo l'iniziazione dei genitori e dei testimoni, in modo tale da rendere possibile l'educazione dei bambini<sup>67</sup>.

Il vescovo ricorda anche che l'autoeducazione e l'educazione dei genitori per mezzo degli incontri che precedono la cresima devono essere legate all'insegnamento dei principi della catechesi, in conformità a particolari elementi della psicologia dello sviluppo.

In questo momento occorre anche affrontare il tema del ruolo educativo della liturgia familiare. Essa, come viene sottolineato dalle *Istruzioni*, ha l'obiettivo di indicare il grande ruolo dell'elemento del sacrificio nella risoluzione dei problemi familiari, con particolare riferimento alla sofferenza, nonché quello di sottolineare i legami tra i gruppi e la parrocchia, nell'ambito della socializzazione della fede<sup>68</sup>.

---

66 Cfr. K. Helon, *Małżeństwo i rodzina...* [Matrimonio e famiglia...], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, p. 197.

67 *Ibidem*.

68 *Ibidem*.

Il vescovo ritiene che, oltre agli incontri per i genitori e i testimoni organizzati prima della cresima, un elemento di fondamentale importanza sia costituito dalla loro partecipazione alla cresima, mediante la partecipazione alla liturgia di questo sacramento. Pertanto, l'insieme di misure proposte da Pluta (preparazione generale e particolare nella formazione finalizzata all'impartizione del sacramento della cresima, estensione dell'arricchimento della fede ai genitori dei giovani cresimandi, ai testimoni e all'intera parrocchia, partecipazione alla liturgia della cresima, assistenza pastorale dei genitori, dei testimoni e degli altri fedeli dopo la cresima, insegnamento continuo e sistematico, avviamento all'apostolato, ricchezza spirituale dei sacerdote) consente il raggiungimento di grandi vantaggi pastorali, l'evangelizzazione degli adulti e delle parrocchie, la costruzione di una Chiesa viva<sup>69</sup>.

### 3.2.3. "Situazione sul territorio"

Cercando tra le risposte inviate alla curia con riferimento all'implementazione dei metodi di formazioni sopradescritti, finalizzati alla preparazione dei fedeli per l'impartizione del sacramento della cresima, troviamo i seguenti commenti: «... la questione legata alla preparazione per il sacramento della cresima è stato trattato con grande zelo dai sacerdoti, dai candidati e dalle parrocchie. Tutti, nel rispetto del decreto del vescovo, hanno implementato nelle proprie parrocchie il periodo preparatorio annuale. La preparazione ha riguardato le classi VII e, in alcune parrocchie, le classi VIII e gli altri ragazzi più grandi non ancora cresimati. La preparazione si è svolta parallelamente al programma di catechesi di una data classe. La fase di preparazione ha avuto inizio dalla lettura del messaggio del vescovo ordinario sulla cresima. I sacerdoti, inoltre, hanno pronunciato un'omelia in cui hanno spiegato ai genitori come collaborare con i sacerdoti nell'opera di preparazione dei propri figli per il sacramento della cresima. Sono state indicate le condizioni di ammissione al sacramento e, nel corso del lavoro annuale, soprattutto a livello di catechesi, ha avuto inizio il processo di formazione dei candidati in base al programma contenuto nel decreto e nei materiali utilizzati come aiuto alla catechesi. La preparazione si è conclusa con l'esame dei candidati. Un aiuto nello sviluppo di un comportamento adeguato, indicato da tutti i sacerdoti, dev'essere costituito dal contatto con la Parola di Dio contenuta nelle Sacre Scritture. Per questo, i candidati devono sviluppare il bisogno di pregare regolarmente e di partecipare frequentemente alla confessione e alla Comunione. A tal fine può essere utile la pratica della confessione mensile, in occasione del primo venerdì del mese»<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> *Ibidem*.

<sup>70</sup> S. Starczyński, *Sakrament bierzmowania* [Il sacramento della Cresima], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, p. 138.

Molti sacerdoti ne hanno approfittato, annunciando, già all'inizio dell'anno preparatorio, la confessione mensile come *grande novena dello Spirito Santo*. Prima della cresima, invece, tutti hanno organizzato una novena con i rituali per i candidati, i genitori e i testimoni. «Una buona iniziativa, anche se piuttosto rara, fu quella dei colloqui personali con ogni candidato nel corso della preparazione. L'opzione adottata con maggior frequenza, tuttavia, è stata quella dei colloqui con i candidati meno preparati e seguiti. Si è trattato di conversazioni a quattr'occhi, in occasione delle quali è stato possibile trasmettere le proprie osservazioni, parlare della situazione familiare e dell'approccio adottato nei loro confronti»<sup>71</sup>.

Tra i commenti dei sacerdoti troviamo anche delle testimonianze riguardanti le varie prove di formazione liturgica nel periodo successivo alla cresima: «Nella mia parrocchia rurale ho creato, presso ogni chiesa, un gruppo di ragazzi che, di tanto in tanto, svolge la funzione di sacrestano. Essi compiono l'incarico con grande dedizione e forniscono un grande aiuto al parroco. In questi giovani è possibile sviluppare l'attenzione per la propria chiesa di riferimento. I giovani coinvolti nella vita ecclesiastica attirano altri ragazzi. Grazie a questi piccoli impegni si sentono responsabili della Chiesa presso la propria località di provenienza»<sup>72</sup>. Ed ancora, «ho organizzato i giovani in due gruppi: liturgico e caritativo. Il gruppo liturgico prepara la liturgia della domenica, si occupa degli arredi della chiesa, decora l'altare e mantiene l'ordine sul piazzale che circonda la chiesa. Il gruppo caritativo offre il proprio aiuto ai bambini ammalati, li aiuta a fare i compiti, assiste i bambini che si preparano per la I confessione e la Comunione»<sup>73</sup>.

L'accento posto dal vescovo Pluta sulla preparazione dei giovani e dei loro genitori, insieme alle esperienze religiose nel corso della formazione, facilita la continuazione dell'attività pastorale e il raggiungimento degli obiettivi preposti dopo la cresima.

### 3.2.4. Manuale – *Il sacramento della cresima. Legame con la pedagogia religiosa, la didattica e la pratica educativa in famiglia*, Gorzów 1981

I *Rituali del Sacramento della Cresima*, nella loro versione rinnovata, spinsero il vescovo Wilhelm Pluta a scrivere un ulteriore manuale per aiutare i sacerdoti ad utilizzare al meglio questo sacramento per la formazione dei fedeli. Questo manuale mostra anche, in modo più evidente, le possibilità pastorali derivanti dalla preparazione per il sacramento della cresima. Ai sensi delle istruzioni, i sacerdoti devono sfruttare i colloqui menzionati

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 139.

<sup>72</sup> Ivi, p. 140.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

nel *Manuale*, da organizzare nel corso di tutto l'anno, nell'ambito degli incontri generali dell'intera comunità parrocchiale, nonché nel corso di quelli con i genitori e i testimoni dei cresimandi.

Nei primi capitoli, il vescovo affronta la teologia del sacramento, fornendo un chiarimento teologico della confermazione. Successivamente, si dedica agli aspetti pedagogici dell'argomento, e soprattutto al metodo di utilizzo del manuale, indicando, ad esempio, venti modelli di incontri. Tali suggerimenti hanno l'obiettivo di facilitare l'elaborazione di nuovi modelli motivazionali da parte del sacerdote.

Il *Manuale* si concentra, in particolare, sulla collaborazione e sulla partecipazione all'opera di preparazione dell'intera comunità ecclesiastica per la cresima. Per questo motivo, viene consigliato di richiamarsi a tale sacramento in ogni occasione, nel corso dell'intero anno preparatorio. Così leggiamo: «Questo percorso, attraverso i frequenti cenni al contenuto e al significato del sacramento della cresima, seppur molto brevi, contribuisce a formare, nelle menti e nei cuori dei fedeli, la consapevolezza dell'enorme significato delle sue grazie. Ciò ha un significato particolare soprattutto per coloro a cui il sacramento è stato impartito molti anni addietro e che non sono consapevoli del suo ruolo nella vita del cristiano»<sup>74</sup>.

La preparazione dei giovani in base al *Manuale* si svolge nel corso dell'intero anno di catechesi, sia nelle lezioni impartite agli alunni della classe VII, che nel corso degli incontri organizzati una volta al mese. L'incontro mensile ha l'obiettivo di preparare all'autoeducazione nella vita spirituale dei candidati. Nel corso di questi incontri, le forme di lavoro principali sono costituite dalla preghiera e dalla meditazione, dalla possibilità di fruire del sacramento della penitenza e della riconciliazione, dall'accesso alla Comunione ecc. Tutti questi fattori hanno l'obiettivo di formare una persona umana matura e responsabile.

I genitori dei giovani cresimandi sono invitati a incontri simili con cadenza bimestrale. Lo scopo di tali incontri consiste nella formazione del genitore, affinché possa svolgere i propri compiti in famiglia e in casa, ossia nei luoghi dove deve nascere una comunità in senso ecclesiastico, creando un ambiente favorevole all'educazione cattolica, come risultato dell'esperienza religiosa dei membri della famiglia.

Nel corso di sei incontri, i genitori possono essere introdotti, in modo semplice, al mistero della vita soprannaturale e alla potenza dell'amore genitoriale per i figli (avente dimensione soprannaturale), poiché proprio in questo periodo i giovani vivono molte difficoltà connesse alla vita sessuale e alla necessità di un amore sincero nel loro nucleo familiare. Il manuale indica che i genitori debbano essere istruiti dal sacerdote in merito

---

74 P. Socha, *XXV lat pracy pasterskiej J.E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty w Diecezji Gorzowskiej* [XXV anni di lavoro pastorale di S.E. Vescovo Ordinario Dott. Wilhelm Pluta nella Diocesi di Gorzów], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, p. 161.

ai problemi dell'età della crescita, alle difficoltà dei giovani, e alle difficoltà incontrate nel rapporto tra genitori e figli. Il vescovo scrive che «occorre far capire ai genitori che soltanto lo Spirito Santo, irradiato nei cuori dei genitori stessi, può garantire il bene di quei giovani difficili per sé stessi e per i loro tutori. E soltanto i genitori – maturi nello Spirito Santo – possono guidare questi giovani e fornire loro aiuto»<sup>75</sup>.

La preparazione proposta dal vescovo Pluta, fortemente basata sui fondamenti della teologia e della pedagogia attuali, costituisce un grande aiuto per i sacerdoti. Se ben utilizzato, il *Manuale* può costituire un grande aiuto per i genitori e per i loro figli nell'ambito della formazione di cristiani responsabili. Il manuale termina con i commenti pedagogici sulla confessione dei bambini e dei giovani. In questa parte dell'opera, il vescovo pone l'accento su tutti gli elementi pedagogici e psicologici della formazione spirituale dei giovani e dei bambini. Nel *Manuale*, il vescovo Pluta, oltre a fornire indicazioni metodologiche, riporta altresì – nella sezione pastorale – varie preghiere, canti e istruzioni finalizzate ad aiutare i sacerdoti.

## Conclusione

L'attività del vescovo Pluta è stata ispirata da varie correnti pastorali e scientifiche. Ciò è testimoniato dall'esperienza della ricchezza della Chiesa universale e della Chiesa in Polonia, confermata dal numero di fonti citate e dalla diversità degli autori a cui si riferiva e da cui attingeva<sup>76</sup>. La formazione che ha ricevuto, dalla casa di famiglia, attraverso la scuola, il seminario, il lavoro in varie parrocchie, l'esperienza scientifica della Chiesa universale e il profondo rapporto con Dio, ha dato origine ad un uomo così impegnato e preoccupato per la vita di Dio e la vita eterna del popolo a lui affidato. Nei suoi testi, lunghi più di 5.000 pagine<sup>77</sup>, così come nella sua opera pastorale alla quale si è affidato nel suo insieme, possiamo individuare una visione coerente e un quadro chiaro dell'uomo integrato dalla grazia di Dio. In questo stile formativo possiamo vedere una grande apertura al nuovo, ma con grande rispetto per tutta la tradizione della Chiesa. Con particolare attenzione alle questioni liturgiche, va notato che, nonostante la possibilità di essere direttamente coinvolto nel movimento liturgico, il vescovo ha scelto piuttosto la via della pietà individuale e dalla meditazione della Parola di Dio.

---

<sup>75</sup> Ivi, p. 162.

<sup>76</sup> Cfr. S. Jaworecki, *Przepowiadanie Słowa Bożego w pasterskim posługiwaniu Ks. Biskupa Wilhelma Pluty w latach 1958–1986 ze szczególniejszym uwzględnieniem listów pasterskich. Studium historyczno-teologiczne* [La predicazione della Parola di Dio nel ministero pastorale del vescovo Wilhelm Pluta negli anni 1958–1986 con particolare riferimento alle lettere pastorali. Studio storico-teologico], Biblioteka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 1998 mps. [ds.], pp. 84–97.

<sup>77</sup> P. Socha, *Biskup Wilhelm Pluta, jako nauczyciel wiary* [Il vescovo Wilhelm Pluta, maestro di fede], «Studia Paradyckie», 1 (1985), p. 65.

Su una così forte base di pietà individuale, tuttavia, egli è coinvolto nell'applicazione delle visioni e risoluzioni del Concilio in materia liturgica, con particolare attenzione alla specificità della realtà polacca. Tutto questo ha portato alla creazione di un intero sistema di catechesi sacramentale presentato in quest'opera. Per molti anni, questo ciclo di catechesi ha formato effettivamente i fedeli della diocesi di Gorzów e ora di Zielona Góra–Gorzów. Purtroppo, nonostante la sua validità, gran parte di questi materiali non viene utilizzata nella pastorale.

## Bibliografia

- Ankieta: Moje doświadczenie duszpasterskie z realizacji całej Instrukcji o Chrzcie św. i Rozporządzenia Duszpasterskiego L 13* [Questionario: La mia esperienza pastorale nel campo della realizzazione dell'Istruzione sul santo Battesimo e del Decreto Pastorale L 13], Archivio Diocesano di Zielona Góra.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II*, Const. Sacrosanctum Concilium, 15 Febr. 1964, Const. de Sacra Liturgia, «Acta Apostolicae Sedis» 56 (1964), pp. 97–138.
- Gorzowskie Wiadomości Kościelne* (GWK), anni: 1958, 1959, 1962, 1967, 1972, 1973, 1974, 1975, 1979, 1979, 1983.
- Helon K., *Małżeństwo i rodzina w nauce i posłudze duszpasterskiej biskupa gorzowskiego dra Wilhelma Pluty* [Il matrimonio e la famiglia nell'insegnamento e nel servizio pastorale del vescovo di Gorzów dott. Wilhelm Pluta], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, pp. 184–206.
- IPN [Istituto Polacco della Memoria Nazionale], BU 0608/241, *Charakterystyka ordynariusza diecezji gorzowskiej biskupa Wilhelma Pluty za okres 1965–1966*, 5 XII 1966 [Caratteristica dell'ordinario della diocesi di Gorzów il vescovo Wilhelm Pluta per gli anni 1965–1966, 5 XII 1966 r.].
- Jaworecki S., *Przepowiadanie Słowa Bożego w pasterskim posługiwaniu Ks. Biskupa Wilhelma Pluty w latach 1958–1986 ze szczególnym uwzględnieniem listów pasterskich. Studium historyczno-teologiczne* [La predicazione della Parola di Dio nel ministero pastorale del vescovo Wilhelm Pluta negli anni 1958–1986 con particolare riferimento alle lettere pastorali. Studio storico-teologico], Biblioteka Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Wrocław 1998 mps.
- Kasprzak W., *Troska Arcypasterza Diecezji Gorzowskiej o sprawowanie sakramentu chrztu św.* [La preoccupazione dell'arcipastore della diocesi di Gorzów per la celebrazione del sacramento del battesimo], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, pp. 129–136.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich* [Rito del battesimo dei bambini adeguati ai costumi delle diocesi polacche], Księgarnia św. Jacka, Katowice 2005.
- Pluta W., *I Chrzest św. Pomoce duszpasterskie duszpasterstwa sakramentalnego w parafii* [Il battesimo. Ausili per la pastorale sacramentale nella parrocchia], Gorzów Wielkopolski 1979, mps. [ds.].
- Pluta W., *O dojrzałość ludzko-chrześcijańską osób w służbie apostolskiej i duszpasterskiej Kościoła św.* [Sulla maturità cristiana delle persone nel servizio apostolico e pastorale della santa Chiesa], Gorzów Wielkopolski 1984.
- Pluta W., *O życiu Bożym w człowieku* [Sulla vita divina nell'uomo], Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1985.
- Pluta W., *Program ramowy – ku zastanowieniu się! XX. Biskupom* [Programma quadro: spunto di riflessione! Ai vescovi], mps. [ds.], probabilmente del 1976.
- Pluta W., *Sakrament bierzmowania* [II Sacramento della Cresima], Warszawa–Gorzów 1980.

- Pluta W., *Vademecum współpracy Ludu Bożego i duszpasterza* [Vademecum per la collaborazione del popolo di Dio con il pastore], Wydawnictwo Diecezji Zielonogórsko-Gorzowskiej, Zielona Góra 2009.
- Pluta W., *W trosce o życie wewnętrzne* [Per la cura della vita interiore], Pallottinum, Poznań 1980.
- Pluta W., *Wykład Ks. Biskupa Ordynariusza wygłoszony na II Sesji Diecezjalnego Komitetu Roku św. dnia 25 lutego 1974 r.* [Intervento del Vescovo Ordinario in occasione della II Sessione del Comitato Diocesano per l'Anno Santo del 25 febbraio 1974], [in:] P. Socha, S. Raba (a cura di), *Aby wszyscy byli jedno. Listy pasterskie*, Wydawnictwo Św. Krzyża, Opole 1985.
- Socha P., *Biskup Wilhelm Pluta, jako nauczyciel wiary* [Il vescovo Wilhelm Pluta, maestro di fede], «Studia Paradyskie», 1 (1985), pp. 29–65.
- Socha P., *XXV lat pracy pasterskiej J.E. Ks. Bpa Ordynariusza Dra Wilhelma Pluty w Diecezji Gorzowskiej* [XXV anni di lavoro pastorale di S.E. Vescovo Ordinario Dott. Wilhelm Pluta nella Diocesi di Gorzów], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1983, pp. 149–183.
- Starczyński S., *Sakrament bierzmowania* [Il sacramento della Cresima], «GWK», Gorzów Wielkopolski 1979, pp. 134–142.

#### CYTOWANIE

- J. Włodarczak, *Le prospettive liturgico-pastorali dei sacramenti del battesimo e della cresima del vescovo Wilhelm Pluta sulla base delle Gorzowskie Wiadomości Kościelne*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 227–253, DOI: 10.18276/sp.2025.35-13.



## Jacek Mleczko CCN

Akademia Katolicka w Warszawie

jacek.mleczko@ik.me

ORCID: 0009-0007-2777-9308

# Perspektywy odnowy teologii kapłaństwa służebnego

## STRESZCZENIE

Początek XXI wieku w Polsce i w Europie naznaczony jest spadkiem liczby powołań kapłańskich, jak również kryzysem zaufania do Kościoła instytucjonalnego w związku z ujawnieniem najróżniejszych nadużyć. Autor niniejszego artykułu nie stawia sobie za cel przedstawienia przyczyn takiej sytuacji. Chodzi raczej o spojrzenie na współczesne podejście do teologii kapłaństwa służebnego, aby zobaczyć, jaki jest jego ewentualny wkład w prewencję nadużyć i duszpasterstwo powołaniowe. Wybrani autorzy: Étienne Vetö, Józef Ratzinger / Benedykt XVI oraz papież Franciszek podejmują temat w zróżnicowany sposób, ale łączą ich odmawianie prezbiterom odrębności i wyższości wobec Ludu Bożego, a także wezwanie wyświęconych sług Chrystusa do szczególnej radykalności i pokory. Podejście to chroni zarazem przed nadużyciami oraz wyraźnie bierze pod uwagę ludzką kruchość kandydatów do kapłaństwa.

## SŁOWA KLUCZOWE

kapłaństwo służebne, kapłaństwo chrzcielne, prewencja nadużyć, duszpasterstwo powołaniowe

## Prospects for a Renewed Theology of the Ministerial Priesthood

## ABSTRACT

The beginning of the 21st century in Poland and Europe has been marked by a decline in the number of priestly vocations, as well as a crisis of confidence in the institutional Church due to revelations of various abuses. This article does not aim to present the reasons for this situation. Rather, it tries to analyze some contemporary approaches to the theology of the ministerial priesthood to see what, if any, contribution it can make to abuse prevention and vocation pastoral care. The selected authors, Étienne Vetö, Joseph Ratzinger / Benedict XVI and Pope Francis, approach the topic in diverse ways, but they are united by their denial of the presbyter's separateness and superiority to the People of God, and by their call for the ordained servants of Christ to be especially radical and humble. This approach both protects against abuse and explicitly takes into account the human frailty of candidates for the priesthood.

## KEYWORDS

ministerial priesthood, baptismal priesthood, abuse prevention, vocation ministry

## Wprowadzenie

Nie myślą się ci, którzy twierdzą, że z geopolitycznego punktu widzenia XXI wiek nie rozpoczął się 1 stycznia, ale 11 września 2001 roku. Z perspektywy czasu można twierdzić, że momentem zwrotnym dla Kościoła katolickiego tamtej epoki był marzec 2002 roku, kiedy w Bostonie w USA po raz pierwszy na wielką skalę obnażono skandale dotyczące nadużyć seksualnych ze strony duchownych. Nieco później polskim odpowiednikiem tych wydarzeń stały się rewelacje na temat nadużyć, o które oskarżono abp. Juliusza Paetza. W następnych latach wielokrotnie mnożyły się świadectwa i raporty o podobnych przestępstwach w różnych krajach. Kontekst ten nie ułatwiał przedstawienia pozytywnej i zrównoważonej wizji kapłaństwa potrzebnej nie tylko w duszpasterstwie powołaniowym, ale też w codziennej misji Kościoła. Na początku tysiąclecia kryzys powołań na Zachodzie był już głęboko zakorzeniony, ale w Polsce dopiero się zaczynał. W moim wyższym seminarium duchownym w 2001 roku było nas około stu dwudziestu kleryków, dziś jest ich tam trzynastu. Ewolucje mentalne w ciągu tych dwudziestu lat zrobiły ogromną różnicę. Zasadne jest zatem pytanie, co teologia kapłaństwa może dziś zaproponować, aby we właściwy sposób odpowiedzieć Bożemu planowi wobec Kościoła. Jak przedstawić i realizować prezbiterat w Kościele, aby przynosił on jak największe owoce i stymulował nowe powołania? Czy istnieją sposoby mówienia o kapłaństwie, które mogą ułatwiać unikanie niebezpieczeństw nadużyć różnego rodzaju? Jak mówić o nim poprawnie? Celem autora artykułu jest syntetyczne przedstawienie wybranych propozycji teologicznych powstałych w ostatnich dwudziestu latach, aby przyczynić się do poprawniejszego mówienia o kapłaństwie służebnym. Odwołam się do refleksji na temat kapłaństwa służebnego przedstawionych przez papieża Benedykta XVI, papieża Franciszka oraz biskupa Étienne'a Vetö. Kompleksowe opisanie i zbadanie przyczyn spadku liczby powołań czy też kwestia prewencji nadużyć seksualnych nie stanowią celu artykułu. Prace takie wymagałyby solidnych, obszernych i niezależnych badań interdyscyplinarnych<sup>1</sup>.

### Istota kapłaństwa służebnego według Étienne'a Vetö

Były profesor Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, bp Vetö, w swoim artykule *The 'Truest Essence' of Ministerial Priesthood*<sup>2</sup> stawia pytanie, czy teologia kapłaństwa może chronić przed nadużyciami wobec nieletnich<sup>3</sup>. Rozpoczyna swe rozważania od wskazania

- 
- 1 Przykładem studiów nad wykorzystaniem nieletnich w Kościele mogą być obszerne prace niezależnej komisji powołanej biskupów francuskich – Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église (CIASE), ciase.fr.
  - 2 E. Vetö, *The 'Truest Essence' of Ministerial Priesthood*, [w:] *Safeguarding, Reflecting on Child Abuse, Theology and Care*, red. K. Demasure, K.A. Fuchs, H. Zollner, Leuven 2018, s. 37–63.
  - 3 Jego przemyślenia o ochronie nieletnich mogą być odniesione do wszystkich osób, dla których kapłan przedstawia autorytet.

pewnych elementów nauczania i praktyki Kościoła, które mogą tworzyć wieloznaczność sprzyjającą nadużyciom. Najogólniej rzecz ujmując, chodzi o sakralizację osoby kapłana, w którym dokonała się zmiana ontologiczna poprzez wyciśnięcie znamienia sakramentalnego w momencie święceń. Ksiądz może do tego stopnia utożsamiać się ze swoimi czynami *in persona Christi*, że trudno mu będzie zaakceptować i zrozumieć własne słabości i błędy. Ta trudność będzie się narzucać również świeckim. W kontekście nadużyć Vetö pyta wprost: jeśli ksiądz jest pośrednikiem łaski, to jak można być zbawionym, opierając się mu?<sup>4</sup> Ogólny postulat sformułowany przez Vetö nie wzywa do zmiany doktryny o kapłaństwie wyrażonej głównie w *Lumen Gentium*, ale raczej do dostosowania naszej nauki, duchowości i praktyki do tej doktryny<sup>5</sup>. Swoją refleksję Vetö prowadzi zasadniczo na podstawie dokumentów Kościoła o kapłaństwie.

Vetö odwołuje się do dokumentów Magisterium, najpierw zatrzymując się nad kapłaństwem powszechnym i relacją kapłaństwa służebnego do kapłaństwa powszechnego. Następnie proponuje trzy modele zrozumienia prezbiteratu obecne w *Lumen Gentium* i w *Pastores dabo vobis*, które jego zdaniem dają zrównoważone zrozumienie kapłaństwa służebnego. W opinii Vetö to nie przypadek, że *Lumen Gentium* 10 wybiera pewien porządek w mówieniu o kapłaństwie: najpierw jest kapłaństwo Chrystusa, następnie kapłaństwo ochrzczonych i potem kapłaństwo służebne. Jest tak, gdyż pierwszym i głównym<sup>6</sup> uczestnictwem w kapłaństwie Chrystusa jest kapłaństwo powszechne<sup>7</sup>. Uczestniczenie w kapłaństwie Chrystusa jest konsekwencją usprawiedliwienia, uświęcenia i synonimem doświadczenia zbawienia. Stanie się podobnym do Chrystusa przez chrzest zawiera w sobie zdolność uświęcania innych<sup>8</sup>. Teolog zauważa, że nie wolno utożsamiać „ochrzczonych” z „laikami”, istniałoby bowiem niebezpieczeństwo redukcji świeckich do pasywnej roli, w odróżnieniu od roli prezbiterów. Ochrczeni są powołani do uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa, a określa się ich mianem świeckich wtedy, kiedy wybierają inną drogę powołania niż kapłaństwo służebne<sup>9</sup>. Według Vetö kapłaństwo powszechne powinno właściwie być bez przydawek, bo „Kościół jest wspólnotą odkupienia (redemptive), sakramentem jedności i nasieniem królestwa, aby Lud Boży mógł ofiarować samego siebie i świat, dać świadectwo Ewangelii i budować Ciało Chrystusa”<sup>10</sup>. Uwagi te są cenne nie tylko ze względu na samą ich treść, ale również ich bardzo pozytywną wizję Kościoła i świeckich. Ochrczony, zakorzeniony w Chrystusie i w Kościele, ma bowiem rolę do odegrania w uświęceniu świata.

4 E. Vetö, *The 'Truest Essence'...*, s. 38.

5 Tamże, s. 39.

6 Tamże, s. 45.

7 Tamże, s. 40.

8 Tamże, s. 42.

9 Tamże, s. 41.

10 Tamże, s. 45.

Tak dynamiczna wizja misji ochrzczonych, która implikuje istotną rolę ich życia modlitewnego, rozeznania charyzmatów i formacji, z pewnością składałaby się na kontekst stymulujący powołania do prezbiteratu.

Pisząc na temat różnicy między kapłaństwem służebnym a kapłaństwem powszechnym ochrzczonych, Vetö zauważa, że w *Lumen Gentium 10* kapłaństwo służebne jest przedstawione w istotnej relacji do kapłaństwa powszechnego, jest pojęciem „głęboko relacyjnym”<sup>11</sup> w stosunku do kapłaństwa powszechnego – jest ono służebne wobec Chrystusa, ale przede wszystkim wobec Ludu Bożego, wobec kapłaństwa powszechnego. Aby pójść dalej w swoim rozumowaniu, Vetö proponuje nieco inne tłumaczenie kluczowych słów z *Lumen Gentium 10: essentia et non gradu tantum different*<sup>12</sup>. Zazwyczaj tłumaczy się je: „różnią się istotą, a nie stopniem tylko”. Tu mogą się zrodzić przynajmniej dwa pytania: Jeśli te dwa sposoby uczestniczenia w kapłaństwie różnią się także stopniem, to jakiej dziedziny dotyczą te stopnie? Czy nie oznacza to nieuchronnie, że kapłaństwo hierarchiczne będzie zawsze wyższe, świętsze niż kapłaństwo powszechne? Dlatego Vetö proponuje nieco inne tłumaczenie: „różnią się istotą, a nie tyle stopniem”. Nie chodziłoby zatem o stopień uczestniczenia w kapłaństwie Chrystusa, ale o istotę, bo istotą prezbiteratu jest służebność wobec kapłaństwa powszechnego. W konsekwencji nie ma miejsca na sakralizację osoby kapłana. Ta oryginalna analiza i tłumaczenie *Lumen Gentium 10* pozwalają na wzajemnie równoważącą się wizję kapłaństwa powszechnego i służebnego. To ostatnie ma służyć pierwszemu, przez co nie ma miejsca na jego sakralizację rozumianą jako nadrzędność. Można jedynie zaznaczyć, że na tym etapie kapłaństwo służebne jest definiowane tylko w stosunku do kapłaństwa powszechnego, bez rozbudowanego bezpośredniego odniesienia do jedynego Kapłaństwa Jezusa Chrystusa.

Po rozważaniach mających za punkt wyjścia kapłaństwo powszechne Kościoła Vetö przechodzi do refleksji nad trzema paradygmatami pozwalającymi uchwycić wewnętrzną strukturę istoty kapłaństwa służebnego. Tradycyjna refleksja nad kapłaństwem skupia się nad jego trzema *munera*. Vetö o tym nie zapomina, ale aby lepiej uporządkować swoją lekturę *Lumen Gentium*, proponuje połączyć w pierwszym modelu urząd nauczania i rządzenia, gdzie wspólnym mianownikiem byłaby *sacra potestas*. W drugim wzorcu nacisk jest położony na zadanie uświęcania *in persona Christi*. Tych dwóch wzorców nie należy sobie przeciwstawiać, jednak – w opinii Vetö – nie wydają się one w pełni zharmonizowane w dokumentach *Vaticanum II* i potrzebowały pewnego uzupełnienia, które znalazły w posynodalnej adhortacji *Pastores dabo vobis*<sup>13</sup>.

11 Tamże.

12 Pełne zdanie brzmi: „Kapłaństwo zaś powszechne wiernych i kapłaństwo urzędowe, czyli hierarchiczne, choć różnią się istotą, a nie stopniem tylko, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jednym kapłaństwie Chrystusowym”.

13 Tamże, s. 46.

Pierwszym wzorcem wyrażenia istoty kapłaństwa służebnego jest jego „posługa hierarchiczna albo hierarchia jako posługa”<sup>14</sup>. Wyświęceni słudzy Kościoła są nazwani pasterzami i przez to wezwani są do karmienia wiernych słowem. Ich *munus docendi* jest skierowany bardziej do wewnątrz Kościoła niż do świata. W przypadku *munus regendi* chodzi o właściwe wykonywanie władzy Chrystusa. Porównując ten sposób mówienia *Lumen Gentium* o prezbiterach i o świeckich, zauważymy, że są to wyrażenia podobne, choć nigdy takie same, np. świeccy są „zwiastunami wiary” (LG 11), a kapłani „wyświęceni są, aby głosić Ewangelię” (LG 28). Według Vetö trudno tu znaleźć różnicę istoty, a raczej można by ewentualnie mówić o różnicy stopnia<sup>15</sup>. Prezbiter ma zatem funkcję przewodzenia i nauczania, nie będąc jednak jedynym aktorem misji Kościoła.

Drugim modelem postrzegania kapłaństwa urzędowego jest jego działanie „*in persona Christi* i w imieniu Kościoła”<sup>16</sup>. *Munus sanctificandi* kapłana przejawia się przede wszystkim w sprawowaniu Eucharystii *in persona Christi capitis* bez zapominania, że wszystkie trzy *munera* są sprawowane *in persona Christi*. Niemniej kwestia charakteru sakramentalnego wyciskanego w momencie święceń (LG 21) często przyciągała szczególną uwagę teologów skłonnych do przypisywania mu znaczeń nieobecnych w nauce Kościoła. Vetö przypomina, że Trydent mówił o znamieniu wyciskanym przy chrzcie, bierzmowaniu i święceniach (sakramentach, których się nie powtarza). *Lumen Gentium* uczy, że jest to dar Ducha Świętego pozwalający uobecnić działanie Chrystusa. Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 1584) przypomina natomiast, że dzięki działaniu samego Chrystusa sakramenty sprawowane przez niegodnego kapłana pozostają ważne. Niemniej Vetö odnotowuje, że nigdzie Magisterium nie mówi o „zmianie ontologicznej”, „nowym stworzeniu”, „nowej osobowości”, „głębszej konsekracji niż we chrzcie”<sup>17</sup>. Naturą rzeczy wyświęcony szafarz nie może sam dokonać żadnych sakramentalnych skutków, bo tego dokonuje Bóg przez łaskę Ducha Świętego. Brane całościowo działania sakramentalne kapłana są w pewnym sensie teandryczne, jednak kapłan nie staje się nadczłowiekiem, co byłoby odmianą sakramentalnego monofizytyzmu. Przeciwnie, kapłan powinien „jasno rozróżniać świętość swojej funkcji od normalnego człowieczeństwa i słabości jego własnej osoby” i „promować osobiste i dojrzałe życie wiary wiernych, a nie stawać się kołem ratunkowym, które wytwarza ich (od niego) zależność”<sup>18</sup>. Jak łatwo się domyślić, dwuznaczności w tej kwestii mogą prowadzić nie tylko do sytuacji sprzyjających nadużyciu autorytetu przez kapłana, ale także dać wrażenie, że tylko ktoś prawie doskonały może aspirować do kapłaństwa urzędowego, lub też wzniecać iluzoryczne oczekiwania wobec skutków święceń.

14 Tamże, s. 47.

15 Tamże, s. 48.

16 Tamże.

17 É. Vetö, za: J. Galot, *Theology of Priesthood*, San Francisco 1984, s. 201–202.

18 É. Vetö, *The 'Truest Essence' ...*, s. 52.

Trzeci paradygmat wyróżniony przez Vetö został najpełniej i najjaśniej wyrażony w *Pastores dabo Vobis* 16–17. Jan Paweł II pisze:

Prezbiter jest całkowicie oddany Kościołowi i służy wspólnemu kapłaństwu całego Ludu Bożego [...] Obecność i rola prezbiterów w Kościele nie zastępują powszechnego kapłaństwa całego Ludu Bożego wynikającego z chrztu, lecz służą pełnemu urzeczywistnieniu go w Kościele i dlatego też łączą ich z wiernymi świeckimi budujące i twórcze więzy. Kapłani działają w służbie ich wiary, nadziei i miłości. Jako bracia i przyjaciele uznają i wspierają ich godność dzieci Bożych oraz pomagają im wypełnić szczególną rolę w misji Kościoła [...] Kapłaństwo urzędowe samo z siebie nie oznacza bowiem wyższego stopnia świętości w stosunku do powszechnego kapłaństwa wiernych; natomiast w sakramencie święceń prezbiterzy otrzymują od Chrystusa w Duchu szczególny dar, aby pomagali Ludowi Bożemu w wiernym i pełnym urzeczywistnianiu powszechnego kapłaństwa.

Jak wynika z przytoczonego cytatu, kapłaństwo urzędowe jest ustanowione nie tylko po to, by służyć Ludowi Bożemu, ale by ten Lud mógł urzeczywistnić kapłaństwo powszechne. Innymi słowy, kapłaństwo urzędowe służy kapłaństwu powszechnemu. Szczególną jego rolę pozostaje to, że „w swojej naturze i sakramentalnej misji kapłan jawi się w strukturze Kościoła jako znak absolutnego priorytetu i łaski darmo danej Kościołowi przez zmartwychwstałego Chrystusa. Dzięki kapłaństwu służebnemu Kościół uświadamia sobie w wierze, że nie powstał sam z siebie, lecz jest dziełem łaski Chrystusa w Duchu Świętym” (PDV 16). Nie zmienia to oczywiście faktu, że prezbiterzy sami także potrzebują takiego zewnętrznego znaku łaski, jak choćby w sakramencie pojednania czy namaszczenia chorych. Ponadto nie oznacza to, że księża muszą zawsze być na pierwszej linii zaangażowania duszpasterskiego. Wierni świeccy mogą też być na pierwszej linii, oczywiście ze wsparciem prezbiterów, według ich własnego powołania<sup>19</sup>. I jako że wszyscy są powołani do realizowania kapłaństwa Chrystusa, nie ma powodu do szczególnej sakralizacji kapłanów.

Poprzez opisanie tych trzech możliwych paradygmatów w rozumieniu kapłaństwa sakramentalnego Vetö dąży do tego, żeby znaleźć jego istotę. Według niego najgłębszą istotą kapłaństwa hierarchicznego jest służba kapłaństwu powszechnemu, przede wszystkim poprzez przypominanie wszystkim ochrzczonym, że zbawienie pochodzi nie z samej wspólnoty Kościoła, ale od Chrystusa reprezentowanego przez kapłana *in persona Christi* (drugi paradygmat). Oba te paradygmaty harmonizują pierwszy, który przypomina pasterską władzę Chrystusa sprawowaną przez hierarchię. Biskupi i kapłani sprawują pewną władzę, ale nie muszą tego robić zawsze<sup>20</sup>. Istotą ich zadania jest wspieranie

<sup>19</sup> Tamże, s. 58.

<sup>20</sup> Matthieu Rougé, biskup Nanterre i uczestnik ostatniego synodu, wskazuje na debatę między kardynałem Ghirlanda a kardynałem Ouellet dotyczącą szczególnych zadań ochrzczonych w Kościele. To prawda, że podejmuje się je nie tylko po przyjęciu święceń prezbiteratu, lecz także wskutek otrzymanej misji kanonicznej, ale rzeczywistym fundamentem jest chrzest i bierzmowanie. M. Rougé, *Première session du „Synode sur la synodalité”: une relecture théologique*, „Nouvelle revue théologique” 146–1 (2024), s. 112–113.

kapłaństwa powszechnego wiernych, którzy również są powołani do sprawowania władzy królewskiej Chrystusa. W kontekście prewencji nadużyć władzy jest oczywiste, że takie rozumienie kapłaństwa ogranicza aspekty sakralizujące kapłanów poza tym, co należy ściśle do ich misji. Nie rozwiązuje to wszystkich problemów, jednak bez wątpienia daje dużą jasność: wyświęcony szafarz jest sługą kapłaństwa powszechnego wiernych i ma ich prowadzić do duchowej dojrzałości zgodnie z ich powołaniem.

### Kapłaństwo służebne w ostatnich pismach Benedykta XVI

Temat kapłaństwa podjął Józef Ratzinger / Benedykt XVI także po ustąpieniu z urzędu papieskiego w pośmiertnym zbiorze *What is Christianity? The last writings*<sup>21</sup>. Pierwsza wersja tego tekstu ukazała się w książce *Z głębi naszych serc*<sup>22</sup> kard. Roberta Sarah skupionej na kwestii celibatu. Jednak Benedykt XVI zmodyfikował nieco swój tekst, który nawet w swojej pierwszej wersji miał tematykę szerszą niż kwestia celibatu.

Punktem wyjścia refleksji Benedykt XVI jest współczesny kryzys kapłaństwa. Dalekie jego korzenie sytuuje on w reformacji. Według niego hermeneutyka biblijna Marcina Lutra polegała na postawieniu w opozycji Starego i Nowego Testamentu: Stary Testament oraz jego ofiary i kapłaństwo Luter przeciwstawiał ofierze Jezusa Chrystusa i łasce Ewangelii. W opinii Benedykta XVI to prawie marckońskie<sup>23</sup> podejście sprawiło, że dla Lutra kapłaństwo urzędowe Kościoła katolickiego było powrotem do Starego Testamentu. Konsekwencje tego wzmożyły się w XX wieku nie z powodu Soboru Watykańskiego II, który zrodził inspirujące teksty o kapłaństwie, tylko wskutek dominacji egzegezy historyczno-krytycznej, która ze względu na swoje ograniczenia nie jest zdolna dostrzec transformacji kultu Starego Testamentu, który nabrał swego definitywnego kształtu już po zamknięciu kanonu Pisma Świętego. Sam Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał wagę metody historyczno-krytycznej. Jej siła leży w woli szukania takiego znaczenia Pisma, jakie miało ono w zamyśle i w kontekście natchnionego autora. Niemniej immanentnym ograniczeniem tego podejścia jest to, że egzegeza ta może zamknąć znaczenie tekstu w przeszłości i nie ułatwia syntetycznego podejścia do Pisma<sup>24</sup>. Dlatego Benedykt XVI postuluje potrzebę uzupełniającej, nowej egzegezy chrystologiczno-pneumatologicznej, która jaśniej nakreśli kontury kapłaństwa Kościoła obecne w Nowym Testamencie. Tylko taka egzegeza jest w stanie dostrzec, że Stary Testament prowadzi do Nowego i do Jezusa Chrystusa.

---

21 Benedykt XVI, *What is Christianity? The last writings*, San Francisco 2023.

22 R. Sarah, *Z głębi naszych serc*, Warszawa, 2020.

23 Benedykt XVI, *What is Christianity...*, s. 126.

24 J. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Jésus de Nazareth. 1 Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris, s. 10–15.

Benedykt XVI szkicuje kilka przykładów rozwoju między Starym a Nowym Testamentem. Jest faktem, że stara Świątynia Jerozolimska nigdy nie została odbudowana. W Nowym Testamencie Chrystus oczyścił Świątynię Jerozolimską i zarazem zapowiedział odbudowanie Świątyni swojego Ciała. W Starym Testamencie mieliśmy ofiary ze zwierząt – w Nowym Testamencie jest ofiara Jezusa Chrystusa. W Starym Testamencie kapłaństwo jest dziedziczne, a w Nowym Testamencie jest związane z powołaniem. W Starym Testamencie dostrzegalne jest napięcie między kultem a prorocką krytyką zaniedbań moralnych – w Nowym Testamencie Jezus oddaje swoje życie za braci, wzmacniając ostatnią wieczerzę gestem obmycia nóg, a zatem łącząc kult i miłość. Taka interpretacja tych transformacji jest zarazem chrystologiczna i pneumatologiczna<sup>25</sup>. To właśnie zarysowując nową egzegezę i historię historii nabierania formy kapłaństwa w Kościele, Benedykt XVI dochodzi do pierwszych przesłanek o naturze kapłaństwa. Następnie komentuje trzy wybrane teksty (Ps 16, 5–6; Pwt 10, 8; J 17, 17), które były ważne dla jego osobistej drogi powołania. Wybór ten nie idzie za żadną rygorystyczną intencją metodologiczną.

Dwa pierwsze wybrane teksty inspirowały Benedykta XVI do wyrażenia podobnej myśli o dziedzictwie, którym dla wyświęconego prezbitera jest już w tym życiu sam Bóg.

Pan częścią dziedzictwa i kielicha mego: To właśnie Ty mój los zabezpieczasz. Sznur mierniczy wyznaczył mi dział wspaniały i bardzo mi jest miłe to moje dziedzictwo. (Psalm 16,5–6)

W tym czasie wybrał Pan pokolenie Lewiego do noszenia Arki Przymierza Pańskiego, by stali przy Panu, służyli Mu i błogosławili w Jego imieniu, [co dzieje się] aż do tego dnia. (Pwt 10,8; podobnie Pwt 18,5–8)

Benedykt XVI wskazuje, że potomkowie Lewiego byli jedynym pokoleniem bez dziedzictwa ziemi. Choć to inne pokolenia miały dbać o potrzeby materialne kapłanów, ostatecznie sam Bóg był dziedzictwem lewitów. „Stać przy Panu” i „Jemu służyć” przejęte przez II Modlitwę eucharystyczną obrazowo wyraża czujność, zależność, życie dla Boga, życie wzięte przez Boga dla innych, stąd potrzeba wyrzeczenia się życia skupionego na samym sobie<sup>26</sup>. Jest to poniekąd jeden z przykładów relacji między Starym a Nowym Przymierzem, która nie jest kontynuacją i powrotem do Prawa, ale pokazuje nowość w Jezusie Chrystusie: oto kapłani nie należą już do jednego tylko pokolenia, ale pochodzą z całej ludzkości; nie chodzi o ofiary w jednej świątyni, ale o zjednoczenie w uniwersalnej miłości Jezusa Chrystusa; kult i krytyka jego powierzchowności tworzą jedno<sup>27</sup>. „Stać w obecności Pana” to dla Benedykta XVI być dla Niego, reprezentować innych, trzymać świat otwarty dla Boga, stać prosto i czuć wobec zła, mieć Eucharystię

<sup>25</sup> Benedykt XVI, *What is Christianity...*, s. 134.

<sup>26</sup> Tamże, s. 144.

<sup>27</sup> Tamże, s. 147.

w centrum swojego życia, służyć braciom, oddać się całkowicie Bogu, modlić się, karmić się słowem Bożym, głosić wolę Boga, dać się prowadzić<sup>28</sup>.

Trzeci komentowany tekst pochodzi z J 17,17: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą”. Słowa Ewangelii św. Jana sugerują, że miał on pewną bliskość z teologią Świątyni, podobnie jak List do Hebrajczyków: Jezus jest przedstawiony jako Arcykapłan. Te słowa Jezusa przypominają modlitwę konsekrowania, gdzie zwraca się On do Ojca, o oczyszczenie, podobnie jak to miało miejsce w modlitwach Starego Testamentu. Zdaniem Benedykta XVI chodzi tu zatem o coś bardzo dynamicznego: „być ciągle oczyszczonym i przenikniętym przez Chrystusa, aby to On był tym, który mówi i działa w nas, a my zawsze mniej. Stało się to dla mnie jasne, że proces stawania się jednym z Nim i przezwycięzania tego, co jest tylko nasze, trwa całe życie i łączy się z bolesnym uwolnieniami i odnowami”<sup>29</sup>.

Wydaje się, że Ratzingerowi chodzi najpierw o obronę kapłaństwa sakramentalnego zagrożonego od czasów reformacji, a któremu współcześnie ograniczono podstawy biblijne wskutek dominacji metody historyczno-krytycznej. Postulowana nowa i uzupełniająca egzegeza chrystologiczno-pneumatologiczna pozwoliłaby na bardziej syntetyczne i zakorzenione w całej historii zbawienia ujęcie teologii kapłaństwa służebnego. Owocem rozważań Benedykta XVI jest wizja kapłaństwa wpisanego w misję Chrystusa i naznaczonego wielką dyspozycyjnością i ascezą własnego ego. Zadania kapłana są wielorakie i ważne, a można by je podsumować zdaniem: „Stać przed Tobą i Tobie służyć” – z całą głębią i różnorodnością znaczeń opisanych przez Benedykta XVI. Ponadto bycie kapłanem ma charakter dynamiczny i zakłada wiele oczyszczeń i wyrzeczeń. Tu też można by powiedzieć, że jedyną dopuszczalną sakralizacją prezbitera jest ta dokonywana przez Ojca za pośrednictwem Chrystusa, ale jest ona procesem trwającym całe życie i zakłada ludzką słabość. Zastanawiać może nieobecność w rozważaniach Benedykta XVI tematu kapłaństwa powszechnego, przy czym godny wspomnienia jest fakt, że dobrze zna on tę tematykę i widzi poniekąd nawet w kapłaństwie powszechnym pewną kontynuację Pierwszego Przymierza<sup>30</sup>.

## Papież Franciszek

Papież Franciszek często dzielił się refleksjami na temat kapłaństwa, choć nie wydaje się to być najważniejszym zagadnieniem jego pontyfikatu. W celu przedstawienia jego myśli analizie podane zostaną pod tym kątem adhortacja apostołska *Evangelii gaudium*

28 Tamże, s. 148–152.

29 Tamże, s. 153–154

30 Wj 19, 6: „Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym. Takie to słowa powiedz Izraelitom”. Zob. też: J. Ratzinger, *The nature of the Priesthood*, 1990, <https://www.ratzinger.us/The-Nature-of-the-Priesthood/> (07.12.2023).

oraz homilie, które wygłosił on podczas mszy krzyżma świętego, z okazji święceń prezbiteratu czy niektórych innych okolicznościowych spotkań z klerem.

Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* jest często nazywana manifestem programowym Franciszka, w którym z wielką siłą kładzie nacisk na misję Kościoła będącą jego racją bytu. Wszystko ma być zorganizowane tak, aby jak najlepiej wypełnić tę misję. Papież pisze:

Wyjdźmy, wyjdźmy, by ofiarować wszystkim życie Jezusa Chrystusa. Powtarzam tu całemu Kościołowi to, co wielokrotnie powiedziałem kapłanom i świeckim w Buenos Aires: wolę raczej Kościół poturbowany, poraniony i brudny, bo wyszedł na ulice, niż Kościół chory z powodu zamknięcia się i wygodziny przywiązania do własnego bezpieczeństwa (49).

W tym kontekście pojawia się kilka myśli o kapłaństwie służebnym. Przede wszystkim Franciszek nie chce, aby utożsamiono władzę sakramentalną z władzą, która wynika z funkcji prezbitera, przypuszczalnie dowodząc jego godności czy świętości. Oświadcza: „Upodobnienie kapłana do Chrystusa Głowy – czyli jako główne źródło łaski – nie zakłada wyniesienia stawiającego go na szczycie całej reszty. W Kościele funkcje nie stanowią o wyższości jednych nad drugimi”<sup>31</sup>. Są to bardzo jasne słowa dotyczące zrozumienia hierarchii w Kościele, która nie jest piramidą. Działanie w imieniu Chrystusa Głowy nie jest powodem, aby uważać kapłana za kogoś lepszego od innych. Ponadto, cytując *Mulieris dignitatem* Jana Pawła II, Franciszek dodaje, że „nawet gdy funkcję kapłaństwa służebnego uważa się za «hierarchiczną», trzeba pamiętać, że jest całkowicie podporządkowane świętości członków mistycznego Ciała Chrystusa”<sup>32</sup>. W dokumencie tym papież Franciszek dzieli się jeszcze kilkoma innymi uwagami o kapłaństwie i powołaniu. Pisze, że nie chce, aby „konfesjonał był miejscem tortur”<sup>33</sup> lub aby wypełniano seminaria osobami o poszukujących „władzy, ludzkiej chwały i dobrobytu materialnego”<sup>34</sup>. Warte odnotowania jest to nazwanie po imieniu niewłaściwych motywacji, które połączone ze złym zrozumieniem władzy kapłańskiej, mogłyby się stać terenem ułatwiającym wszelkie nadużycia.

Odnosnie do relacji wobec wiernych świeckich, a zatem kapłaństwa powszechnego, niezmiernie ciekawa jest propozycja papieża, aby kapłani i diakoni spotykali się od czasu do czasu, by porozmawiać o przygotowaniu homilii, „by znaleźć odpowiednie narzędzia, by uczynić kazania bardziej atrakcyjnymi”<sup>35</sup>. Można w tym widzieć pewną formę współpracy w wykonywaniu urzędu nauczania *in persona Christi* w liturgii. Choć cytat ten sugeruje, że chodzi raczej o formę niż o treść homilii, to jednak często trudno oddzielić

31 *Evangelii gaudium*, 104, cytując *Christifidelis laici* Jana Pawła II, za: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

32 Tamże.

33 Tamże, 44.

34 Tamże, 107.

35 Tamże, 159.

jedno od drugiego. Ponadto Franciszek przypomina za *Pastores dabo vobis*, że „kapłan – tak jak Kościół – powinien pogłębiać świadomość, że sam musi być nieustannie ewangelizowany”<sup>36</sup>. Stwierdzenie to jest ważne przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, kapłan jest sam w drodze, i to w drodze do zbawienia. Nie wszystko w nim się dokonało, nie wszystko jest uświęcone i to kapłan sam powinien mieć tego świadomości. Po drugie, ktoś musi kapłana zewangelizować. Może to być inny kapłan lub biskup, ale nic nie stoi na przeszkodzie, a raczej byłoby to jak najbardziej naturalne, gdyby to byli wierni świeccy. Mielibyśmy tu już drugi przykład (po przygotowywaniu homilii), kiedy to świeccy pełniliby posługę duchową wobec prezbiterów. Zatem nie tylko kapłaństwo urzędowe jest w posłudze kapłaństwa powszechnego, ale kapłaństwo powszechne świeckich jest w posłudze potrzeb nie tylko materialnych księdza, ale też jego kapłaństwa urzędowego i powszechnego.

Również w swoich homiliach i przemówieniach Franciszek regularnie przypomina klasyczną doktrynę Kościoła o wybraniu niektórych do szczególnego uczestnictwa w misji Chrystusa, a z drugiej strony stawia się w roli mistrza życia duchowego, który daje rady dotyczące życia i misji kapłanów. Częstym zatem tematem są tryptyki łask, o które warto prosić, lub pokus, których trzeba unikać. Jednak najważniejszym motywem przewodnim jest bliskość kapłana z Ludem Bożym.

Refleksje Franciszka można ująć w trzech punktach: bliskość z Ludem Bożym, życie duchowe kapłana oraz towarzyszenie duchowe. Papież nie poświęca towarzyszeniu duchowemu wiele miejsca w swoich homiliach, jednak dla problematyki tego opracowania jest to dość ciekawe, ponieważ daje nieco lepszy wgląd w sposób, w jaki kapłan ma być blisko Ludu Bożego.

Motyw Ludu Bożego powraca wielokrotnie w myśli Franciszka. Pasterz ma znać zapach owiec, być czasem przed nimi, pośrodku nich czy za nimi. Kapłan przynależy do Ludu, co więcej, ma mu być posłuszny, kiedy wyraża on jakąś potrzebę czy życzenie<sup>37</sup>. Jego dyspozycyjność ma się okazywać nawet wtedy, kiedy obiektywnie pora na konsultacje jest zła. Środek ciężkości jego serca ma być poza nim samym. W kontekście synodalnym kapłan jest powołany do pełnienia misji Kościoła wraz z innymi, ze wszystkimi<sup>38</sup>.

36 Tamże, 164.

37 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 17 kwietnia 2014, vatican.va, tłum. własne.

38 Franciszek, *Przemówienie do księży, osób konsekrowanych i seminarzystów*, 2 sierpnia 2023, vatican.va. Papież podkreśla: „Ująłbym to tak: nigdy biskup bez swojego prezbiterium i Ludu Bożego; nigdy kapłan bez współbraci; i wszyscy razem – kapłani, zakonnice i zakonnicy oraz wierni świeccy – jako Kościół, nigdy bez innych, nigdy bez świata. [...] Niech przyjdą wszyscy [...], ale niech najpierw usłyszą zaproszenie Jezusa, następnie przyjdzie skruca, a potem bliskość Jezusa. Proszę, nie czyńcie z Kościoła komory celnej: tu wchodzi sprawiedliwi, ci, którzy są w porządku, którzy dobrze zawarli związek małżeński, a tam wszyscy inni. Nie. Kościół nie jest taki. Sprawiedliwi i grzesznicy, dobrzy i źli, wszyscy, wszyscy”.

Papież pisze: „Namaszczenie kapłana poznaje się po namaszczeniu Ludu”<sup>39</sup>. Pojawia się nawet wezwanie: „Jesteś daleko od Boga, przybliź się do Ludu. [...] Jesteś daleko od Ludu, przybliź się do Boga”<sup>40</sup>. To Lud dopełnia namaszczenia kapłana<sup>41</sup>. W tych słowach dochodzi do głosu wewnętrzna zależność między kapłaństwem służebnym a kapłaństwem powszechnym, choć tradycyjne role wydają się odwrócone: to Lud dopełnia namaszczenia kapłana i jest miarą tego namaszczenia. Z kontekstu wynika jasno, że nie chodzi tu o sam moment święceń, tylko o różne sytuacje duszpasterskie, w którym kapłan powinien być obecny i dyspozycyjny po to, aby dać obecność i łaskę Chrystusa. Jednak to on sam jest wtedy uświęcony, „namaszczoney”.

Nie należy temu językowi przypisywać intencji ściśle dogmatycznych, jednak jest dość jasne, że Franciszek chce w ten sposób wyrazić podporządkowanie kapłaństwa służebnego kapłaństwu powszechnemu. Obraz namaszczenia do tego odwołuje. Ponadto dynamiczna wizja namaszczenia kapłana czy też Ludu wskazuje na kapłaństwo lub chrześcijaństwo mniej lub bardziej wierne swojemu powołaniu, otwarte na wzrost w łasce. Takie ujęcie siłą rzeczy wyklucza statyczną sakralizację osoby księdza.

Innym wymiarem nauczania papieża jest życie duchowe kapłana. Choć ofiary Ludu są udoskonalane przez ich zjednoczenie z ofiarą Chrystusa dzięki posłudze kapłana<sup>42</sup>, to jednak kapłan pozostaje osobą biedną, zranioną i ślepą jak Bartymeusz<sup>43</sup>. Ksiądz sam potrzebuje pocieszenia i miłości, zanim będzie mógł pocieszać innych<sup>44</sup>. W historii powołania konieczne jest czasem ponowne przyjęcie Ducha Świętego, „nie ze względu na entuzjazm naszych marzeń, ale w kruchości naszej rzeczywistości”<sup>45</sup>. Nie tylko kapłańskie zmęczenie, ale również jego odpoczynek mają należeć do Boga. To papiejskie nauczanie świadczy o jego znajomości trudów kapłańskiego życia. Kapłan nie jest nadczłowiekiem i sam potrzebuje łaski.

W *Homilii na Mszę Krzyżma świętego* z 2023 roku<sup>46</sup> papież Franciszek przedstawia zarys figury kapłana jako towarzysza duchowego. Wzorem tu jest sam Chrystus w swojej rozmowie z Samarytanką. Otóż kapłan ma prowadzić delikatny dialog, który sprawi, że grzech drugiego wyjdzie na jaw, nie rzucając cienia na jego życie modlitewne ani nie stawiając przeszkód jego powołaniu. Znamienne jest samo to, że Franciszek wybiera termin „towarzysza duchowego” zamiast „kierownika” czy „ojca duchowego”.

39 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 29 marca 2018, vatican.va.

40 Tamże.

41 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 18 kwietnia 2019, vatican.va, tłum. własne.

42 Franciszek, *Homilia na Mszę święcenia presbiteratu*, 7 maja 2016; *Homilia na święcenia presbiteratu*, 22 kwietnia 2018, vatican.va.

43 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 6 kwietnia 2023, vatican.va, tłum. własne.

44 Franciszek, *Homilia na IV Niedzielę wielkanocną*, 21 kwietnia, 2013, vatican.va.

45 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 6 kwietnia 2023, vatican.va, tłum. własne.

46 Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 29 marca 2018, vatican.va.

Autorytet towarzysza zależy bezpośrednio od tego, na ile duchowe będą jego propozycje, a także od stopnia delikatności jego funkcji mądrzej. Kapłan ma zatem iść obok wiernych, ma również mieć podejście indywidualne i pomóc w patrzeniu „naprzód, nie do tyłu”. Uwagi te są cenne ze względu na ich komplementarny charakter wobec wizji kapłana zanurzonego w Ludzie Bożym.

Według papieża Franciszka nie może być mowy o radości i tożsamości kapłana w oderwaniu od jego przynależności do Ludu Bożego. Nie powinien on nigdy rozumieć siebie w opozycji do wiernych świeckich. Ponadto sam potrzebuje przyjęcia Dobrej Nowiny oraz uświęcenia przez kontakt z Ludem Bożym, choć pozostaje kwestią otwartą, na czym miałyby to polegać.

Myśl Franciszka wpisuje się w ujęcie kapłaństwa jako służebnego wobec kapłaństwa powszechnego. Sam kapłan pozostaje człowiekiem słabym i w tym sensie możemy o nim myśleć jako tym, który wzrasta w wierze i w posłudze. Nowością Franciszka jest podkreślanie tych potrzeb oraz wskazywanie na konieczną współpracę w wypełnianiu czynności kapłańskich wraz ze świeckimi.

## Podsumowanie

Refleksje trzech wybranych teologów z okresu ostatnich dwudziestu lat ukazują duże różnice w ich podejściu do tematu. Podczas gdy Vetö stawia pytanie o istotę kapłaństwa w kontekście nadużyć, Benedykt XVI sięga aż do czasów reformacji i debat o właściwej egzegezie w XXI wieku, natomiast Franciszek skupia się nad kapłaństwem w perspektywie misyjnego powołania Kościoła. Co do metody, różnice też są znaczne: Vetö analitycznie spekuluje nad niektórymi ostatnimi dokumentami Magisterium, Benedykt XVI próbuje zaaplikować postulowaną egzegezę chrystologiczno-pneumatologiczną, pracując nad zróżnicowanym materiałem zawartym w Piśmie świętym i Tradycji, Franciszek z kolei sytuuje się na poziomie teologii pastoralnej i duchowej. Żaden z nich nie pretenduje do stworzenia kompletnego traktatu o kapłaństwie. Co można zatem zachować z powyższych teologicznych propozycji i jak je zharmonizować? Co oznaczają one dla duszpasterstwa powołań lub prewencji nadużyć?

Najważniejszym punktem wspólnym tych autorów jest konsekwentne odmawianie kapłanowi nadludzkiej świętości, ontologicznej inności, tożsamości odrębnej i niezależnej od Ludu Bożego. Kapłan nie jest kimś nadzwyczajnym i nawet jeśli ma władzę działania *in persona Christi capitis*, pozostaje tylko szafarzem, a nie właścicielem łaski Chrystusa.

Drugim punktem wspólnym jest podkreślenie konieczności pewnej ascezy i radykalności ewangelicznej u prezbitera. Szczególnie w przypadku Benedykta i Franciszka można odnieść wrażenie, że wzywają oni kapłanów do życia według rad ewangelicznych: Pan, Kościół i misja potrzebują ich ubóstwa oraz posłuszeństwa rozumianego jako

dyspozycyjność. Ta kruchość kapłana (obecna także u Vetö) kontrastuje z wyobrazeniami o idealnym człowieczeństwie, którego czasem oczekuje się od kandydatów do kapłaństwa czy od samych księży, niekiedy błędnie przypisując im nadzwyczajne prawa.

Istotny jest następny aspekt, który odnosi się do istoty kapłaństwa różnie ujętego u omawianych autorów. Dla Vetö i dla Franciszka najistotniejszą funkcją kapłaństwa urzędowego jest jego służebność wobec kapłaństwa powszechnego. Prezbiter jest niejako podporządkowany kapłaństwu powszechnemu, które ciągle pozostaje również jego własnym. I nawet jeśli prezbiter ma funkcje władzy, to nie powinien ich sprawować sam ani nigdy nie zapominać o celu, jakim jest uświęcenie Ludu Bożego i uzdolnienie go do uświęcania świata.

Perspektywa Benedykta jest inna, ale komplementarna. W jego refleksji chodziło przede wszystkim o to, aby na nowo zakorzenić zrozumienie kapłaństwa hierarchicznego w kapłaństwie Chrystusa. To Chrystus jest obecny, kiedy prezbiter sprawuje publicznie swoją misję w Jego imię. Chrystus jest nie tylko Prorokiem, Panem, Mesjaszem, Synem człowieczym, ale także tym, który wypełnia Stary Testament i który w Ewangelii według św. Jana i w Liście do Hebrajczyków przedstawiony jest jako Kapłan Nowego Przymierza dający dostęp do Ojca. Prezbiter wpisany jest w historię zbawienia, w której Bóg powołuje i tworzy sobie lud, a z tego ludu powołuje niektórych do całkowitego Mu należenia celem uświęcenia innych. Wizja ta jest o tyle ważna, że wpisuje kapłaństwo hierarchiczne w szerszą wizję niż tylko sama wewnętrzna samoorganizacja Ludu Bożego. W ten sposób teologia kapłaństwa staje się zarazem chrystologiczna i eklezjologiczna.

Wracając do związku między kapłaństwem hierarchicznym a służebnym, można spróbować sformułować kilka propozycji odnowy teologii kapłaństwa. Dla Benedykta XVI będzie to zakorzenienie w kapłaństwie Nowego Przymierza w Jezusie Chrystusie, zapowiedzianym już w Starym Testamencie, a które świadczy o ciągłości i spójności historii zbawienia. W tym sensie można ufać, że Bóg da swojemu Kościołowi nowych robotników pomimo troski płynącej z powodu ich niedostatecznej liczby. Benedykt XVI wskazuje poniekąd, że nie jest to zjawisko nowe.

W aktualnym kontekście Vetö i Franciszek zdają się sugerować możliwość odnowy teologii kapłaństwa przez zaznaczenie jego bliskości z Ludem Bożego. Jako że nie jest to bezpośrednia problematyka podejmowana przez obu autorów, nie wypowiadają się oni wprost na ten temat. Na pewno można jednak wywnioskować, że odnowa teologii kapłaństwa nie dokona się bez odpowiedniej waloryzacji teologii kapłaństwa powszechnego. To z ludu, który słucha słowa Bożego, modli się, uświęca świat i jest duchowo pocieszany przez bliskość księdza, będą mogły narodzić się nowe powołania. Wierni świeccy mają być wspierani przez kapłanów, aby wiernie i pełnie żyć swoim powołaniem. Zarazem papież Franciszek wskazuje na potrzeby kapłanów, gdzie świeccy mogą ich

wesprzeć nie tylko w sposób materialny, ale też ludzki, duchowy i teologiczny, świadcząc o ich wierze i ewangelizując, a czasem formując. Na pewno kryją się za tym możliwości nowych form komunii i kościelnej współpracy.

Co do duszpasterstwa powołaniowego, aktualnie musi ono odważnie i z pokorą uwzględnić doświadczenie ludzkiej natury, na którą składa się kruchość powołanego i konieczność przyjęcia łaski. I podobnie jak łaska nowego stworzenia w Chrystusie przez chrzest zabiera winę grzechu pierworodnego, ale nie usuwa skłonności do grzechu, tak samo święcenia kapłańskie tego nie czynią. Kruchość oraz konieczność łaski są nie tylko wspólną kondycją wszystkich ochrzczonych, ale powinny nam przypominać, że zasadne jest ustalenie w pełnej przejrzystości zasad prewencji sytuacji potencjalnych nadużyć.

Innym wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest to, że nie trzeba być doskonałym, aby postawić sobie pytanie o kapłaństwo. Oprócz czasem niezbędnych ludzkich środków do wzrostu, jak na przykład terapie, w sferze duchowej warto uwzględnić radykalniejsze życie zgodnie z radami ewangelicznymi. Jest to element powracający u wymienionych autorów. Benedykt XVI i Franciszek, każdy na swój sposób, kładą nacisk na ubóstwo i dyspozycyjność; Franciszek, wskazując nawet na potrzebę pewnej formy posłuszeństwa wobec Ludu Bożego. Vetö zauważa, że ksiądz może i powinien dzielić się władzą. Nie chodzi tu jednak o władzę jako dominowanie innych, tylko o jak najwierniejsze spełnienie misji uświęcenia przez Chrystusa. Za papieżem Franciszkiem i w kontekście Synodu o synodalności oraz szerokiej refleksji na temat współodpowiedzialności za misję Kościoła można powiedzieć, że braterska i partnerska współpraca prezbiterów z ochrzczonymi narzuca się jako standard, gdzie owoce powołania jednych zaświadczą o namaszczeniu drugich.

## Bibliografia

- Benedict XVI, *What is Christianity? The last writings*, San Francisco 2023.
- Franciszek, *Homilia na IV Niedzielę wielkanocną*, 21 kwietnia, 2013, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 17 kwietnia 2014, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 29 marca 2018, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 18 kwietnia 2019, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę Krzyżma świętego*, 6 kwietnia 2023, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę święceń prezbiteratu*, 7 maja 2016, vatican.va.
- Franciszek, *Homilia na Mszę święceń prezbiteratu*, 22 kwietnia 2018, vatican.va.
- Franciszek, *Przemówienie do księży, osób konsekrowanych i seminarzystów*, 2 sierpnia 2023, vatican.va.
- Ratzinger J. / Benedykt XVI, *Jésus de Nazareth. 1 Du baptême dans le Jourdain à la Transfiguration*, Paris.

- Ratzinger J., *The nature of the Priesthood*, 1990, <https://www.ratzinger.us/The-Nature-of-the-Priesthood/> (07.12.2023).
- Rougé M., *Première session du „Synode sur la synodalité”: une relecture théologique*, „Nouvelle revue théologique” 146–1 (2024), s. 107–124.
- Sarah R., *Z głębi naszych serc*, Warszawa 2020.
- Vetö E., The ‘Truest Essence’ of Ministerial Priesthood, [w:] *Safeguarding, Reflecting on Child Abuse, Theology and Care*, red. K. Demasure, K.A. Fuchs, H. Zollner, Leuven, 2018, s. 37–63.

#### CYTOWANIE

- J. Mleczko, *Perspektywy odnowy teologii kapłaństwa służebnego*, *Studia Paradyskie* 35 (2025), s. 255–270, DOI: 10.18276/sp.2025.35-14.



