

**Warszawskie ■
Studia ■
Teologiczne ■**

Warszawskie ■ Studia ■ Teologiczne ■

AKADEMIA
KATOLICKA
W WARSZAWIE
Warszawa 2025

Rada Naukowa

prof. Laurent Basanese (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska)
prof. Juan Manuel Burgos (Professor at the University San Pablo CEU, Madryt, Hiszpania)
o. prof. Aldino Cazzago OCD (l'Istituto Superiore di Scienze Religiose dell'Università Cattolica, Brescia, Włochy)
prof. Philippe Chenaux (Uniwersytet Laterański, Rzym, Włochy)
ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)
prof. Giuseppe Goisis (Uniwersytet Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)
ks. prof. dr hab. Krzysztof Gózdź (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)
prof. dr hab. Mária Kardis (Prešovská univerzita v Prešove, Słowacja)
o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury – „Seraficum” w Rzymie, Włochy)
ks. prof. Robert Lapko (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja)
ks. prof. dr hab. Marek Starowieyski (Akademia Katolicka w Warszawie, Polska)
ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik (Uniwersytet Śląski w Katowicach, Polska)
ks. dr hab. Ryszard Seledak (Wyższe Seminarium Duchowne Archidiecezji Częstochowskiej, Polska)
ks. dr hab. Waldemar Turek (Papieski Uniwersytet Salezjański, Rzym, Włochy)
prof. César Izquierdo Urbina, Facultad de Teología (Universidad de Navarra, Pamplona, Hiszpania)

Redakcja

ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (redaktor naczelny)
ks. dr Mateusz Wyrzykowski, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (zastępca redaktora naczelnego)
ks. prof. dr. Josef Dolista, Uniwersytet Karola w Pradze, Republika Czeska
prof. dr Mihály Laurinyecz, Katolicki Uniwersytet Pétera Pázmánya w Budapeszcie, Węgry
ks. dr Łukasz Duda, Akademia Katolicka w Warszawie, Polska (sekretarz redakcji)

Redakcja językowa

Katarzyna Wróbel (język polski)
mgr Monika Nowosielska (język angielski)
mgr Katarzyna Marczuk (język niemiecki)

Korekta

Katarzyna Wróbel.

Projekt okładki, typografia

Justyna Grabowska

© Copyright by the Authors

ISSN 0209-3782

Nakład 200 egz.

Adres wydawcy

Akademia Katolicka w Warszawie
ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
www.akademiakatolicka.pl

Redakcja

ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa
e-mail: wst@akademiakatolicka.pl

Skład, druk i oprawa:

Wydawnictwo i Drukarnia Sióstr Loretanek, ul. Żeligowskiego 16/20, 04-476 Warszawa

Wersję pierwotną „Warszawskich Studiów Teologicznych” stanowi wersja drukowana



STUDIA TEOLOGICZNE



Słowa kluczowe: księga życia, Bóg, wiedza, przeznaczenie, Chrystus, Tomasz z Akwinu

Keywords: Book of Life; God; knowledge; predestination; Christ; Thomas Aquinas

Bartosz Adamski¹

UNIwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska

ORCID: 0000-0003-4062-593X

KSIEGA ŻYCIA – BEZDUSZNY SPIS CZY ŻYWA ZAPOWIEDŹ ZBAWIENIA? REFLEKSJE NA GRUNCIE *DE VERITATE* 7 ORAZ TOMIZMU BIBLIJNEGO

„I ujrzałem umarłych – wielkich i małych – stojących przed tronem, a otwarto księgi. I inną księgę otwarto, która jest księgą życia. I osądzono zmarłych z tego, co w księgach zapisano, według ich czynów” (Ap 20, 12)² – w taki sposób autor Apokalipsy przedstawia obraz księgi życia³. Jak się wydaje, motyw ten odgrywa tam bardzo ważną rolę w opisie wizji końca świata. Na podstawie zapisów pochodzących z księgi życia Bóg będzie osądzał ludzi w dniu ostatecznym. Szczęśliwcy w niej zapisani będą zbawieni, natomiast reszta ludzkości zostanie potępiona. Księga

1 Ks. dr Bartosz Adamski – doktor teologii, wykładowca teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń), prefekt okresu propedeutycznego Wyższego Seminarium Duchownego w Toruniu. W swoich badaniach zajmuje się tematyką wolności Boga w myśli św. Tomasza z Akwinu; e-mail: xbartosz.adamski@gmail.com; badamski@umk.pl.

2 Cytaty z Pisma Świętego użyte w niniejszym tekście pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wyd. V).

3 Robi on to jeszcze w rozdziałach 3, 5; 13, 8; 17, 8; 21, 27.

życia według Apokalipsy jest też zapisem moralnego postępowania człowieka, na podstawie którego odbędzie się sąd (Paul, 1973, s. 347-348)⁴.

Metafora księgi, gdzie zapisywane są imiona sprawiedliwych, pojawiła się po raz pierwszy na Bliskim Wschodzie. Judaizm zaczerpnął ją z kultur babilońskich i jej główną funkcją jest ukazanie nieodwołalności wyroków boskich (Paul, 1973, s. 346; Olszewski, 1998, s. 824). Katolicki kanon Pisma Świętego wspomina o niej po raz pierwszy w Księdze Wyjścia. Motyw księgi żywota wykorzystuje też literatura patrystyczna, gdzie wpisanie kogoś do księgi jest metaforą zbawienia. Na przykład św. Augustyn w *O państwie Bożym* księgę życia przedstawia jako zapis życia wszystkich ludzi skonfrontowany z nakazami Bożymi zawartymi w dwóch innych księgach życia – w Nowym i Starym Testamencie. Pojęcie księgi rozumie on przenośnie jako odnoszącą się do szczególnego rodzaju władzy Boga, dzięki której w dniu sądu będzie porównywał ludzkie sumienia z wszystkimi czynami. Biskup Hippony wiąże też księgę z tematem predestynacji, ponieważ uważa, że księga życia to zapis przedwiedzy Boskiej na temat przeznaczonych do życia wiecznego (*De civitate Dei*, XX, 14-15)⁵.

Temat księgi życia pozostaje nadal aktualny z uwagi na tajemnicę, którą ona jest owiana, i pytania, jakie budzi. Ludzie, mimo wielu udzielonych odpowiedzi w historii swoich dziejów, cały czas pytają o szczęście, o sens życia, o porządek świata. Te pytania doskonale odzwierciedla literatura, muzyka oraz sztuka. Dla przykładu możemy tu wymienić dzieło o tytule *Księga życia* Martina Gray’a lub piosenkę *Księga życia* wykonywaną przez warszawskiego wokalistę reggae Piotra „KaCeZet” Kozieradzkiego i DreadSquad, czy chociażby amerykańsko-meksykański animowany film fantasy z 2014 roku w reżyserii Jorge R. Gutierrez’a noszący również ten sam tytuł.

W niniejszym artykule pragniemy przyjrzeć się refleksji św. Tomasza z Akwinu nad księgą życia. Sprawdzimy, czym według Akwinaty ona jest, co zawiera i jakie twierdzenia na jej temat on stawia. Zastanowimy się również nad tym, czy rozważania św. Tomasza niosą ze sobą odpowiedzi na przywołane wyżej pytania dotyczące egzystencji człowieka. Obok myśli zawartych w *Quaestiones disputatae de veritate*, postaramy się także przedstawić idee przedstawione w Tomaszowych komentarzach do Pisma Świętego.

4 W Piśmie Świętym wspominają o niej także teksty: Wj 32,32-24, Ps 69,28, Iz 4,3, Dn 7,10 i 12,1 oraz w Łk 10,20 i w Flp 4,3.

5 Według: Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 465-468.

1. CZYM JEST KSIĘGA ŻYCIA I JAKI JEST ZAKRES WIEDZY KSIĘGI?

Św. Tomasz z Akwinu temat księgi życia najobszerniej wyjaśnia w *Quaestiones disputatae de veritate*⁶. Tam w pierwszym artykule kwestii siódmej zatytułowanym „O księdze życia” (*De libro vitae*) pyta, czy księga życia jest czymś stworzonym (*quid creatum*) (*De veritate*, q. 7, a. 1). Najpierw przytacza argumenty dowodzące odpowiedzi twierdzącej na postawione pytanie. Posługuje się tu m.in. cytataми z Pisma Świętego, np. z Księgi Apokalipsy (zob. Ap 20, 12) lub Ewangelii św. Jana (zob. J 5, 27) (*De veritate*, q. 7, a 1, arg. 1)⁷, z których *Glossa Ordinaria* wnioskuje, że Chrystus ukazujący się na sądzie w ludzkiej postaci jest księgą życia, a zatem czymś stworzonym. Św. Tomasz dokonuje też analizy przedmiotu, jakim jest księga (*De veritate*, q. 7, a 1, arg. 5). Przyjmuje ona pismo, więc ma materialną możliwość (*ex potentia materiali*), której nie może być w Bogu jako pełnym akcie. Pismo wymaga niejednolitości (*difformitatus*) (*De veritate*, q. 7, a 1, arg. 9), aby można je było odczytać, a naturę Boga stanowi prostota, czyli niezłożoność i brak różnorodności, więc księga nie może być przypisana Bożej naturze i nie może być niestworzona. Po serii szesnastu tym podobnych argumentów św. Tomasz przedstawia dwa odmienne (*sed contra*), które ukierunkowują czytelnika ku ostatecznej odpowiedzi Akwinaty. Nawiązują one do myśli św. Augustyna zawartej w jego dziele zatytułowanym *O państwie Bożym* (*De civitate Dei*, XX, 9, 4). Księdze życia nadaje on charakter mocy Bożej przypominającej człowiekowi jego wszystkie czyny. Nazywa też ją przedwiedzą Boga. Obie te rzeczy (moc i przedwiedza Boga) są czymś niestworzonym (*quid increatum*), zatem księga życia w tym ujęciu także (*De veritate*, q. 7, a. 1, s.c. 1 i 2).

Następnie św. Tomasz przechodzi do ścisłej odpowiedzi na postawione w artykule 1 pytanie. Stwierdza, że księga życia to metaforyczne określenie życia *in divinis*, co można zrobić na dwa sposoby: przedstawić życie jako samo w sobie (*ipsa vita secundum se*) oraz jako takie, w którym ktoś uczestniczy (*ab aliquibus participabilis*). Życie samo w sobie przedstawia się na sposób nauki, co ukazuje wiedzę na temat przyszedłego życia człowieka. W tym znaczeniu Stary i Nowy Testament może być nazwany księgą życia. Ponadto Chrystusa też można określić mianem księgi, ponieważ: „W Nim, jak we wzorze, możemy zobaczyć, jak należy żyć, aby zdobyć życie wieczne” (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.)⁸. Akwinata zwraca tu uwagę na rozróżnienie dróg zdobywania wiedzy. Można ją osiąść za pomocą zmy-

6 Systematycznie przedstawia go także w *S.Th.*, I, q. 24.

7 Co do Ewangelii według św. Jana w temacie księgi życia warto zwrócić na następujące fragmenty komentarza: *Super Io.*, c. 13, l. 3 oraz c. 21, l. 2.

8 “Et sic liber vitae dicitur ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam aeternam”.

słu słuchu, szczególnego zmysłu nauczania, któremu odpowiadają Stary i Nowy testament, oraz zmysłu wzroku, którym obserwuje się wzór (*exemplar*) do naśladowania, czyli Chrystusa (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.).

Jeżeli chodzi o przedstawienie życia jako takiego, w którym ktoś uczestniczy, to w tym sensie księga życia przedstawia tych, co osiągną życie w rzeczywistości nieba. Św. Tomasz zajmuje się głównie tym znaczeniem księgi. W swoim opisie wykorzystuje analogię zaczerpniętą z ówczesnej organizacji społeczeństwa feudalnego. Akwinata zauważa, że do pewnej społeczności może ktoś zostać przyłączony na rozkaz rządzącego nią. Wtedy wpisuje się go na listę członków owej wspólnoty i na podstawie tego zapisu stwierdza się przynależność danego człowieka. Ludzie zbawieni są zapisani w księdze życia zgodnie z pewnym podobieństwem do przedstawionych tu spraw ziemskich⁹. Przykładową wspólnotą jest w tym przypadku Kościół triumfujący – państwo Boże, jej członkami są ludzie wybrani przez Boga do życia w wiecznej szczęśliwości, a księga życia stanowi spis członków. Św. Tomasz znajduje potwierdzenie swoich słów w Piśmie Świętym. Przytacza m.in. List do Hebrajczyków: „Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12, 22-23). Władca wspólnoty ziemskiej decyduje o przynależności do wspólnoty na podstawie zapisu. W przypadku Kościoła triumfującego tym zapisem jest księga życia, a władcą Bóg, który kieruje ludzi do życia we wspólnocie Nieba. Stwórcą zaś nie może kierować nic stworzonego. Z tego św. Tomasz wysnuł wniosek, że księga życia nie może być niczym stworzonym (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.).

Wspomniany fragment Listu do Hebrajczyków Doktor Anielski omawia obszerniej w swoim komentarzu do niego. Biblijne wyrażenie „zapisani w niebie” (*qui conscripti sunt in caelis*) rozumie on jako odwołanie do owej księgi zapisu, która jest wiedzą (*notitia*), jaką Bóg posiada. Dotyczy ona tych, którzy mają zostać zbawieni. Dodatkowo wyraża on pewność, że osoby w niej zapisane dostąpią zaszczytu życia z Bogiem na mocy ostatecznej sprawiedliwości. Z tego powodu ten spis nazywa się księgą żywota, czemu wtóruje Ewangelia według św. Łukasza: „ciescie się, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10, 20) (*Super Heb.*, c. 12, l. 4, n. 708)¹⁰. Warto też dodać, że fragment Łukaszowy Akwinata komentuje w *Catena aurea*. Zwraca tam uwagę na fakt, że to Bóg jest podmiotem, który zapisuje imiona świętych w księdze życia, a robi to przez swą pamięć i łaskę (*memoria Dei et gratia*) (*Catena in Lc.*, c. 10, l. 5).

9 Robi to jeszcze w podobny sposób w komentarzu *Super Philip.*, c. 4, l. 1, n. 150.

10 Łk 10, 20 (vg): „gaudete et exultate, quia nomina vestra scripta sunt in caelis”.

Takie przedstawienie rozważanego tematu jest zgodne z wizją prezentowaną w *De veritate*. Jednak tam św. Tomasz postawił sobie dodatkowe pytanie. Szuka sposobu, aby opisać wyczerpująco całość tej rzeczywistości. Dlatego wyróżnił dwa aspekty mówienia o nim dotyczące tematu omawianej księgi (*De veritate*, q. 7, a. 5, co.). Życie może być osiąganе przez udzielanie go lub jest ono następstwem zapisu w księdze, który prowadzi do uzyskania go. Św. Tomasz zauważył, że to rozróżnienie nie dotyczy życia niestworzonego – Boga, ponieważ nie jest ono przez Niego uzyskane ani Mu udzielone, tylko przynależy do Niego z natury (*per naturam*). Wiedza, którą jest księga życia, nie poprzedza życia Boga, lecz odwrotnie: życie Boga poprzedza wiedzę (*secundum modum intelligendi*) (*De veritate* q. 7, a. 5, co.). Dlatego Akwinata (*De veritate* q. 7, a. 5, co.) doszedł do wniosku, że: „Księga życia nie może być orzekana w odniesieniu do życia niestworzonego”¹¹, co stanowi zakres wiedzy księgi.

W artykule 6 *De veritate* 7 św. Tomasz stawia kolejne pytania dotyczące zakresu wiedzy księgi. Mianowicie zastanawia się on, czy jej treść odnosi się do naturalnego życia stworzeń (*vita naturae in creaturis*). Przez naturalne życie stworzeń (lub w stworzeniach) należy rozumieć ludzkie życie na ziemi (nie w chwale i *sine gratia*). Jak napisano, księga jest wiedzą, którą kieruje Bóg do udzielania życia w chwale Jego stworzeniu (*De veritate*, q. 7, a. 7, co.). Wyodrębnia ona osoby, które są przeznaczone do życia wiecznego od tych, które tego przywileju nie dostały (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.). Życie w chwale nadane jest przez Boga w wyniku Jego szczególnego wyboru. Natomiast Stwórca udziela życia naturalnego wszystkim jednakowo, jak to ujmuje Doktor Anielski (*De veritate*, q. 7, a. 6, co.): „w tej mierze, w jakiej są zdolni je przyjąć”¹², czyli udzielane jest wszystkim tym, którzy mogą je przyjąć. Z tej przyczyny księga życia, nie będąc księgą naturalnego życia (*liber vitae naturae*), nie odnosi się do powszechnie danego życia naturalnego, a do życia udzielonego jednym tak, a drugim nie.

Kiedy w *De veritate* 7 mowa jest o życiu naturalnym, św. Tomasz porusza również interesujący wątek używania słów dotyczących rzeczywistości ziemskiej w nazywaniu pojęć rzeczywistości pozazmysłowej. W szóstej trudności (*De veritate*, q. 7, a. 6, arg. 6) zauważa się, że nazwę „życie”, określającą własność bytów z doczesności, zastosowano do określenia życia w chwale, które jest nam mniej znane niż to naturalne i na dodatek poznawane na jego podstawie. Przy tej okazji Akwinata zwraca uwagę, że mówiąc o rzeczywistości transcendentnej i niepoznawalnej drogą zmysłową, jaką jest na przykład Bóg, zawsze używamy nazw pochodzących

11 „Liber vitae non potest dici respectu vitae increatae”.

12 „Secundum quod unusquisque est capax”.

od otaczających nas rzeczy, przez co te nazwy są adekwatne do rzeczywistości opisywanych tylko pod względem jakiejś interesującej nas cechy, a nigdy całkowicie (*De veritate*, q. 7, a. 6, ad 6). Dlatego w rozważaniach dotyczących takich tematów, jak na przykład księga życia, trzeba pamiętać, że możemy zastosować do nich tylko orzekanie analogiczne, co uchroni nas przed błędnymi wnioskami.

2. ŻYCIE W ŁASCE UKIERUNKOWUJE NA ŻYCIE W CHWALE

W tej części tekstu zastanowimy się nad zagadnieniem, jaki św. Tomasz proponuje w artykule siódmym, tzn. co lub jak księga życia mówi o życiu w łasce (*vita gratiae*) (*De veritate*, q. 7, a. 7).

Łaska w analizowanym tekście jest określona jako dyspozycja, która przygotowuje podmiot do przyjęcia doskonałości, jaką stanowi chwala. W tym sensie życie w łasce jest przyczyną życia w chwale (*vita gloriae*) – przedmiotu treści księgi życia. Łaska, po której następuje chwala, jest przez św. Tomasza nazwana ostateczną (*gratia finalis*) (*De veritate*, q. 7, a. 7, ad 2). W ujęciu *De veritate* 7 księga życia nie mówi o życiu w łasce, jednak św. Tomasz zauważa, że ono poprzedza życie w chwale. Zapisani są w niej ci, co posiadają przeznaczenie do chwały (*De veritate*, q. 7, a. 7, ad 2-4). Bowiem celem człowieka jest posiadanie życia jako własności bytu, czyli w sytuacji, kiedy nie dotyka go żadna śmierć. Tego życia łaska nie zapewnia w przeciwieństwie do życia w chwale. Zatem życie w chwale jako doskonalsze od życia w łasce jest celem człowieka i ono jest przedmiotem księgi życia (*De veritate*, q. 7, a. 7, co.).

Zapis osoby do księgi umożliwia tylko moc Boża i nie zależy on bezpośrednio od człowieka (*S.Th.*, I, q. 24, a. 1, ad 1). Może on zasłużyć sobie na zbawienie, ale nie robi on tego swoją własną siłą i obok daru Boga, tylko wewnątrz daru łaski i jej mocą (Salij, 2006). W języku św. Tomasza zasługa jest nazywana owocem łaski (*S.Th.*, II-II, q. 4, a. 5, ad 4; *Super Gal.*, c. 5, l. 6, n. 328). To łaska dana ludziom ukierunkowuje ich na życie w chwale w rzeczywistości niebiańskiej. Jest to cel każdego człowieka wyrażający się w pragnieniu bycia szczęśliwym. Zatem łaska ukierunkowuje na chwałę, ponieważ według św. Tomasza życie w łasce odtwarza już na ziemi wieczne życie Boga (Mróz, 2001, s. 301), co umożliwia zbawienie. W ten sposób prezentuje się treść księgi życia jako wiedzy Boga o żyjących w łasce i chwale.

Ciekawym uzupełnieniem powyższego rozważania może być Tomaszowy komentarz do Ewangelii według św. Jana. Kiedy opisuje on wydarzenie obmycia nóg uczniów przez Chrystusa, przywołuje obraz księgi życia posługując się cytatem z Apokalipsy (zob. Ap 3, 5), aby ukazać, że dla pozostania na liście zbawionych jest konieczne przyjęcie obmycia duszy krwią Chrystusa i oczyszczenie się przez

osobiste nawrócenie. Ponadto warto zauważyć, że Pismo mówi, że: „z księgi życia imienia jego nie wymażę” (Ap 3, 5)¹³, a nie że po uzyskaniu świętości dopiero się je tam wpisze. To znaczy, że imię danej osoby uprzednio już się tam znajduje, czyli uprzednio widnieje w katalogu zbawionych, bowiem jest on wiedzą Boga o żyjących. Człowiek ma tylko nie stracić tego daru, który już został mu udzielony przez zasługi odkupieńczej męki i śmierci Chrystusa (*Super Io.*, c. 13, l. 3)¹⁴.

3. CHRYSTUS W KSIĘDZE ŻYCIA

Temat kwestii 7 *De veritate* co prawda nie jest chrystologiczny, ale nie może on uciec od osoby Jezusa Chrystusa, który jak sam o sobie powiedział, jest życiem (por. J 11, 25 lub J 14, 6) i jest związany z zagadnieniem księgi życia. To On przez swoją mękę krzyżową i zmartwychwstanie pokonał śmierć i Jemu ludzkość zawdzięcza zbawienie (zob. Rz 6, 6-8). Księga życia, skoro stanowi listę zbawionych, musi mieć związek z Chrystusem. Przeglądając się rozważaniom św. Tomasza, postaramy się ukazać to jeszcze wyraźniej.

Akwinata (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.) pisze, że: „w Nim [w Chrystusie], jak we wzorze, możemy zobaczyć, jak należy żyć, aby zdobyć życie wieczne”¹⁵, zatem może pojawiać się skojarzenie, że Chrystus jest tu nazwany wzorem życia. Chrześcijanin, jeśli chce żyć w wiecznym szczęściu, ma wpatrywać się w osobę Pana Jezusa – kontemplować Jego oblicze i naśladować Jego czyny (Jan Paweł II, 2001, nr 28). Jeżeli naśladowanie danego wzoru ma pomóc w osiągnięciu życia w chwale, to czy dla nas wierzących nie będzie najlepszym uczynieniem woli Chrystusa naszą wolą oraz duszy Chrystusa naszą duszą, i dalej Jego działań naszymi, aby żył w nas, a nasze życie było życiem wiary dla Boga. Tak żyjąc można powiedzieć za św. Pawłem: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)? Pan Jezus może więc być nazwany księgą życia, ale tylko wtedy, gdy przez ten termin rozumiemy wiedzę na temat przyszłego życia człowieka, gdy jest to księga o życiu samym w sobie (*ipsa vita secundum se*) (*De veritate*, q. 7, a. 1, co.).

Św. Tomasz słusznie zauważa, że skoro księga życia jest niestworzoną wiedzą Boga o ludziach przeznaczonych do zbawienia, to wiedza duszy Chrystusa nie może nią być nazwana (*De veritate*, q. 7, a. 1, ad 7). Jednak, gdy zaczniemy się przyglądać boskiej naturze drugiej osoby Trójcy Przenajświętszej, wtedy Doktor Ani-

13 Ap 3, 5 (vg): „non delebo nomen eius de libro vitae”.

14 W podobny sposób zapis w księdze życia jako uzależniony od osobistego nawrócenia opisuje *Super Io.*, c. 21, l. 2.

15 „Ipse Christus, quia in eo, sicut in exemplari, possumus aspicere qualiter sit vivendum, ut perveniamus ad vitam aeternam”.

ski wyjaśnia, że Syn Boży pochodzi od Ojca na sposób Słowa, które wskazuje na rozumienie i aspekt poznawczy. Księga życia jest wiedzą, więc należy do porządku poznania, zatem może być uważana za właściwą (*appropriatur*) Synowi (*De veritate*, q. 7, a. 3, co.) jako Słowu zrodzonemu przez Ojca. Dotykamy tu tematu apropiacji, dlatego nasz autor wyjaśnia, że przypisanie księgi życia jako właściwej Synowi nie przeczy równości Osób w Trójcy, ponieważ One wszystko mają wspólne, a ich atrybuty są bardziej podobne (*habet maiorem similitudinem*) do tego, co jest właściwe jednej Osobie a nie innej. Na ten sposób dobro przyporządkowuje się Duchowi Świętemu, bo On pochodzi od Ojca i Syna jako miłość, a dobro to przedmiot miłości. Pierwszej Osobie Bożej jest natomiast właściwa moc, bo ona stanowi pewien początek, a Ojcu jest przyporządkowane bycie początkiem boskości (*De veritate*, q. 7, a. 3, ad 3). Zatem w pełni uzasadnione są słowa Akwinaty (*In Ps.*, 39, n. 4), który podkreśla: „W tej księdze są zapisani wszyscy, co mają być zbawieni, ale w odpowiedniej kolejności, gdyż w nagłówku tej księgi jest zapisany Zbawiciel i wszystko jest przez Niego napisane”¹⁶.

Przywoławszy Psalm 40 (39), warto zauważyć, że z punktu widzenia chrystologii ciekawa może być piąta trudność artykułu 5 i jej wyjaśnienie. Tam *bachalaureus opponens* odwołuje się właśnie do Księgi Psalmów (40 (39), 8b), gdzie znajdują się następujące słowa: „W zwoju księgi o mnie napisano”¹⁷, których wypowiedzenie przypisuje się Synowi Bożemu. Wspomnianą księgą w tej interpretacji jest księga życia, a istnienie powyższego zdania ma świadczyć o tym, że księga zawiera informacje o życiu niestworzonym – o życiu Syna (*De veritate*, q. 7, a. 5, arg. 5). Odpowiedź św. Tomasza (*De veritate*, q. 7, a. 5, ad 5) na ten argument jest krótka i niezwykle celna. Brzmi ona następująco: „Słowa Psalmu odnoszą się do Syna w Jego ludzkiej naturze”¹⁸. Podobnie opisuje to zagadnienie w Komentarzu do Listu do Hebrajczyków (c. 10, l. 1, n. 490)¹⁹. Autor zwraca tu uwagę na to, że nie można mylić przedwiecznego niestworzonego życia drugiej osoby Bożej z Jej życiem w ludzkiej postaci, w jakiej nam się objawił w wyniku wcielenia. Na to rozróżnienie zwraca szczególną uwagę także dogmatyka katolicka. Są dwa wymiary mówienia o Synu Bożym: w aspekcie boskiej natury i w aspekcie wcielenia w Jezusie Chrystusie (KKK 464-469).

16 „In hoc libro sunt scripti omnes salvandi, sed per ordinem: quia in capite hujus libri scriptus est salvator, et omnes sunt scripti per eum”.

17 Ps 39, 9 (vg): „in capite libri scriptum est de me”.

18 „Illud Psalmi intelligitur de filio secundum humanam naturam”.

19 Tu znajduje się bardzo trafna definicja księgi życia: „liber vitae, qui nihil aliud est quam notitia, quam Deus habet de praedestinatione sanctorum, qui salvantur per Christum. Ergo in isto libro scriptum est de me, quia sancti per me praedestinati sunt”.

W tym kontekście warto zajrzeć do komentarza św. Tomasza do Psalmów. Bowiem analizując słowa „w zwoju księgi o mnie napisano” (Ps 40(39), 8) Akwinata pracuje na tekście Wulgaty, gdzie czytamy: *in capite libri scriptum est de me*. Łacińskie *in capite libri* można przetłumaczyć jako „w głowie księgi”, co powoduje wiele skojarzeń i interpretacji. Św. Tomasz widzi tu przede wszystkim rolę Boga Ojca, który posyłając swojego Syna jest głową księgi oraz głową Chrystusa (por. 1 Kor 11, 3), czyli tym, który porusza innymi częściami ciała i jest ośrodkiem władz umysłowych. Jednocześnie Chrystus posiada tę samą boską naturę, dlatego potwierdza się tu, że „w Nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy są ukryte” (Kol 2, 3)²⁰. Z tego też powodu Zbawiciel, ten który wypełnił wolę Ojca i którego rozum doskonale był zwrócony ku Niemu, tylko On może wpisywać imiona do księgi przeznaczonych (*liber praedestinationis*), która jest księgą życia (*liber vitae*) (In Ps., 39, n. 4). Ponadto św. Tomasz podkreśla, że księga ta nie mówi o Chrystusie, jak o innych ludziach, ale On jest w jej głowie, On jest w jej nagłówku (*in capite libri*). Komentarz ten Akwinata uzupełnia przywołaniem Psalmu 68, gdzie także jest użyty motyw księgi życia lub żyjących (Roszak, 2020, s. 202).

4. KSIĘGA ŻYCIA A PRZEZNACZENIE

„Czy księga życia jest tym samym, co przeznaczenie (*praedestinatio*)?” – pyta św. Tomasz (*De veritate*, q. 7, pr. 1)²¹. Z początku czytelnikowi może się wydawać, że jest tym samym, co starają się udowodnić argumenty oponenta naszego autora. Intuicja ta pojawia się także w odpowiedzi omawianej kwestii. Bowiem w myśli św. Augustyna księga życia to przeznaczenie (*praedestinatio*) tych, co mają otrzymać życie w chwale (*De civitate Dei*, XX, 15; *De veritate*, q. 7, a. 4, arg. 1). Ponadto księga ta to tylko metafora używana w mówieniu o Bogu (*liber vitae dicitur metaphorice in divinis*), dlatego aby móc coś powiedzieć o Nim ściśle, to to co określa Go na sposób analogii, powinno być zredukowane do właściwego pojęcia. Idąc tym tokiem rozumowania, zarzut stwierdza, że księgi życia nie można sprowadzić do czego innego jak przeznaczenie (*De veritate*, q. 7, a. 4, arg. 3).

Św. Tomasz w swoich rozważaniach patrzy jednak dalej niż autor powyższych argumentów. Tłumaczy on, że księga życia wydaje się być pewnego rodzaju zapisem przeznaczenia w umyśle Boga, co budzi skojarzenie z boską przedwiedzą. Jak wiadomo, Bóg przeznacza ludzi do życia w chwale i ten Boży wybór pozostaje w sferze Jego wiedzy (*in mente divina*). Księga życia jest natomiast źródłem pozna-

20 Kol 2, 3 (vg): „in ipso sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi”.

21 „Quarto utrum liber vitae idem sit quod praedestinatio”.

nia przeznaczenia. Z niej można dowiedzieć się, kto został przeznaczony, zatem powstaje ona w wyniku przeznaczania ludzi do życia w chwale. Należy zauważyć, że św. Tomasz wyraźnie podkreśla, iż zbawienie nie jest bezpośrednim skutkiem zapisu w księdze, ale jest skutkiem predestynacji do życia w niebie dokonanego przez Boga (*De veritate*, q. 7, a. 4, co.).

Temat przeznaczenia jest niezwykle istotny dla współczesnego głoszenia orędzia zbawienia w Jezusie Chrystusie, ponieważ dziś coraz większą popularność zdobywają wszelkiego rodzaju horoskopy, wróżby i inne zjawiska związane z paranaukową astrologią, która próbuje przekonać człowieka, że dzieje jego życia są gdzieś zapisane, to znaczy zdeterminowane przez bliżej nieznane siły symbolizowane przez gwiazdy. Z tego powodu dla niektórych ludzi, w tym też chrześcijan, słowo przeznaczenie ma konotację negatywną, ponieważ kojarzy się z ograniczeniem wolności i bezsensownością wszelkiego działania, bo „i tak już wszystko zapisano gdzieś na kartach księgi naszego życia”. Jednak w rzeczywistości tak nie jest. Rozważanie o przeznaczeniu do zbawienia, bo w takim kontekście mówimy o księdze życia, jest konsekwencją prawdy, że całe Boże stworzenie otacza Jego miłość, która wszystkie byty chce przyprowadzić do siebie (Salij, 2006).

To przeznaczenie jest całkowicie darmo dane nam przez Stwórcę. Dar ten nie zniewala nas, a wręcz przeciwnie – czyni prawdziwie wolnymi. Dzieje się tak, ponieważ łaska będąca owocem przeznaczenia umacnia wolę człowieka do lepszego wyboru dobra, do tego stopnia, że ten wybór może przekraczać zdolności natury ludzkiej. W ten sposób przeznaczenie staje się źródłem naszych zasług, a nie odwrotnie (Przanowski, 2018, s. 97).

Widzimy zatem, że św. Tomasz, nazywając księgę życia księgą przeznaczenia, nie rozumie jej zapisów w sposób deterministyczny, ale jako skutek Bożej wiedzy i miłości. Można być przeznaczonym do życia, ale to życie utracić, co jednak nie wymazuje zapisu z wiedzy (księgi) Boga. W tym wszystkim Stwórca pragnie przyprowadzić wszystkich do siebie, aby mieli udział w Nim samym, który jest najwyższym dobrem (*S.Th.*, I, q. 20, a. 4, co.). W relacji miłości z Bogiem stajemy się bardziej ludzcy i otrzymujemy więcej wolności niż mieliśmy do tej pory, mimo że wcześniej wydawało nam się, iż jesteśmy zupełnie wolni. Dzieje się tak dlatego, że w wyniku grzechu (szczególnie pierworodnego) utraciliśmy w dużej mierze naszą pierwotną wolność, która w istocie nie jest, jak się powszechnie uważa, możliwością wyboru, a możliwością wybierania dobra. Przeznaczenie ku życiu z Bogiem nie uniemożliwia czynienia zła, ale jednocześnie trzeba pamiętać, że to zło zawsze sprzeciwia się naturalnej inklinacji ludzkiej woli. Ona w sposób stały pragnie dobra. Grzech jest więc objawem i skutkiem słabości wolności (Mróz, 2001, s. 301). Św. Tomasz jasno zaznacza, że w sytuacji, gdy wola wybiera obiektywne zło, subiektywnie

chce dobra, ponieważ posiada trwałe ukierunkowanie ku niemu, które w zamiarze Stwórcy ma prowadzić do celu ostatecznego – dobra absolutnego i szczęścia wiecznego. Wybór zła wynika z błędu poznawczego (*De veritate*, q. 22, a. 6, co.)²². Jego przyczyną jest prawda o skończoności i niedoskonałości ludzkich władz duchowych skutkujących ułomnością wolności (Kochanowicz, 2007, s. 261).

Należy także dodać, że św. Tomasz komentując czwarty rozdział Listu do Filipian, gdzie św. Paweł wspomina o przeznaczonych zapisanych w księdze życia, sugeruje, iż w sytuacji, gdy ktoś przekroczy sprawiedliwość w życiu doczesnym (*praesens iustitia*), może zostać wymazany (*delere*) z księgi, mimo wcześniejszego przeznaczenia do życia w chwale (*Super Philip.*, c. 4, l. 1, n. 150). Jednak należy stwierdzić, że jest to niemożliwe, ponieważ księga będąc niezmienną wiedzą Boga zawiera zapis i niezmiennym przeznaczeniu do życia w chwale.

Podsumowując, przeznaczenie to dar miłości Bożej, czyli przyczyna łaski, która działa w człowieku od wewnątrz uczłowieczając go i obdarowując wolnością ku dobru, by móc wybrać Boga i dar wiecznego szczęścia życia z Nim. Poruszając tu temat przeznaczenia, zauważmy, że jest tam przesiąknięty nie smutkiem i zrezygnowaniem, a spokojem, radością i całkowitą ufnością w Bożą opatrzność. Dla potwierdzenia tych słów przytoczmy krótki fragment z Ewangelii św. Łukasza: „Cieszcie się z tego, że wasze imiona zapisane są w niebie” (Łk 10, 20b). Taka postawa człowieka wierzącego wydaje się zupełnie naturalna. Chrześcijanin bowiem nie może być smutny, ponieważ dzięki Objawieniu widzi dalej i cieszy się z bycia zbawionym, z nadziei na rychłe spotkanie z Panem, który go kocha i czyni szczęśliwym (*Super Io.*, c. 21, l. 2; Franciszek, 2013).

5. ZAKOŃCZENIE

Gdy się czyta rozważania św. Tomasza na temat księgi życia, czytelnikowi na pierwszy rzut oka może się wydawać, że są one bezduszne, jedynie naukowe, ściśle teoretyczne, przez co charakterystyczne dla trudnej w odbiorze teologii scholastycznej. Jednak po głębszym przyjrzeniu się tej refleksji i przyswojeniu Tomaszowego sposobu opisu rzeczywistości zauważa się ukryte w niej prawdy, jakie Akwinata pragnie przekazać. Bowiem księga życia to nie surowy czy bezduszny spis osób i ich uczynków, ale metafora Bożej wiedzy o ludziach zbawionych, czyli Boga samego, który człowieka uzdalnia i zaprasza do życia z sobą samym w dynamizmie łaski już tu na ziemi i w wiecznej chwale w przyszłości. Św. Tomasz jako wybitny

22 Św. Tomasz bardziej szczegółowo przedstawia problem wyboru zła w kontekście omawiania wady (*vitium*) (*S.Th.*, I-II, q. 49, a. 3). Wybór zła wiąże on z dyspozycją do zła (Mróz, 2010, 104-105).

teolog, ale przede wszystkim kapłan i głosiciel słowa Bożego, przez swój opis księgi życia chce wszystkim pokazać prawdę o zbawieniu człowieka, o tym, że Stwórca go wybrał i przeznaczył do życia, a nie do śmierci i unicestwienia. Czyni to w dziełach *Quaestiones disputatae de veritate* lub *Summa theologiae*, oraz okazjonalnie na kartach swoich komentarzy biblijnych. Należy zauważyć, że tak naprawdę każdy przedstawiony w tym artykule tekst Akwinaty oddycha Pismem Świętym i na nim się opiera, ukazując naszego autora jako nie tylko teologa, ale też i wybitnego biblistę swoich czasów.

Doktor Anielski w swojej refleksji nad księgą życia wyraźnie ukazuje, że Bóg Ojciec dał ludziom swego Syna i posłał Ducha Świętego, przez którego z miłości udziela źródeł łask, by życie miało sens i byśmy mieli Bożą moc wybierania dobra. W ten sposób ukazuje, że bez Boga nikt się nie zbawi, gdyż zbawienie zależy o wiele więcej od naszego Stwórcy i Zbawiciela niż od nas samych. Nawet nasza współpraca z łaską jest darem łaski. Księga życia jako wiedza Boga nie determinuje naszego losu, dlatego może to rodzić w nas obawę o zbawienie. Jednocześnie nie mamy podstawy, żeby wątpić, czy jesteśmy do niej wpisani, ponieważ posiadamy przesłanki ku temu, żeby ufać w nasze przeznaczenie ku życiu wiecznemu w niebie. Bóg nie przeznacza ku potępieniu. W ten sposób rozważania św. Tomasza z Akwinu niosą ze sobą odpowiedzi na przywołane wyżej pytania dotyczące egzystencji człowieka.

Bibliografia

Dzieła św. Tomasza z Akwinu:

Catena aurea: Catena in Lucam.

In psalmos Davidis expositio.

Quaestiones disputatae de veritate.

Summa theologiae.

Super Epistolam B. Pauli ad Galatas lectura.

Super Epistolam B. Pauli ad Hebraeos lectura.

Super Epistolam B. Pauli ad Philipenses lectura.

Super Evangelium S. Ioannis lectura.

Augustyn z Hippony, *De civitate Dei*, według: Święty Augustyn (1977), *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa: Pax.

Franciszek (2013), Homilia podczas Mszy św. w Niedziele Palmową, Plac Świętego Piotra, 24 marca 2013 r. Pozyskano z:

https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130324_palme.html (dostęp 29.11.2024).

- Jan Paweł II (2001), *List Apostolski Novo millennio ineunte*.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (2002), wyd. 2 popraw., Poznań: Pallottinum.
- Kochanowicz, J. (2007), *Uwagi na temat koncepcji wolności w chrześcijaństwie*, w: *Wolność w epoce poszukiwań*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Mróz, M. (2001), *Człowiek w dynamizmie cnoty. Aktualność aretologii św. Tomasza z Akwinu w świetle pytania o podstawy moralności chrześcijańskiej*, Toruń: Toruńska Biblioteka Teologiczna.
- Mróz, M. (2010), *Tajemnica ludzkiej nieprawości: aktualność nauki św. Tomasza z Akwinu o złu moralnym i wadach głównych*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Olszewski, M. (1998), *Komentarz do Kwestii 24 „O księdze żywota”*, w: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, red. M. Olszewski, Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Paul, S. M. (1973), *Heavenly Tablets and the Book of Life*, „Janes” 5, ss. 345-353.
- Przanowski, M. (2018), *Uniżony Bóg w myśli św. Tomasza z Akwinu*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Roszak, P. (2020), *Odkupiciel i Przyjaciół. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle „Super Psalmos”*, Poznań-Warszawa: Wydawnictwo W drodze – Instytut Tomistyczny.
- Salij, J. (2006), *Czy Bóg nas zaprogramował?* Pozyskano z: https://opoka.org.pl/biblioteka/T/TD/rozpacz_pokonana/programator (dostęp: 29.11.2024).

THE BOOK OF LIFE: A SOULLESS REGISTER OR A LIVING PROMISE OF SALVATION? REFLECTIONS IN LIGHT OF DE VERITATE 7 AND BIBLICAL THOMISM

SUMMARY

The book of life is a biblical motive that appears in both the Old and New Testaments. It is commonly believed that it is a list of persons and their deeds, on the basis of which humanity will be judged at the end of time. Sometimes this image functions as an idea of a list of the faithful to be saved. The subject of the book of life is also taken up by the Fathers of the Church, headed by St. Augustine, who in his work *On the City of God* (*De civitate Dei*) presents it as a record of the life of all people. It is confronted with God's commandments contained in the Holy Scripture.

The aim of the article is to present the main issues of St. Thomas Aquinas's reflection on the book of life, that is, to check what it is according to Aquinas, what it contains and what statements he makes about it. On the basis of his systematic works, such as *Quaestiones disputatae de veritate*, and relevant works commenting on the Bible, such as *Super Psalmo 39*, *Super Ioanem*, or *Super Epistolam ad Hebraeos*, the vision of the book of life will be presented not as a strict or soulless list of people and their deeds, but as a metaphor for God's knowledge of saved people, that is, God Himself, who enables man and invites him to live with Himself the same. In this way, it will be examined whether the reflections of St. Thomas Aquinas carry answers to questions about human existence.

Article submitted: 27.05.2025; accepted: 09.07.2025.

Bartosz Adamski

Słowa kluczowe: Tadeusz Gogolewski, apologetyka, teologia fundamentalna, Vaticanum II, Warszawska Szkoła Apologetyczna.

Keywords: Tadeusz Gogolewski, apologetics, fundamental theology, Vatican II, Warsaw Apologetics School.

*Przemysław Artemiuk*¹

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0001-5337-0329

APOLOGETYKA W UJĘCIU KS. TADEUSZA GOGOLEWSKIEGO (1921-2003)

WSTĘP

Tadeusz Gogolewski² był profesorem i wykładowcą związanym przez lata z Akademią Teologii Katolickiej w Warszawie. Współtworzył Warszawską Szkołę Apologetyczną, będącą oryginalną strukturą naukową, której początek dał Wincenty Kwiatkowski (zm. 1972). Obok T. Gogolewskiego do WSA należeli Ryszard Paciorkowski (zm. 1981), Józef Myśków (zm. 1988), Wojciech Tabaczyński (zm. 2014), Władysław Hładowski (zm. 2004), Eugeniusz Tomaszewski (zm. 1978), Kazimierz Hoffman (zm. 1975) i Jerzy Nosowski (zm. 1999). Warszawska Szkoła Apologetyczna prowadziła działalność naukowo-dydaktyczną w latach 1956-1992 (Kwiatkowski, 1965, s. 5-17).

1 Ks. prof. ucz. dr hab. Przemysław Artemiuk – teolog fundamentalny, kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Prakseologii Apologijnej na Wydziale Teologicznym UKSW, wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży oraz przewodniczący Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce; adres internetowy: p.artemiuk@uksw.edu.pl; artykuł stanowi efekt badań prowadzonych w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki NPRH/DN/SP/0204/2023/12: „Warszawska Szkoła Apologetyczna (1956-1992). Historia – Metodologia – Wiarygodność – Dziedzictwo”.

2 Biogram opracowany na podstawie: Bieliński, 2006, s. 9-15; Bieliński, Wyrzykowski, 2006, s. 17-23; Bieliński 2010, s. 13-44; Falczyński, 2002, s. 441; Paciorkowski, 1976, s. 51-53. Całościowe opracowanie biografii i drogi naukowej T. Gogolewskiego zawiera pierwszy rozdział rozprawy doktorskiej dr. K. Polaka zatytułowany „Ks. Tadeusz Gogolewski – życie i dzieło” (s. 42-128). Sama zaś praca, poświęcona apologetyce warszawskiego profesora, nosi tytuł: *Myśl apologetyczna ks. Tadeusza Gogolewskiego (1921-2003)*, Warszawa 2023, mps.

Kreśląc rys biograficzny T. Gogolewskiego, należy zauważyć, że po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego w Mławie, w roku 1943 wstąpił do warszawskiego Seminarium Duchownego i odbył studia częściowo w sposób tajny. Ze względu na słaby stan zdrowia były one przerywane pobytami sanatoryjnymi. W roku 1950 przyjął święcenia kapłańskie i obronił pracę magisterską z teologii dogmatycznej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego („Walenty Kuczborki jako tłumacz trydenckiego kompendium wiary. Przyczynek historyczno-krytyczny do dziejów polskiej myśli teologicznej; promotor – ks. prof. A. Pawłowski). Następnie kontynuował studia specjalistyczne na macierzystej uczelni i w roku 1951 obronił rozprawę doktorską poświęconą teologii Andrzeja Frycza-Modrzewskiego („Teologia Andrzeja Frycza-Modrzewskiego. Studium historyczno-krytyczne”; promotor – ks. prof. A. Pawłowski; koreferent – ks. prof. W. Kwiatkowski). W latach 1950-1952 prowadził wykłady zlecone w Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie. W roku 1952 otrzymał tytuł doktora teologii dogmatycznej. W latach 1958-1962 odbył studia filozoficzne na rzymskim *Angelicum*. Ukończył je w roku 1963, broniąc rozprawy doktorskiej o pojęciu jedności w metafizyce św. Tomasza z Akwinu (*De connexionibus entium per ipsorum causarum operationem unitivam in metaphisica s. Thomae*; promotor – o. prof. E.T. Toccafondi). W roku 1966 został mianowany adiunktem na ATK w Warszawie. Zajmując się apologetyką naukową, szczególnie jej początkami, przygotował rozprawę habilitacyjną poświęconą apologetyce J.S. Dreya: „System apologetyczny J.S. Dreya (1777-1853) w świetle współczesnej problematyki teologicznej. Studium historyczno-krytyczne” (Recenzenci – ks. prof. Wincenty Kwiatkowski; ks. prof. E. Kopeć; ks. doc. H. Bogacki). Habilitację uzyskał w roku 1971, równocześnie został powołany na stanowisko docenta przy Katedrze Apologetyki i wszedł do grona apologetyków Warszawskiej Szkoły Apologetycznej. W roku 1972 jego habilitacja została zatwierdzona przez władze państwowe. W roku 1979 objął po R. Paciorekowskim Katedrę Apologetyki (do 1986), którą następnie zreformował, tworząc w jej miejsce dwie: Katedrę Teorii Apologetyki (kieruje nią w latach 1986-1992) oraz Katedrę Apologetyki Porównawczej, powierzając ją J. Myśkowowi. W latach 1979-1991 był kuratorem specjalizacji apologetycznej. W roku 1980 Rada Państwa nadała mu tytuł profesora nadzwyczajnego. W roku 1991 przeszedł na emeryturę. W latach 1991-1992 wykładał jeszcze na pół etatu i prowadził seminarium z apologetyki na ATK, a w latach 1992-1994 zajęcia zlecone, czyli seminarium z apologetyki na macierzystej uczelni. Warszawski apologetyk jako profesor i dydaktyk był promotorem 37 magisteriów i 3 doktoratów³.

3 Prace napisane pod kierunkiem ks. Tadeusza Gogolewskiego zob. Gogolewski, 2010, s. 41-44.

Podjmując próbę systematyzacji myśli apologetycznej T. Gogolewskiego, w części pierwszej zostanie ukazana jego metodologia apologetyki. Część druga będzie poświęcona recepcji koncepcji apologetycznej J.S. Drey'a w ujęciu w warszawskiego profesora. W części trzeciej zostanie przedstawiona recepcja wybranych dokumentów *Vaticanum II* z perspektywy apologetycznej. A część czwarta zostanie poświęcona ocenie i wpływowi apologetyki T. Gogolewskiego.

ROZUMIENIE STATUSU NAUKOWEGO APOLOGETYKI

Artykułem prezentującym dojrzałe spojrzenie T. Gogolewskiego na apologetykę pozostaje tekst z roku z 1976 r. „W obronie apologetyki” (Gogolewski, 1976b, s. 3-12). Warszawski profesor podejmuje w nim namysł nad statusem naukowym apologetyki wobec postulatów rodzącej się po *Vaticanum II* teologii fundamentalnej. Stwierdza: „wobec braku oryginalnych, twórczych rozwiązań w zakresie klasycznej apologetyki proponuje się zastąpienie jej współczesną teologią fundamentalną. Nowa nazwa wydaje się trafniejsza i bardziej właściwa dla tej nauki, która w myśl głoszonych dzisiaj postulatów powinna mieć charakter ściśle teologiczny, podejmując się nie tylko motywacji podstaw wiary, lecz również uzasadnienia metodologicznych przesłanek teologii. Tak pojęta teologia fundamentalna uznawana jest za legalną spadkobierczynię dawnej apologetyki, która obecnie nie ma rzekomo racji istnienia, a nawet – zdaniem autorów ulegających swego rodzaju panice antyapologetycznej – stanowi zagrożenie dla samej teologii” (Gogolewski, 1976b, s. 3). Dlatego T. Gogolewski w tym kontekście zauważa: „Można jednak wątpić, czy teologia fundamentalna ma prawo zastępować tradycyjną apologetykę, a zwłaszcza czy całkowita rezygnacja z jej odrębności w stosunku do teologii jest obiektywnie uzasadniona. Zawsze bowiem istnieje potrzeba badania nie tylko treści objawienia, co jest domeną teologii, ale również wiarygodności faktu objawienia. Teologia fundamentalna, chociaż w zasadzie nie przestała zajmować się wykazywaniem tej wiarygodności, czyni to na płaszczyźnie języka religijnego. Natomiast apologetyka jako nauka nieteologiczna ma możliwość zachowania dystansu formalnego wobec języka, w jakim dokonuje się w Kościele proces uwierzytelniania. W rzeczywistości i ona nie zawsze zachowywała ten dystans, utożsamiając się często z konfesyjną obroną chrześcijaństwa, wskutek czego słusznie była i jest po dziś dzień przedmiotem wspomnianych ataków” (Gogolewski, 1976b, s. 3-4). I proponuje: „zamiast więc podważania apologetyki jako takiej należy raczej dążyć do nadania jej charakteru metanauki wobec uwierzytelniającej refleksji Kościoła, tj. do uczynienia z niej nie obrony, lecz nauki o obronie chrześcijaństwa. W obecnej ogólnej sytuacji metodologicznej, kiedy poszczególne nauki starają się

uściślić swój przedmiot i zadania, taka apologetyka przeciwstawiona praktycznej apologii ma do spełnienia ważną rolę w zespole nauk teologicznych” (Gogolewski, 1976b, s. 4).

Czym zatem jest w swej istocie apologia i apologetyka? Czym różnią się od siebie i jaki jest ich zakres merytoryczny i metodologiczny? Najpierw T. Gogolewski wskazuje na samą istotę obrony chrześcijaństwa, która jest tak stara jak samo chrześcijaństwo, a zatem ujawniła się już na jego początku⁴. Apologetyka z kolei, ukształtowała się na przełomie XVIII i XIX wieku za sprawą takich myślicieli protestanckich jak G.J. Planck, F.D.E. Schleiermacher, K.H. Sack. Oni jako pierwsi posłużyli się nazwą apologetyka. Początkowo celem apologetyki było obronienie boskiego charakteru Pisma Świętego jako jedyne źródła wiedzy w teologii protestanckiej. Z czasem przekształciła się ona w naukę o fundamentalnych, niezmiennych elementach doktryny chrześcijańskiej, zgodnie z tezą Schleiermachera, że najlepszą obroną istoty chrześcijaństwa jest jej właściwe przedstawienie. J.S. Drey (1777-1853) dalej precyzował zadania apologetyki, definiując ją jako naukę badającą zjawisko chrześcijańskiego objawienia, a nie jego esencję. Na podstawie tego podziału usystematyzował dotychczasowe metody potwierdzania objawienia, stając się kluczową postacią w katolickiej apologetyce. Po raz pierwszy dokonał również krytycznej analizy języka religijnego, w jakim prezentowana jest wiarygodność chrześcijaństwa. Drey rozpoczął zasadniczy wywód chrystologiczno-eklezjologiczny od obszernej analizy pojęć religii i objawienia oraz tego, jak człowiek jest na nie podatny (tzw. teoria objawienia). Zbadał również możliwości potwierdzenia objawienia, między innymi poprzez jego historyczny kontekst (tzw. krytyka objawienia). Drey ostatecznie oddzielił apologetykę od apologii, wskazując jednocześnie na jej podwójną naturę. Zgodnie z jego koncepcją apologetyka może pełnić wobec wiarygodności chrześcijaństwa rolę systematyzującą (jako systematyzacja apologii) lub metasystemową (jako krytyka apologii) (Gogolewski, 1976b, s. 5-6).

4 „W NT występuje często czasownik *apologeomai* i rzeczownik *apologia* na oznaczenie obrony, zdawania sprawy, składania świadectwa. Np. Łukasz zapowiada konieczność bronięcia się uczniów Jezusa w synagogach i urzędach (12,11; 21,24). W Dz mowa jest o samoobronie Pawła (22,1; 24,10; 25,8.16; 26,1.2.24). W listach swych Paweł przeprowadza obronę własnej misji apostołskiej (1 Kor 9,3; 2 Kor 12,19; Flp 1,7.16; 2 Tm 4,16). Podobnie Piotr wzywa chrześcijan do obrony wiary w Chrystusa (1 P 3,15). W znaczeniu zwykłej obrony, bez nawiązywania do Chrystusa, słowa te występują w NT rzadko (Dz 19,33; Rz 2,15; 2 Kor 7,11). Zachowały się liczne apologie wczesnochrześcijańskie, które miały na celu obronę przed konkretnymi zarzutami ze strony Żydów i pogan. W średniowieczu pisma apologijne nastawione były na wykazywanie doktrynalnej prawdziwości chrześcijaństwa (np. *Summa contra gentiles*). Apologia nowożytna, datująca się od H. Grotiusa, zajęła się przede wszystkim wykazywaniem boskiego pochodzenia chrześcijaństwa”; Gogolewski, 1976b, s. 4-5.

T. Gogolewski podkreśla, że po *Vaticanum I* rozwój apologetyki dokonywał się w pierwszym z wymienionych kierunków (apologetyka jako systematyzacja apologii), co „spowodowało [...] ponowne zacieranie się jej odrębności w stosunku do apologii, czego wyrazem może być np. uprawianie tzw. apologetyki intelektualistycznej czy woluntarystycznej. W gruncie rzeczy podział ten dotyczy apologii, nie zaś apologetyki, która jako nauka musi pozostawać na płaszczyźnie prawdy, a nie wartości” (Gogolewski, 1976, s. 6). Zaniedbywanie, zdaniem warszawskiego profesora, metasystemowej funkcji apologetyki „prowadziło do jej uzależnienia od teologii, czego znamiennym dowodem jest nowa nazwa „teologia fundamentalna”, jaką zaczęto nadawać tej dyscyplinie i to w ramach stworzonej przez Dreyę tzw. katolickiej szkoły tybińskiej (J.N. Ehrlich)” (Gogolewski, 1976b, s. 6). Nowe światło do metodologii apologetyki wniósł W. Kwiatkowski, który określił jako systematyzację i krytykę apologii. W jego koncepcji nie ma odniesienia do myśli J.S. Dreyę. „Pod wpływem jednak polemiki z modernizmem autor ograniczył się do nowego usystematyzowania tradycyjnej samoobrony chrześcijaństwa, zamiast krytycznego badania jej wartości, jak to pierwotnie zamierzał uczynić. W rezultacie jego system stał się biblijno-historycznym komentarzem do orzeczeń Soboru Watykańskiego I o instytucjonalnej strukturze Kościoła” (Gogolewski, 1976b, s. 6).

Według T. Gogolewskiego „Aktualność apologetyki jako nauki o apologii chrześcijaństwa wynika również z charakteru przekazów biblijnych” (Gogolewski, 1976b, s. 7). I dodaje: „Tradycyjnie wiarygodność objawienia była wykazywana bezpośrednio w oparciu o te przekazy. Ponieważ jednak – jak to się ostatnio podkreśla – same przekazy łączą się ściśle ze świadomością Kościoła jako głosiciele Bożego objawienia, wiarygodność ta powinna być badana przez analizę świadomości Kościoła. Oznacza to, że przedmiotem apologetyki jest refleksja Kościoła nad swym boskim pochodzeniem, nie zaś samo boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Refleksja ta wyraża się przede wszystkim w wypowiedziach magisterium Kościoła, które apologetyka musi zatem uwzględnić w swych badaniach” (Gogolewski, 1976b, s. 7). T. Gogolewski wskazuje na oryginalny i własny rys apologetyki, który ujawnia się w relacji do Magisterium Kościoła. Od czasów tak zwanego *Theologia Wirceburgensis*, znanego jezuickiego podręcznika dogmatyki z XVIII wieku, Magisterium było postrzegane w teologii jako *norma fidei remota*. Współczesna teologia kładzie jednak większy nacisk na rolę Pisma Świętego oraz Tradycji, nie podważając przy tym swojego wewnętrznego powiązania z Magisterium. W kontekście apologetyki Magisterium może być traktowane jedynie jako norma zewnętrzna: negatywna, służąca jako źródło do poznania samoobrony chrześcijaństwa (apologetyka w duchu religioznawczym), lub pozytywna, gdy wprowadza się przesłanki objawione do uzasadnienia wiarygodności chrześcijaństwa (teolo-

gia fundamentalna). Tymczasem nowa apologetyka postrzega orzeczenia Magisterium jako przedmiot badań, a nie jako normę (Gogolewski, 1976b, s. 7).

Odnosząc się do zagadnienia zastąpienia apologetyki przez teologię fundamentalną, T. Gogolewski zauważa, że wśród zwolenników tego kierunku „utrzymuje się przekonanie, że tego rodzaju postulat wynika z trzech obiektywnych przyczyn: osiągnięć nauk biblijnych, rozwoju eklezjologii dogmatycznej i ruchu ekumenicznego. Tymczasem są to czynniki raczej potwierdzające potrzebę wprowadzenia zmian do samej apologetyki przy zachowaniu jej samodzielności w stosunku do teologii” (Gogolewski, 1976b, s. 9). Warszawski apologetyk wskazuje, że po pierwsze, współczesna apologetyka uwzględnia w szerokim zakresie osiągnięcia nauk biblijnych. Szczególnie istotne jest rozróżnienie między okresem przed i popaschalnym w nowotestamentalnych źródłach, co zmusza ją do uwzględnienia faktu, że słowa oraz czyny Jezusa zostały przekazane przez pierwotną gminę. Oprócz treści historycznej, zawierają one również refleksję kerygmatyczną. W związku z tym apologetyka powinna rozpocząć swoje badania historyczno-krytyczne nie od religijnej świadomości Jezusa, do której dostęp ma jedynie pośredni, lecz od doświadczenia wiary w Kościele apostoelskim, gdzie miało miejsce pierwsze uwierzytelnianie chrześcijańskiego objawienia. Nie ma jednak potrzeby odwoływania się do argumentacji teologicznej, pod warunkiem zachowania odpowiedniej postawy metajęzykowej zarówno wobec pierwotnej, jak i wszelkiej późniejszej apologii (Gogolewski, 1976b, s. 9-10); po drugie, eklezjologia dogmatyczna stanowi cenne uzupełnienie badań apologetycznych dotyczących wiarygodności boskiego pochodzenia oraz wspólnotowo-hierarchicznej struktury i misji Kościoła jako przekaziciela Bożego objawienia. Jednakże nie może ona ani zastępować, ani podważać tych badań. Z drugiej strony, apologetyka oferuje całościową ocenę zjawiska samoobrony Kościoła, nie dążąc do przedstawienia pełnej nauki o Kościele, co jest domeną eklezjologii dogmatycznej (Gogolewski, 1976b, s. 10); po trzecie, ekumenizm i apologetyka mogą mieć trudności w koegzystencji, szczególnie gdy chodzi o różne doktrynalne podejścia. Apologetyka, która ma na celu obronę i uzasadnienie konkretnych wierzeń, może być w konflikcie z ekumenicznym dążeniem do jedności i zrozumienia między różnymi tradycjami chrześcijańskimi. Jednak tworzenie apologetyki ekumenicznej, jak w przypadku apologetyki historycznej, może być ciekawym krokiem naprzód. Tego rodzaju podejście, które koncentruje się na historii zbawienia i wspólnych podstawach chrześcijaństwa, może umożliwić dialog między różnymi wyznaniem, zamiast koncentrować się na różnicach. Przesunięcie debaty na poziom metareligijny, również może sprzyjać lepszemu zrozumieniu i współpracy. Dzięki temu, zamiast koncentrować się na teologicznych sporach, można poszukiwać wspólnych wartości i doświadczeń

w wierze, co może przyczynić się do większej jedności w ramach chrześcijaństwa. To podejście może również otworzyć drzwi do dialogu z innymi religiami, co jest istotne w dzisiejszym zróżnicowanym świecie (Gogolewski, 1976b, s. 10).

Podsumowując analizy dotyczące sensu uprawiania apologetyki, T. Gogolewski zauważa, że „jako metanauka kontynuuje [ona] dotychczasową linię rozwojową tej dyscypliny, a zarazem uwzględnia przemiany w aktualnej świadomości Kościoła oraz w posoborowej teologii. Nie kwestionuje przy tym celowości współczesnej teologii fundamentalnej ani potrzeby innych prób przybliżenia chrześcijaństwa dzisiejszemu człowiekowi. Stara się tylko uniknąć dylematu grożącego zwłaszcza teologii fundamentalnej, która zakłada możliwość racjonalnego wykazywania wiarogodności objawienia, a jednocześnie z uwagi na podmiotowe uwarunkowania tej argumentacji odwołuje się do przesłanek wiary. Postulowana apologetyka podejmuje się jedynie krytyki procesu uwierzytelniania chrześcijaństwa i dlatego pozostaje na płaszczyźnie poznania racjonalnego. Dzięki temu spełnia w systemie nauk teologicznych odrębną funkcję, która czyni z niej samodzielną naukę o charakterze nieteologicznym. Taka apologetyka mogłaby też zainteresować fundamentalistów na Zachodzie Europy, gdzie kryzys w tej dziedzinie występuje szczególnie wyraźnie” (Gogolewski, 1976b, s. 10-11).

Posoborowe przemiany apologetyki oraz jej relacja do teologii fundamentalnej żywo interesowały T. Gogolewskiego. Śledząc te dyskusje, relacjonował ich przebieg na łamach polskich czasopism teologicznych (Gogolewski, 1967a, s. 305-311; Gogolewski, 1968a, s. 365-389). Równocześnie sięgał do myśli największych teologów fundamentalnych, którzy wyraźnie opisywali porzucenie apologetyki na rzecz fundamentalistyki (Gogolewski, 1967b, s. 289-296; Gogolewski, 1968b, s. 355-365). Analizując pisma R. Latourelle’a, warszawski apologetyk streszcza jego poglądy na temat apologetyki i rodzącej się teologii fundamentalnej. Zauważa, że zdaniem kanadyjskiego jezuitę, „termin «teologia fundamentalna» wypiera prawie wszędzie nazwę «apologetyka», ponieważ brzmi bardziej pozytywnie i lepiej wyraża istotne zadanie apologetyki, jakim jest dostarczenie fundamentów dla wiary i teologii. Przy tym nazwa «apologetyka» obejmuje dziś cały wachlarz znaczeń. Jedni rozumieją przez nią tę część teologii fundamentalnej, która wykazuje boskie posłannictwo Jezusa i jego Kościoła, natomiast traktat o źródłach Objawienia przesuwają do dogmatyki. Czasem zaliczana jest do apologetyki także *demonstratio religiosa*, albo ogranicza się ją tylko do *demonstratio Christiana et catholica*. Jeśli zaś widzi się w apologetyce naukę samodzielną, różną od teologii fundamentalnej, rozszerza się jej zakres na zagadnienia, których nie porusza teologia fundamentalna, zwłaszcza zaś na aktualną problematykę współczesną, taką np. jak egzystencjalizm, ekumenizm czy wykopaliska w Qumrân. Większość jed-

nak teologów współczesnych łączy apologetykę z teologią fundamentalną, określając pierwszym mianem jej funkcję obronną, drugim zaś – pozytywną. Ostatnio przyjmuje się jeszcze inna terminologia: zamiast «teologii fundamentalnej» (*Fundamentaltheologie*) K. Rahner stosuje nazwę «fundamentalnej teologii» (*fundamentale Theologie*), która razem z «formalną teologią» (*formale Theologie*) stanowi według niego wprowadzenie do właściwej teologii, czyli specjalnej dogmatyki (*spezielle Dogmatik*)” (Gogolewski, 1967a, s. 307).

Odnosząc się do badań H. Bouillarda, warszawski apologetyk charakteryzuje najpierw dzieje jego poglądów, a następnie ukazuje przejście od apologetyki do teologii fundamentalnej. Stwierdza, że według francuskiego jezuitę, apologetyka „ściśle biorąc polega na wyjaśnieniu w sposób metodyczny i uniwersalny naszego duchowego aktu, przez który rozpoznajemy w historycznym chrystianizmie objawienie się Boga. Jako wykład naukowy apologetyka rozkłada w formie analizy teoretycznej to, co zwyczajnie człowiek wierzący przeżywa w sposób syntetyczny. O ile zaś chce ona mieć zasięg powszechny, przeznaczony również dla niewierzących, musi nakreślić idealny, formalny schemat tego aktu” (Gogolewski, 1968a, s. 376).

Jeśli chodzi o teologię fundamentalną francuskiego jezuitę, to T. Gogolewski zauważa, że H. Bouillard wskazuje na złożoność terminologiczną w dziedzinie teologii fundamentalnej, wypuklając różnicę między jej dwoma głównymi dyscyplinami. Z jednej strony mamy traktat o *loci theologici*, który analizuje źródła objawienia – Pismo św., Tradycję i Magisterium – traktując je jako fundamenty dogmatyczne. Ten aspekt koncentruje się na przyjęciu przez wiarę autorytetu tych źródeł, co jest kluczowe dla zrozumienia doktryny chrześcijańskiej. Z drugiej strony, apologetyka pełni rolę racjonalnego uzasadnienia wiary, co czyni ją bardziej dostępną także dla osób niewierzących. Przez prezentację racjonalnych argumentów, apologetyka stara się wykazać sensowność wiary, co z kolei podkreśla, że akt wiary nie jest wyłącznie kwestią emocji czy Tradycji, ale również rozumu. W ten sposób Bouillard ukazuje, że teologia fundamentalna nie tylko bada fundamenty wiary w kontekście dogmatycznym, ale także stara się je uzasadnić w sposób zrozumiały dla szerszego kręgu odbiorców, łącząc wiarę z rozumem. To podejście może prowadzić do głębszego zrozumienia zarówno teologii, jak i jej miejsca w dialogu z różnymi światopoglądami (Gogolewski, 1968a, s. 381). Tak było dawniej. A jak jest dzisiaj? Jezuita francuski wskazuje na trzy cele teologii fundamentalnej. „Wierzący powinien umieć podać racjonalne usprawiedliwienie swojej wiary, szczególnie jeśli ma do czynienia z niewierzącymi i chce powiedzieć rzeczy, które przedstawiałyby jakąś wartość w ich oczach. Jest to konieczne także dla utwierdzenia się chrześcijanina we własnej wierze. Wreszcie racjonalne

usprawiedliwienie aktu wiary, jako powrót do jej fundamentów, pozwala samemu wierzącemu lepiej ją zrozumieć” (Gogolewski, 1968a, s. 382)⁵.

T. Gogolewski w roku 1977 opublikował wraz z W. Hładowskim syntetyczny artykuł „Rola apologetyki w zespole nauk teologicznych”. Obaj apologetycy w czterech punktach wyjaśniają istotę teologii i apologetyki oraz wskazują na ich wzajemne odniesienia. Warto zacytować w całości punkty 2-4. Dotyczą one samej apologetyki, zakresu jej badań oraz roli, jaką ma do odegrania wobec teologii. Apologetycy stwierdzają najpierw: „objawienie, którego treść ustala teologia, wywołuje w krytycznym umyśle pytanie o jego wiarygodność. Wydaje się, że wiarygodność ta, tradycyjnie wykazywana bezpośrednio w oparciu o przekazy biblijne, w obecnej sytuacji metodologicznej powinna być badana przez analizę świadomości Kościoła jako przekaziciela Bożego objawienia. Same bowiem przekazy biblijne – jak to ostatnio się podkreśla – pozostają w ścisłej więzi z rozwojem świadomości Kościoła. Kościół nie tylko głosi objawienie, lecz jednocześnie przeprowadza refleksję nad jego boskim pochodzeniem oraz swoją w stosunku do niego misją. Refleksja ta z natury rzeczy przebiega na płaszczyźnie poznania religijnego, tzn. przy pomocy pojęć religijnych, z uwzględnieniem określonych założeń teoretycznych i odpowiednich dyspozycji podmiotowych u przyjmującego objawienie. Stąd zachodzi potrzeba krytycznej oceny świadomości Kościoła o swym boskim pochodzeniu w świetle ogólnych zasad racjonalnego myślenia. Konieczność takiej oceny wynika także z jedności podmiotu, jakim jest człowiek wierzący, a zarazem myślący krytycznie. Zadania tego podejmuje się apologetyka jako odrębna dyscyplina w zespole nauk teologicznych” (Gogolewski, Hładowski, 2010, s. 269).

Następnie przechodzą do określanie istoty apologetyki: „Przedmiotem badań apologetyki jest zatem świadomość Kościoła jako przekaziciela Bożego ob-

5 I dalej wyjaśnia myśl H. Bouillarda warszawski apologetyk: „Jeśli jednak teologia fundamentalna ma spełnić swoją rolę, trzeba zdawać sobie sprawę z jej właściwego charakteru. Dyskutuje się często, czy stanowi ona naukę ściśle teologiczną (względnie szczególną funkcję teologii), czy też jest nauką przedteologiczną. Można przytoczyć poważne argumenty na rzecz jednej i drugiej opinii, a to z powodu pośredniego charakteru tej nauki. Ten, który ją uprawia, znajduje się zawsze w sytuacji dialogu: jako wierzący zwraca się do realnego czy wirtualnego niewierzącego, pragnąc usprawiedliwić akt swojej wiary. Nie może przy tym nie uwzględniać światła, jakie mu zapewnia wiara Kościoła: w przeciwnym razie usprawiedliwiałby coś innego niż wiarę chrześcijańską. Z tej racji przemawia jako teolog. Jednak to wszystko, co mówi, powinno mieć sens i racjonalną wartość także w oczach niewierzącego. Tego bowiem, co wierzący sam suponuje, nie może zakładać w świadomości rozmówcy. Stąd musi się posługiwać zwykłym językiem, filozofa lub historyka, budując wywód zawarty wewnętrznie, który by sam w sobie nosił racjonalne uzasadnienie. Ten ludzki wywód, rezygnujący z wprowadzenia jakiegokolwiek twierdzenia wiary do łańcucha swoich dowodów, może być uznany za niezależny od teologii. Jednak, jako wypracowany przez wierzącego dla usprawiedliwienia aktu wiary czyli aktu który leży u początku wszelkiej teologii katolickiej może być też – zgodnie z szeroką tradycją katolicką – uznany za teologię fundamentalną w pierwotnym znaczeniu tego słowa”; Gogolewski, 1968a, s. 382).

jawienia, nie zaś samo boskie pochodzenie chrześcijaństwa. Apologetyka podejmuje się analizy refleksji Kościoła poprzez ustalenie jej uwarunkowań, założeń i rodzajów uzasadnienia, a także – ocenę szczegółowych argumentów. W ten sposób apologetyka znajduje się na pozycji metajęzykowej w stosunku do systemu, w jakim Kościół uwierzytelnia boskie pochodzenie objawienia i swoje wobec niego posłannictwa” (Gogolewski, Hładowski, 2010, s. 270).

Na koniec wskazują na sens dalszego istnienia apologetyki. „Zgodnie z poglądem niektórych metodologów, że badania nad podstawami teologii i wiary chrześcijańskiej należą do samej teologii, postuluje się ostatnio, aby badaniami tymi zajęła się tzw. teologia fundamentalna, utożsamiana niekiedy z apologetyką. Tak rozumiana teologia fundamentalna pełniłaby funkcję metasytemową wobec teologii. Natomiast apologetyka w przedstawionym wyżej ujęciu spełnia taką funkcję w stosunku do Kościoła. Stąd dla znaczenia specyfiki tego rodzaju badań o charakterze nieteologicznym jest rzeczą celową zachowanie nazwy «apologetyka»” (Gogolewski, Hładowski, 2010, s. 270).

WPLYW I RECEPCJA MYŚLI J.S. DREYA NA APOLOGETYKĘ T. GOGOLEWSKIEGO

Istotnym obszarem badań prowadzonych przez T. Gogolewskiego była myśl J.S. Dreya. Poza rozprawą habilitacyjną na temat apologetyki profesora z Tybingi, która nigdy nie została opublikowana⁶, T. Gogolewski jego pracom poświęcił szereg artykułów (Gogolewski, 1970, s. 33-59; Gogolewski, 1971, s. 359-366; Gogolewski, 1976a, s. 211-218; Gogolewski, 1977, s. 3-18; Gogolewski, 1983, kol. 209-210). Zwraca w nich uwagę na istotę apologetyki J.S. Dreya i jej wymiar naukowy, szuka w niej inspiracji dla posoborowej refleksji apologetycznej oraz ukazuje stan badań nad myślą profesora z Tybingi.

T. Gogolewski wskazuje najpierw źródła refleksji J.S. Dreya. Stwierdza, że „wyszedł [on] z analizy historycznego rozwoju apologii chrześcijaństwa. W historii tej dostrzegł trzy zasadnicze przeciwieństwa w stosunku do religii objawionej: pogaństwo jako religię fałszywą, judaizm jako religię aktualnie nieprawdziwą oraz odziedziczony po wieku oświecenia współczesny sobie racjonalizm, podważający same podstawy chrześcijaństwa. Wobec tego ostatniego zagrożenia dotychczasowe, fragmentaryczne sposoby obrony chrześcijaństwa okazały się niewystarczające. Tylko całościowe, systematyczne opracowanie podstaw religii

6 T. Gogolewski, *System apologetyczny J.S. Dreya (1777-1853) w świetle współczesnej problematyki metodologicznej. Studium historyczno-krytyczne*, [rozprawa habilitacyjna], Warszawa 1970, mps.

objawionej mogło, zdaniem Dreya, skutecznie przeciwstawić się wszelkim odmianom racjonalizmu” (Gogolewski, 1971, s. 359). Następnie niemiecki profesor dostrzegł, że „zadania tego nie była w stanie spełnić teologia, ponieważ szło nie o prawdy i fakty, stanowiące treść chrześcijaństwa, lecz o podstawową prawdę, tj. jego boskie pochodzenie. Dlatego autor postanowił wyodrębnić nową, samodzielną dyscyplinę naukową, odróżniając ją zarówno od tradycyjnej apologii, jak i od samej teologii. Na jej oznaczenie posłużył się terminem apologetyka, wprowadzonym po raz pierwszy przez G.J. Plancka i stosowanym przez niektórych teologów protestanckich (K.H. Sack, F.A.G. Tholuck i in.). Z uwagi na to, że wciąż jeszcze nie było jednolitego poglądu na charakter i strukturę apologetyki, Drey ustalił najpierw teoretyczne założenia apologetyki naukowej stając się tym samym jej twórcą. Wykazał przy tym niezwykłą erudycję w zakresie literatury przedmiotu, a jednocześnie samodzielność i oryginalność myśli” (Gogolewski, 1971, s. 359). J.S. Drey nadał apologetyce „charakter filozoficzno-historyczny, czerpiąc podstawowe zasady z filozofii, materiał zaś z historii religii. Nie podważyło to jednak zawartości i jednolitości systemu, ponieważ autor przyjął metodę filozoficzną w pierwszej części dzieła, zawierającej teorię apologetyki (tom 1), natomiast w części drugiej, obejmującej właściwą apologetykę (tom 2 i 3), posłużył się metodą historyczno-krytyczną. Przy tym Drey jako romantyk rozumie przez filozofię naukę o wewnętrznej zależności idei, rozpoznawanych za pośrednictwem rozumu (w odróżnieniu od pojęć, które są przedmiotem ludzkiego umysłu). W jego przekonaniu konstrukcja filozoficzna jest w ścisłym sensie konstrukcją naukową, polegającą na sprowadzeniu wszystkich prawd do jednej idei jako ich obiektywnej zasady, z której można wyprowadzić poszczególne idee, organicznie z nią związane. Za taką podstawową ideę uważa Drey w teologii ideę Królestwa Bożego, w apologetyce zaś – ideę objawienia jako wydarzenia historycznego. Podobnie, w myśl filozofii historii F.W.J. Schellinga, autor pojmuje historię nie jako przypadkowy bieg wydarzeń, lecz jako żywotną, nieprzerwaną, podlegającą ustawicznemu rozwojowi, organiczną całość, w której niewidzialnie działa Bóg kierujący losami człowieka bez naruszenia jego wolności” (Gogolewski, 1971, s. 360).

Charakteryzując teorię apologetyki niemieckiego profesora, T. Gogolewski wydobywa z niej następujące elementy. Akcentuje znaczenie faktyczności religii. „Definiuje ją jako *powszechne, wszechstronne i żywe określenie człowieka przez świadomość o Bogu*. Religia jako zaczątkowa świadomość o Bogu pojawia się w ludzkim duchu razem z pierwotnym objawieniem, pod wpływem zaś objawienia historycznego rozwija się w świadome poznanie i miłość Boga, kształtując zarówno indywidualne, jak i społeczne życie człowieka. Religia więc nie ogranicza się do sfery uczuć, lecz ze względu na swój charakter rozwojowy obejmuje

również dziedzinę myśli i działania człowieka. Tym samym staje się faktem historycznym, kulturowym i socjologicznym, którego nie można oddzielać od indywidualnego przeżycia religijnego” (Gogolewski, 1971, s. 360-361). T. Gogolewski podkreśla, że J.S. Drey łączy ideę religijną z objawieniem, „które stanowi warunek jej zaistnienia i rozwoju” (Gogolewski, 1971, s. 361). Ponadto wyróżnił dwie formy postrzegania objawienia przez człowieka: „cud jako zjawisko w świecie cielesno-materialnym oraz natchnienie w szerokim sensie jako zjawisko w świecie duchowym” (Gogolewski, 1971, s. 361). T. Gogolewski podkreśla, że niemiecki profesor „w oryginalny sposób usystematyzował [...] kryteria objawienia, wiążąc je z osobą jego Pośrednika. Za kryteria zewnętrzne uznał te, które dotyczą historycznego faktu objawienia oraz nauki objawionej wziętej konkretnie, tj. w odniesieniu do osoby Pośrednika. Natomiast kryteriami wewnętrznymi nazwał kryteria, łączące się z treścią objawienia rozważaną abstrakcyjnie” (Gogolewski, 1971, s. 361).

T. Gogolewski podkreśla, że „przez ukazanie wewnętrznego związku zachodzącego między religią a objawieniem zbudował Drey organiczną, psychologiczno-historyczną syntezę porządku naturalnego z nadprzyrodzonym, która stanowi pierwszą tego rodzaju próbę w dziejach apologetyki. Przedmiotem więc materialnym apologetyki Dreya jest sam fakt chrześcijaństwa jako historycznego zjawiska stanowiącego korelat indywidualnej świadomości religijnej. Przedmiotem zaś formalnym jest specyficzny charakter chrześcijaństwa jako pozytywnej, objawionej, boskiej religii, odróżniający ją od wszelkich innych religii. Taką koncepcją apologetyki uprzedził Drey psychologiczno-historyczną syntezę współczesnego sobie V.A. Dechamps, psychologiczno-metafizyczną M. Blondela, psychologiczno-teologiczną E.A. de Poulpiqueta, totalną apologetykę ks. W. Kwiatkowskiego oraz opartą na całościowo pojętym doświadczeniu religijnym H. Bouillarda” (Gogolewski, 1971, s. 361).

Warszawski apologetyk podkreśla, że J.S. Drey teorię apologetyczną, którą stworzył, zastosował do chrześcijaństwa. W jaki sposób to uczynił? W ramach dwóch klasycznych tez, chrystologicznej i eklezjologicznej. „Tezę chrystologiczną przedstawia autor na szerokim tle historycznego rozwoju religii, odnajdując w nim jednocześnie potwierdzenie dokonanej przez siebie analizy świadomości religijnej, jak również istotnego związku religii z objawieniem” (Gogolewski, 1971, s. 361). Uzasadnienia tezy eklezjologicznej Drey dokonał w następujący sposób. W swojej analizie związanej z teorią apologetyki, zwraca uwagę na istotę żywej tradycji w przekazywaniu objawienia. Podkreśla, że objawienie skierowane do całej ludzkości nie mogło być ograniczone do zwykłych środków komunikacji, takich jak słowo czy pismo. Wymagało ono dynamicznego i stałego samoprzekazywania w ramach wspólnoty religijnej. Ta koncepcja podkreśla, że Kościół nie jest jedynie instytucją,

ale odzwierciedleniem chrześcijańskiego ducha wspólnoty, który znajduje swoje korzenie w biblijnych obrazach ludu Bożego i Królestwa Bożego. Drey argumentuje, że pełne zjednoczenie ludzi z sobą nawzajem oraz z Bogiem jest niemożliwe bez istnienia zewnętrznej społeczności religijnej, która nie tylko przetrwa, ale także będzie się rozwijać na całym świecie. W kontekście odwiecznego planu Bożego, który został objawiony przez Chrystusa, Drey zauważa, że zbawienie i uświęcenie ludzkości mogą być zrealizowane jedynie przez instytucję upoważnioną do głoszenia Ewangelii. To podkreśla znaczenie Kościoła jako niezbędnego elementu w realizacji Bożego planu, w którym wspólnota ma kluczową rolę w przekazywaniu prawdy i łaski (Gogolewski, 1971, s. 362-363).

Podsumowując syntetyczną prezentację apologetyki J.S. Drea od strony treści, T. Gogolewski stwierdza: stanowi ona doskonały przykład na to, że Autor nie tylko zaplanował uczynienie apologetyki odrębną dyscypliną naukową, ale także zrealizował to zadanie. Jego dzieło nie ogranicza się do praktycznej apologii religii chrześcijańskiej ani do polemiki z jej krytykami. Zamiast tego, w sposób pozytywny i usystematyzowany ukazuje racjonalne podstawy tej religii. Nie można go również traktować jako wstępu do teologii czy teologii fundamentalnej, gdyż niemiecki badacz posługuje się metodą historyczno-krytyczną. W oparciu o swoją koncepcję nauki, Drey stworzył spójny system apologetyczny, opierający się na fundamentalnej idei objawienia jako wydarzenia historycznego. Z tej idei wyprowadza boskość chrześcijaństwa, które, pochodząc od Boskiej Osoby Jezusa Chrystusa, kieruje się do osobowej, religijnej świadomości człowieka, stając się w jej głębi religią normatywną. Niemiecki profesor, podkreśla T. Gogolewski, dostrzegł w chrześcijaństwie przede wszystkim ducha wspólnoty, łącząc go z ideą ludu Bożego, a także odnalazł w Kościele katolickim prawdziwy Kościół Chrystusa. Mówiąc współczesnym językiem naukowym, apologetykę Drea można by określić jako treściową implikację idei objawienia. Z jednej strony, zasługuje ona na szczególne uznanie za logiczną konstrukcję samego systemu, z drugiej zaś – za przedstawiony w nim obraz Chrystusa oraz Jego Kościoła. Niemniej jednak, jak każde dzieło ludzkie, apologetyka Drea nie jest wolna od pewnych formalnych niedociągnięć. Można na przykład zauważyć, że w części teoretycznej, zamiast omówienia różnych form racjonalizmu na początku, niemiecki profesor włączył je do rozważań na temat podatności człowieka na objawienie oraz zależności między wiarą a wiedzą. W drugim tomie, podkreśla T. Gogolewski, brakuje zakończenia, które podsumowywałoby tezę chrystopologiczną, a w trzecim tomie niemiecki apologetyk poświęcił zbyt wiele miejsca relacji Pisma Świętego do tradycji, co negatywnie wpłynęło na spójność myśli. Jeszcze bardziej rzuca się w oczy brak końcowej syntezy, co sprawia, że całe dzieło pozostaje bez podsumowania. Jeśli chodzi o doktrynę zawartą w systemie, można postawić

pytanie, dlaczego apologetyka stosowana nie poszła w kierunku wskazanym przez J. S. Dreyę. Warto jednak pamiętać, podsumowuje T. Gogolewski, że na apologetykę tę wpłynął Sobór Watykański I, który odbył się zaledwie kilkanaście lat po śmierci Dreyę. Sobór ten, przerwany przez zewnętrzne przeszkody, nie zdołał nakreślić pełnego obrazu Kościoła, co miało wpływ na jednostronność późniejszej apologetyki. Tylko bardziej niezależne umysły, takie jak J. H. Newman, potrafiły sięgnąć głębiej, nawiązując do myśli eklezjologicznej J.S. Dreyę. Dopiero Sobór Watykański II uzupełnił wizję Kościoła, kładąc nacisk na ideę ludu Bożego i kolegialność episkopatu. Rozszerzył również dotychczasowe, zbyt intelektualistyczne podejście do objawienia Bożego, umieszczając je w kontekście całej historii zbawienia. W tej perspektywie Chrystus zrealizował pełnię objawienia nie tylko słowem i czynem, ale przede wszystkim poprzez swoją osobowość, w której zajaśniało ludziom Królestwo Boże. W rezultacie objawienie jest dziełem zarówno Bożej mądrości, jak i dobroci, która nieustannie poucza człowieka, odsłaniając mu samego siebie oraz tajniki swojej woli, czyli odwieczny plan zbawienia. Zasadnicza zbieżność tego obrazu z treścią apologetyki J. S. Dreyę, podkreśla warszawski profesor, stanowi istotne potwierdzenie wewnętrznej logiki tego systemu oraz jego trwałych wartości dla posoborowej apologetyki (Gogolewski, 1971, s. 364-366).

WPLYW MYŚLI SOBOROWEJ NA APOLOGETYKĘ T. GOGOLEWSKIEGO

Eklezjologia soborowa żywo interesowała T. Gogolewskiego. Warszawski profesor badał ją pod kątem jej oryginalności, nowości i ciągłości oraz badając jej apologetyczną wartość. Tekstem kluczowym pozostaje „Nauka o mistycznym ciele Chrystusa w świetle nowej Konstytucji o Kościele” (Gogolewski, 1966, s. 90-111; Gogolewski, 1975, s. 183-192) oraz komentarz i tłumaczenie soborowego dekretu o ekumenizmie (Gogolewski, 1994, s. 236-259).

T. Gogolewski w swoim tekście na temat *Lumen gentium*, który stanowi swoisty komentarz do soborowego dokumentu, zauważa, że „instytucjonalna koncepcja Kościoła jako nadprzyrodzonego społeczeństwa, którego zadaniem jest dostarczanie wiernym środków prowadzących do zbawienia, sprowadzała w gruncie rzeczy rolę wiernych w Kościele do biernego korzystania przez nich z owych środków. Natomiast Konstytucja ukazuje Kościół jako wspólnotę wiernych (*communitas*) i to umieszczoną w szerokiej perspektywie całej ekonomii zbawienia, sięgającej swymi początkami przedwiecznej myśli Bożej” (Gogolewski, 1966, s. 101).

Zestawiając soborową wizję Kościoła z dawniejszym ujęciem podkreśla: Konstytucja Dogmatyczna *Lumen gentium* rozszerza rozumienie Kościoła, wprowadzając pojęcie „Ludu Bożego”, co pozwala na szersze spojrzenie na Kościół jako

wspólnotę wiernych, a nie tylko jako instytucję hierarchiczną. Warto zwrócić uwagę na to, jak Sobór starał się zharmonizować różne aspekty Kościoła, takie jak jego mistyczny charakter i rola w Królestwie Bożym. Dodatkowo, podkreślenie, że nowe pojęcia nie mają na celu zastąpienia tradycyjnych, ale raczej ich uzupełnienie, świadczy o głębokim zrozumieniu bogactwa teologicznego, które Kościół strzeże. Krytyka dotycząca niedoskonałości dokumentu oraz zrozumienie, że powstał on w krótkim czasie, wskazuje na dynamikę i ewolucję myśli teologicznej w Kościele. W tym kontekście *Lumen gentium* można postrzegać jako punkt wyjścia do dalszej refleksji nad wiarą i teologią, otwierając nowe możliwości dla przyszłych pokoleń⁷.

Zajmując soborową eklezjologią, T. Gogolewski pytał w roku 1976, czy powinno się uprawiać apologię Kościoła, czy może raczej apologetykę eklezjologiczną. W ramach debaty dotyczącej soborowej nauki o Kościele i jej biblijnych źródeł stwierdza: „współpraca obu dyscyplin [biblistyki i apologetyki] może przybierać różne formy zależnie od przyjętej koncepcji apologetyki” (Gogolewski, 1976c, s. 272). Następnie wyjaśnia, co rozumie przez apologetykę współczesną. Zauważa najpierw: „trzeba odróżnić apologetykę od praktycznej apologii chrześcijaństwa, chociaż w języku potocznym pojęcia te bywają stosowane zamiennie. Nieprzestrzeganie w języku naukowym tego rozróżnienia spowodowało wiele zamieszania nie tylko w określaniu natury apologetyki, lecz także w ocenie dotychczasowego jej rozwoju. Np. wciąż się utrzymują błędne opinie szukające genezy tej nauki przed początkiem XIX w. (J.S. Drey), co jest historycznym anachronizmem” (Gogolewski, 1976c, s. 272). Dalej stosuje podział na apologetykę materialną, formalną i fundamentalną. „Apologetyka materialna obejmuje publikacje apologetyczne, które

7 „W porównaniu z Encykliką *Mystici Corporis Christi* Konstytucja Dogmatyczna *Lumen gentium* przedstawia o wiele szerszą syntezę nauki o Kościele. Opiera ją na nowym pojęciu «Ludu Bożego» nie zamierzając jednak zastępować nim użytego w Encyklice określenia «mistyczne Ciało Chrystusa», tylko pragnąc wskazać na nie dość dotychczas uwytłaczany aspekt Kościoła jako wspólnoty wiernych. W trosce wszakże o to, aby również nowo wprowadzone pojęcie nie stało się okazją do jakiegokolwiek zawężania bogatej rzeczywistości Kościoła, Konstytucja sama podkreśla jego niewystarczalność, pomimo iż zaczerpnięte ono zostało z Pisma św. Dlatego Konstytucja uzupełnia jej treścią zawartą w pojęciu «Ciała Chrystusa», ale w jego biblijnym oryginalnym znaczeniu, tj. w odwołaniu do sensu późniejszego, obciążonego naleciałościami historycznymi. Podobne wykorzystanie wzajemnych relacji pomiędzy dopełniającymi się określeniami, jakie Konstytucja stosuje do Kościoła, można by stwierdzić np. w odniesieniu do wspomnianego ujęcia Kościoła jako «misterium» i jako «sakrament», albo wobec pojęć «Kościół» i «Królestwo Boże», czy też wśród obrazów, przy pomocy których została w Piśmie św. objawiona wewnętrzna natura Kościoła (por. I, 6). Pozwoliłoby to jeszcze lepiej ocenić głęboką mądrość Soboru, który wypracowaną przez siebie syntezę nauki o Kościele oparł nie tylko na osiągnięciach współczesnej teologii biblijnej, ale również na wnikliwej spekulacji teologicznej. Oczywiście, trudno jest nową Konstytucję uważać za dzieło pod każdym względem doskonale. Słusznie jednak zwrócono uwagę na to, że zazwyczaj dokumenty soborowe stanowią wynik przemysłu teologicznego całej epoki, podczas gdy omawiana Konstytucja zrodziła się w ciągu zaledwie trzech lat od chwili otwarcia II Soboru Watykańskiego. Toteż parafrazując słowa jej właściwego inicjatora, Papieża Jana XXIII, trzeba na nią spojrzeć nie jak na dojrzały owoc, ale w perspektywie odsłanianych przez nią możliwości dla teologii i wiary”; Gogolewski, 1966, s. 109.

– świadomie bądź nieświadomie – wprowadzają do swych wywodów element apologetyczny. Dzieje się to wówczas, gdy apologetyka stawia sobie za cel udowadnianie, sprawdzanie lub weryfikowanie prawdziwości, wiarygodności czy boskości chrześcijaństwa, nawet jeśli czyni to w sposób obiektywny. Ścisłego odróżniania postawy apologetycznej od apologetycznej domagał się swego czasu ks. W. Kwiatkowski przypominając etymologiczną definicję apologetyki jako nauki o apologii. Sam jednak w swej apologetyce totalnej, w której się oparł na osiągnięciach ówczesnej egzegezy biblijnej, usiłował wykazać normatywną wartość chrześcijaństwa (*credentitas*) zamiast badać wartość jego apologii (rys aksjologiczny), jak pierwotnie zamierzał. Podobne nieodróżnianie obu płaszczyzn widoczne jest zarówno w tradycyjnej apologetyce, jak i we współczesnej teologii fundamentalnej” (Gogolewski, 1976c, s. 272).

Apologetyka formalna z kolei, „nastawia się na uściślanie poprawności argumentacji stosowanej w apologetyce. Stąd można by ją nazwać minimalistyczną w odróżnieniu od postawy poprzedniej, którą cechuje raczej treściowy maksymalizm. Przykładu takiej apologetyki dostarcza uprawiana przez ks. W. Hładowskiego metoda tzw. pośredniego sprawdzania wiarygodności chrześcijaństwa. Punktem wyjścia jest dla niej stwierdzenie, że przekazy biblijne nie są źródłami ściśle historycznymi, lecz stanowią świadectwa wiary pierwotnego Kościoła” (Gogolewski, 1976c, s. 272-273).

I trzecia apologetyka fundamentalna „realizowałaby w sposób konsekwentny wspomnianą definicję apologetyki jako nauki o apologii. Zadanie jej polegałoby zatem nie na udowadnianiu, sprawdzaniu czy weryfikowaniu chrześcijaństwa lub ustalaniu zasad jego obrony, lecz na badaniu, ocenie i systematyzacji samej apologii, zwłaszcza zawartej w wypowiedziach magisterium Kościoła. Potrzeba takiej refleksji nad obroną chrześcijaństwa wynika z nowej sytuacji, w jakiej się znalazła apologetyka wskutek faktu, że zagadnienia eklezjologiczne stały się od niedawna przedmiotem dialogu ekumenicznego. Jak wiadomo, w rozmowach międzywyznaniowych zajęto się ostatnio (marzec 1974 r.) kwestią prymatu, nazwaną «gorącym żelazem» tego dialogu. Apologetyka nie może pozostać obojętna wobec tego, że argumentacja skrypturystyczna na rzecz prymatu, nie podważana od Soboru Watykańskiego I, jest dzisiaj poddawana rewizji także przez egzegezę katolicką. Pociąga to za sobą konieczność zachowania w apologetyce metodologicznego dystansu wobec religijnego języka apologii. Tak pojęta apologetyka mogłaby z jednej strony przezwyciężyć kryzys w tej dyscyplinie, z drugiej zaś wnieść swój wkład do dialogu ekumenicznego” (Gogolewski, 1976c, s. 273).

Po uściśleniach terminologicznych T. Gogolewski stwierdza, że „w argumentacji apologetycznej powinno się wychodzić nie z idei królestwa Bożego w poszczególnych tekstach, lecz ujmować ją szerzej dostrzegając w jej ciągłości i toż-

samości na przestrzeni dziejów znak wiarogodności Kościoła. Celowe byłoby też większe uwzględnianie w wykładach eklezjologii apologetycznej tła biblijnego” (Gogolewski, 1976c, s. 273).

W tekście z roku 1976 noszącym tytuł „Apologia Kościoła czy apologetyka eklezjologiczna” T. Gogolewski ponownie powtarza podział apologetyki na materialną, formalną i fundamentalną. Odnosząc się do ostatniej, podkreśla, że jej program nabiera szczególnego znaczenia w dobie ekumenizmu. Widać to szczególnie w dyskusjach dotyczących urzędu Piotrowego. W tym kontekście warszawski profesor proponuje, by apologetyka rozpoczęła swoje badania od apologii Jezusa w pierwotnej wspólnotie Kościoła, którego obrazem są teksty Nowego Testamentu (Gogolewski, 2010, s. 285). „Następnie powinna poddać szczegółowej analizie apologię patrystyczną, która nie została jeszcze wyczerpująca zbadana. Osobnej uwagi wymaga apologia uprawiana przez Magisterium Kościoła, zwłaszcza od czasów wielkich rozłamów w chrześcijaństwie. Konsekwentnie apologetyka fundamentalna winna zająć się również elementami apologijnymi w dziełach teologów broniących chrześcijaństwa oraz we wszelkiego rodzaju postawach obronnych jego wyznawców. Takie historyczno-krytyczne badania dziejów samoobrony chrześcijaństwa wymagają zespołowej, zorganizowanej pracy, która umożliwiłaby w dalszej perspektywie całościową systematyzację i ocenę katolickiej myśli apologijnej. Jednocześnie program ten, który może odegrać rolę, jaką w zakresie nauk filozoficznych spełnia krytyka poznania, wpłynąłby na charakter apologetyki. Uważana tradycyjnie za przeszkodę na drodze do zjednoczenia chrześcijan stałaby się w nowym ujęciu podstawą dialogu ekumenicznego, dostarczając stronie katolickiej źródłowego materiału do krytycznej refleksji nad własnym rozumieniem chrześcijaństwa” (Gogolewski, 2010, s. 285).

RECEPCJA MYŚLI APOLOGETYCZNEJ T. GOGOLEWSKIEGO

R. Paciorkowski, charakteryzując działalność Warszawskiej Szkoły Apologetycznej w księdze pamiątkowej na XX lecie istnienia ATK, stwierdza, że T. Gogolewski „w swych pracach badawczych zajął się problemem początków apologetyki naukowej. Zagadnieniu temu poświęcił obszerną i gruntowną monografię na temat systemu apologetycznego J.S. Dreyera w świetle współczesnej metodologii” (Paciorkowski, 1976, s. 51). Ponadto, podjął badania nad strukturą współczesnej apologetyki, biorąc pod uwagę przemiany tej dyscypliny w teologię fundamentalną. Szczególnie był mu bliski krąg francuskich apologetów i teologów fundamentalnych. W tym okresie podjął również zagadnienie recepcji apologetyki totalnej w ramach studiów filozoficzno-teologicznych oraz analizę wybranych dokumentów *Vaticanium II* w perspektywie eklezjologicznej i ekumenicznej (Paciorkowski, 1976, s. 51).

Syntetycznym rysem biograficzno-naukowym pozostaje biogram T. Gogolewskiego w „Leksykonie Teologii Fundamentalnej” autorstwa Z. Falczyńskiego (Falczyński, 2002, s. 441). Zauważa on, że warszawski apologetyk po powrocie ze studiów filozoficznych w Rzymie na kanwie soborowych uchwał zajął się kwestiami eklezjologicznymi. Ponadto, zainteresowały go zagadnienia metodologii współczesnej apologetyki, którym poświęcił szereg artykułów. „Ciekawym nurtem własnych badań T. Gogolewskiego stał się problem początków apologetyki naukowej jako dyscypliny samodzielnej, odrębnej zarówno od praktycznej apologii chrześcijaństwa, jak i od teologii” (Falczyński, 2002, s. 441). Temu zagadnieniu warszawski profesor poświęcił rozprawę habilitacyjną, w której analizował myśl apologetyczną J.S. Dreya. „W późniejszych pracach T. Gogolewski zgłębiał status apologetyki w zespole nauk teologicznych, stawał «w obronie apologetyki» oraz interesował się problemem recepcji «apologetyki totalnej» wśród słuchaczy wyższych uczelni teologicznych; zawsze też bliskie były mu problemy eklezjologiczne i ekumeniczne” (Falczyński, 2002, s. 441).

P. Bieliński, uczeń T. Gogolewskiego, a następnie redaktor jego pism i zbioru wspomnień o profesorze, w szkice charakteryzującym jego apologetykę zauważa, że późno zajął się tą dziedziną wiedzy. Najpierw fascynowała go dogmatyka, potem odbywał studia nad św. Tomaszem i dopiero po powrocie z Rzymu przyszedł czas na apologetykę. „Pasjonowała go eklezjologia, szczególnie po rewolucji, jaką w rozumieniu Kościoła przyniósł Sobór Watykański II. Jego obrady Gogolewski obserwował z bliska podczas swoich rzymskich studiów. Był jednym z pierwszych, którzy w Polsce propagowali i komentowali soborowe dokumenty, a szczególnie Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*. Z czasem stała się ona głównym przedmiotem jego naukowych zainteresowań” (Bieliński, 2010, s. 31).

T. Gogolewski badał apologetykę z różnych stron. Po pierwsze, zajmował się teorią apologetyki. Tutaj interesowały go prace niemieckich i francuskich apologetów i teologów. Śledził nowości wydawnicze, pisał recenzje najnowszych książek i artykułów, a także brał udział w zjazdach apologetycznych. Sobór Watykański II odczytywał w kluczu apologetycznym (Bieliński, 2010, s. 31). Po drugie, należąc do Warszawskiej Szkoły Apologetycznej, zajmował się apologetyką totalną, początkowo propagując idee W. Kwiatkowskiego i dostrzegając jego cenne propozycje. Z czasem jednak, widząc niewystarczalność tego systemu, „kwestionował zastosowanie implikacji materialnej nie do zdań, jak w logice, lecz do pojęć. Zgadzał się też z krytyką wprowadzenia kategorii wartości do apologetyki, «gdyż jako naukowa musi ona formalnie pozostawać na płaszczyźnie prawdy». Zarzucał Kwiatkowskiemu utożsamienie – wbrew współczesnej biblistyce – Kościoła z królestwem Bożym. Wskazywał również na jego niechęć do rewizji swojego systemu, który okazał się

niekompatybilny z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Prawdą jest, że Kwiatkowski próbował «doczepić» je do apologetyki totalnej. Robił to jednak nieco na siłę, gdyż była ona faktycznie apologią dawniejszego ujęcia Kościoła, którego punktem kulminacyjnym stały się uchwały Soboru Watykańskiego I» (Bieliński, 2010, s. 19). Po trzecie, będąc badaczem krytycznym, rozwinął własną propozycję apologetyki. „Udało mu się w niej połączyć wierność zasadniczym osiągnięciom Kwiatkowskiego z twórczym rozwinięciem jego myśli przez otwarcie się na ojca naukowej apologetyki, Dreya, który sto lat przed Kwiatkowskim odróżnił apologetykę jako naukę od konfesyjnej apologii. Można śmiało stwierdzić, że Gogolewski na nowo odkrył koncepcję niemieckiego teologa i wprowadził ją w obieg polskiej myśli apologetycznej. Trzeba zarazem przyznać, że nie znalazł w tym dziele naśladowców, nikt bowiem poza nim o Dreju nie pisał, ani go nie studiował» (Bieliński, 2010, s. 20).

T. Gogolewski jako ostatni przedstawiciel Warszawskiej Szkoły Apologetycznej stawał w obronie apologetyki, broniąc jej wobec wszystkich, którzy z perspektywy teologii fundamentalnej podejmowali jej krytykę. „Postulował, by apologetyka nie ograniczała się do samego systematyzowania obrony chrześcijaństwa, lecz także krytycznie badała jej wartość. Był przekonany, może to właśnie zaniedbywanie tej ostatniej, metasytemowej funkcji apologetyki doprowadziło do uzależnienia jej od teologii, «czego znamienitym dowodem jest nowa nazwa *teologia fundamentalna*, jaką zaczęto nadawać tej dyscyplinie». Ujawniając mechanizm odchodzenia od apologetyki i dostrzegając jego przyczynę w strukturalnej niekonsekwencji samej dyscypliny, Gogolewski apelował o naprawę tego stanu rzeczy, dzięki czemu zastępowanie apologetyki teologią fundamentalną straciłoby swe uzasadnienie. Uważał bowiem, że teologia ta, posługująca się językiem religijnym, nie może zachować formalnego dystansu wobec tego języka. Dystans ten zaś postrzega jako niezbędny dla obiektywnego badania (a nie udowadniania, jak w tradycyjnej apologetyce!) wiarygodności chrześcijańskiego objawienia» (Bieliński, 2010, s. 22).

ZAKOŃCZENIE

Podjmując próbę systematyzacji myśli apologetycznej T. Gogolewskiego, w części pierwszej została ukazana jego metodologia apologetyki. Część drugą poświęcono koncepcji apologetycznej J.S. Dreya w ujęciu w warszawskiego profesora. W części trzeciej przedstawiono recepcję dokumentów *Vaticanum II* poświęconych Kościołowi z perspektywy apologetycznej. A część czwartą ocenie myśli T. Gogolewskiego. Zamykając przeprowadzone analizy, formułuję następujące wnioski.

Po pierwsze, T. Gogolewski zajmował się apologetyką w aspekcie metodologiczno-historycznym. Co oznacza, że badał zarówno jej dzieje, poświęcając szcze-

gólną uwagę myśli J.S. Drey'a, jak i wskazywał na oryginalność i samodzielność apologetyki jako dyscypliny naukowej i nieoteologicznej.

Po drugie, warszawski profesor przyglądając się z bliska *Vaticanum II*, tłumaczył i komentował soborowe dokumenty. Najwięcej uwagi poświęcił Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium* oraz Dekretowi o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. W praktyce duszpasterskiej i refleksji naukowej pozostał wierny soborowemu nauczaniu, wskazując na ciągłość Tradycji.

Po trzecie, T. Gogolewski do końca uprawiał apologetykę. Widział jej sens, wskazywał na oryginalność i inność w relacji do teologii fundamentalnej. Był przekonany, o czym świadczą jego pisma, że w przestrzeni kościelnej jest miejsce dla teologii fundamentalnej i nieoteologicznej apologetyki naukowej.

Bibliografia

- Bieliński, P. Wyrzykowski, S. (2006). Kalendarium najważniejszych dat z życia księdza profesora Tadeusza Gogolewskiego. W: P. Bieliński (red.), *Uczył kochać Kościół. Ksiądz Tadeusz Gogolewski we wspomnieniach* (s. 17-23). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Bieliński, P. (2006). Nadzwyczajny Profesor. W: P. Bieliński (red.), *Uczył kochać Kościół. Ksiądz Tadeusz Gogolewski we wspomnieniach* (s. 9-15). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Bieliński, P. (2010). Wstęp. Obrońca apologetyki. W: T. Gogolewski, *Myśleć i rozumieć w Kościele*, wstęp i opracowanie P. Bieliński (s. 13-44). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Falczyński, Z. (2002). Gogolewski Tadeusz (1921-). W: K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej, M. Rusecki (red.), *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, (s. 441). Lublin-Kraków: Wydawnictwo KUL i Wydawnictwo M.
- Gogolewski, T. (1966). Nauka o mistycznym Ciele Chrystusa w świetle nowej konstytucji dogmatycznej o Kościele. *Collectanea Theologica*, 36(1-4), 90 -111.
- Gogolewski, T. (1967a). Apologetyka naukowa w ujęciu R. Latourelle'a. *Studia Theologica Varsoviensia*, 1(1), 305-311.
- Gogolewski, T. (1967b). Pierwszy międzynarodowy zjazd apologetyczny. *Studia Theologica Varsoviensia*, 5(2), 289-296.
- Gogolewski, T. (1968a). Apologetyka a doświadczenie według H. Bouillarda. *Studia Theologica Varsoviensia*, 6(2), 365-389.
- Gogolewski, T. (1968b). Drugi międzynarodowy zjazd apologetyczny. *Studia Theologica Varsoviensia*, 6(2), 355-365.

- Gogolewski, T. (1970). Świadomość religijna a objawienie według J. S. Dreya, założyciela katolickiej szkoły tybińskiej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 8(2), 33-59.
- Gogolewski, T. (1971). Jezus Chrystus i Jego Kościół według J. S. Dreya. *Studia Theologica Varsaviensia*, 9(1), 359-366.
- Gogolewski, T. (1975). Ekumeniczna myśl A. M. Javierre'a. *Studia Theologica Varsaviensia*, 13(1), 183-192.
- Gogolewski, T. (1976a). Nowsze badania nad metodologią J. S. Dreya. *Studia Theologica Varsaviensia*, 14(1), 211-218.
- Gogolewski, T. (1976b). W obronie apologetyki. *Studia Theologica Varsaviensia*, 14(2), 3-12.
- Gogolewski, T. (1976c). Współczesna eklezjologia apologetyczna. *Studia Theologica Varsaviensia*, 14(2), 269-278.
- Gogolewski, T. (1977a). Apologetyczna refleksja nad funkcją cudu w objawieniu. *Studia Theologica Varsaviensia*, 15(1), 3-18.
- Gogolewski, T. (1983). Drey Johann Sebastian. W: *Encyklopedia Katolicka*, tom 4 (kol. 209-210). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gogolewski, T. (1994). Nowy przekład Dekretu o ekumenizmie (nowe tłumaczenie dekretu i wstęp przygotowali T. Gogolewski i P. Bieliński). W: M. Czajkowski (red.), *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994 r.)*, (s. 236-259). Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Gogolewski, T., Hładowski, W. (2010). Rola apologetyki w zespole nauk teologicznych. W: T. Gogolewski, *Mysleć i rozumieć w Kościele*, wstęp i opracowanie P. Bieliński (s. 218-219). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Gogolewski, T. (2010). Apologia Kościoła czy apologetyka eklezjologiczna, W: T. Gogolewski, *Mysleć i rozumieć w Kościele*, wstęp i opracowanie P. Bieliński (s. 282-285). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Gogolewski, T. (2010). *Mysleć i rozumieć w Kościele*, wstęp i opracowanie P. Bieliński. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezjalne.
- Kwiatkowski, W. (1965). Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsaviensia*, 3(1), 5-17.
- Paciorkowski, R. (1976). Kierunek apologetyki. W: *XX [Dwadzieścia] lat Akademii Teologii Katolickiej. Księga pamiątkowa 1954-1974* (s. 51-53). Warszawa: Wydawnictwo ATK.

APOLOGETICS ACCORDING TO FR TADEUSZ GOGOLEWSKI (1921–2003)

SUMMARY

The aim of this article is to systematize the apologetic thought of T. Gogolewski. In the first part, the author presents his apologetic methodology. The second part is devoted to J.S. Drey's apologetic concept as approached by the Warsaw professor. The third part presents the reception of Vatican II documents devoted to the Church from an apologetic perspective. The fourth part evaluates T. Gogolewski's thought. The analyses conducted allow us to formulate the following conclusions: T. Gogolewski studied apologetics from a methodological and historical perspective. This means that he both researched its history, devoting particular attention to J.S. Drey's thought, and emphasized the originality and independence of apologetics as a scientific and non-theological discipline. The Warsaw professor, taking a close look at Vatican II, translated and commented on the council's documents. He devoted most attention to the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium* and the Decree on Ecumenism *Unitatis Redintegratio*. In pastoral practice and scholarly reflection, he remained faithful to the Council's teaching, emphasizing the continuity of Tradition. Tadeusz Gogolewski practiced apologetics to the very end. He saw its meaning and emphasized its originality and difference in relation to fundamental theology. He was convinced that within the Church there was a place for fundamental theology and non-theological scientific apologetics.

Słowa kluczowe: literatura mądrościowa, Księga Przysłów, Mądrość Syracha, List św. Jakuba, teologia wczesnochrześcijańska, egzegeza biblijna, literatura międzytestamentalna

Keywords: Wisdom Literature, Proverbs, Sirach, Epistle of James, Early Christian Theology, Biblical Exegesis, Intertestamental Studies

***Łukasz Dudarski**¹*

UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU, POLSKA

ORCID: 0009-0008-5511-3578

ROLA LITERATURY MĄDROŚCIOWEJ W KSZTAŁTOWANIU WCZESNEJ TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ: ANALIZA PORÓWNAWCZA KSIĘGI PRZYSŁÓW, MĄDROŚCI SYRACHA I LISTU ŚW. JAKUBA

1. WPROWADZENIE

Znaczenie literatury mądrościowej dla kształtowania myśli i praktyk religijnych w tradycji żydowskiej i chrześcijańskiej jest nie do przecenienia (Murphy, 2002). Choć starożytna izraelska mądrość omawiana jest najczęściej w kontekście takich tekstów, jak Księga Przysłów, Księga Hioba czy Księga Koheleta (Eklezjaste-sa), to również pisma apokryficzne/deuterokanoniczne – w tym Mądrość Syracha

1 Mgr Łukasz Dudarski - jest afiliowany przy Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu (ul. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań). Zajmuje się badaniami interdyscyplinarnymi łączącymi prawo, teologię i nauki medyczne, e-mail: lukasz.dudarski7@wp.pl.

(znana także jako Eklezjastyk) oraz Księga Mądrości Salomona – są kluczowe dla zrozumienia żydowskiego kontekstu, z którego wyłoniło się nauczanie wczesnego chrześcijaństwa (Harrington, 2018). Teksty mądrościowe cechuje poszukiwanie właściwego postępowania, dążenie do poznania Bożego zamysłu oraz praktyczny nacisk na życie prawemu w porządku stworzenia.

Wśród pism Nowego Testamentu List św. Jakuba często uznawany jest za przejaw stylu charakterystycznego dla literatury mądrościowej, łącząc napomnienia etyczne z refleksją teologiczną (Johnson, 2005). Wielokrotnie zauważano liczne paralele tematyczne i językowe między Listem Jakuba a żydowskimi tradycjami mądrościowymi – szczególnie w zakresie etycznego akcentu na prawe postępowanie, znaczenia kontroli mowy oraz potępienia stronniczości, pychy i dwulicowości (Witherington, 2007). Sam List Jakuba bywa niekiedy nazywany „Księgą Przysłów Nowego Testamentu” (McCartney, 2009, s. 4), co podkreśla jego bliskie pokrewieństwo z księgami mądrościowymi Starego Testamentu.

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie tych powiązań poprzez analizę dwóch kluczowych tekstów tradycji mądrościowej – Przysłów i Syracha – oraz ukazanie, w jaki sposób mogły one wpłynąć na perspektywy teologiczne i moralne zawarte w Liście św. Jakuba. Analizując tematy takie jak bojaźń Boża, praktyczna sprawiedliwość, rola mowy czy relacja między wiarą a uczynkami, dostrzegamy, że teologia wczesnego chrześcijaństwa rozwijała się nie w próżni, lecz w środowisku ukształtowanym przez biblijne i międzytestamentalne refleksje nad mądrością.

Badanie to wychodzi z założenia, że literacki i teologiczny kontekst pism mądrościowych jest kluczowy dla zrozumienia moralnych i doktrynalnych akcentów Listu Jakuba. Ponadto relacja między Biblią Hebrajską/Septuagintą a Nowym Testamentem ma charakter nie tylko chronologiczny, ale i dialogiczny – żydowski i chrześcijański kanon rozwijały się w ciągłej rozmowie, współtworząc wspólne dziedzictwo teologiczne. Uznając znaczenie żydowskich tradycji mądrościowych dla myśli wczesnochrześcijańskiej, możemy lepiej zrozumieć, jak Jakub, pisząc w środowisku judeochrześcijańskim, jednocześnie przejmując te idee i przekształca je na potrzeby rodzącej się wspólnoty chrześcijańskiej.

Cel badania jest zatem dwójaki: (1) przeprowadzić analizę porównawczą paralelnych wątków tematycznych i zbieżności teologicznych między Przysłów, Syrach i Listem Jakuba oraz (2) ocenić, w jaki sposób tradycja mądrościowa przyczyniła się do kształtowania tożsamości i myśli teologicznej wczesnego chrześcijaństwa. Poprzez podejście interdyscyplinarne – łączące historyczno-krytyczną egzegezę, analizę literacką i refleksję teologiczną – niniejsze studium podkreśla ciągłość i nowe innowacje obecne w recepcji literatury mądrościowej w początkowym okresie myśli chrześcijańskiej.

Podsumowując, artykuł pokazuje, że choć List św. Jakuba jest silnie zakorzeniony w żydowskiej tradycji mądrościowej, to równocześnie przekształca tę tradycję, odpowiadając na nowe pytania chrystologiczne i eklezjologiczne. W efekcie otrzymujemy tekst osadzony w starożytnym poszukiwaniu Bożej mądrości i etycznego życia, a zarazem wyraźnie chrześcijański w swojej ostatecznej wizji świata.

2. PRZEGLĄD LITERATURY

Biblijna literatura mądrościowa obejmuje szeroko pojęte teksty koncentrujące się na pouczeniach etycznych, refleksji nad ludzką egzystencją i poszukiwaniu Bożej – lub moralnej – mądrości (Crenshaw, 1998). Do tradycyjnych hebrajskich tekstów mądrościowych należą Księga Przysłów, Księga Hioba oraz Księga Kohelela, z których każda ukazuje unikalną perspektywę relacji Boga do stworzonego świata i ludzkiego postępowania. Korpus ten rozszerzają księgi apokryficzne (deuterokanoniczne), takie jak Mądrość Syracha i Księga Mądrości Salomona, w których mądrość jawi się jako zasada jednocząca ludzkie doświadczenie z Bożym objawieniem (Skehan & Di Lella, 1987).

Księga Przysłów kładzie nacisk na praktyczne pouczenia moralne i znaczenie nabożnej bojaźni (czyli „bojaźni Pana”), podczas gdy Mądrość Syracha przedstawia bardziej rozwiniętą refleksję teologiczną, łącząc mądrość z Prawem Mojżeszowym i pobożnością świątynną (Harrington, 2018). W ten sposób Syrach stanowi pomost między dawną tradycją Izraela a późniejszą myślą teologiczną judaizmu. Różnorodne nurty mądrościowe przenikały judaizm okresu Drugiej Świątyni, wpływając na rozmaite ruchy religijne i kształtując środowisko, z którego wyrosło chrześcijaństwo (Collins, 2000).

Autorzy wczesnochrześcijańscy – z których wielu było Żydami lub pozostało pod silnym wpływem myśli żydowskiej – nie odrzucili swego dziedzictwa Pisma, lecz reinterpretowali je w świetle wydarzenia Chrystusa (Brown, 1997). Ewangelie zawierają nauki zbliżone do wątków mądrościowych (np. Kazanie na Górze w Mt 5–7), natomiast w listach Pawłowych Chrystus bywa nazywany ucieleśnioną Mądrością Bożą (1 Kor 1,24). Chociaż List św. Jakuba jest mniej chrystologiczny niż Listy Pawła, to zachowuje silny związek z żydowską tradycją mądrościową w swoich napomnieniach etycznych i pouczeniach o właściwym postępowaniu we wspólnocie wierzących (Johnson, 2005).

Konkretne związki między Listem Jakuba a żydowskimi tekstami mądrościowymi – zwłaszcza Przysłów i Syrachim – były tematem licznych badań. Uczeń wskazuje na podobieństwo treści (nacisk na etykę mowy, troskę o sprawiedliwość społeczną, przestrogi przed stronniczością) oraz na cechy strukturalne Listu

Jakuba, zbliżone do krótkich aforyzmów typowych dla literatury mądrościowej (McKnight, 2011). Wysokie uznanie dla „zaszczepionego słowa” (Jk 1,21) można postrzegać jako rozwinięcie motywu mądrości zaszczeplonej we wnętrzu człowieka – przypominającego biblijny nakaz, by strzec mądrości „w głębi serca” (Prz 4,21).

Mądrość Syracha zajmuje wyjątkowe miejsce wśród ksiąg deuterokanonicznych ze względu na wyraźne utożsamienie mądrości z Torą: „Wszystko to jest księgą Przymierza Boga Najwyższego, Prawem, które Mojżesz przekazał nam jako dziedzictwo pokoleń Jakuba” (Syr 24,23). Taka identyfikacja podkreśla rolę Prawa w kształtowaniu życia etycznego i religijnego judaizmu okresu Drugiej Świątyni (Collins, 2000). Dla autora Syracha pobożność i mądrość niemal zlewają się z posłuszeństwem wobec Prawa – odzwierciedla to rozwój teologiczny judaizmu po wygnaniu, który uwydatnia centralne znaczenie wierności Przymierzu i kultowi świątynnemu.

Takie podejście utorowało drogę dla późniejszej interpretacji żydowskiej, włącznie z perspektywą Żydów hellenistycznych w diasporze, którzy łączyli greckie idee filozoficzne z tradycyjną wiarą żydowską (przykładem jest Filon z Aleksandrii). W tym sensie Syrach stanowi istotne ogniwo między dawniejszą tradycją mądrościową a późniejszym żydowsko-chrześcijańskim rozumieniem mądrości, Prawa i Przymierza.

List św. Jakuba, zaliczany do tzw. listów katolickich (powszechnych), słynie z praktycznego ukierunkowania (Laws, 1980). Porusza kwestie takie jak kontrola języka, niebezpieczeństwa bogactwa, potrzeba wytrwałości oraz jedność wiary i uczynków (Jk 2,14–26). Wielu badaczy zauważyło, że tematy te wprost nawiązują do żydowskiej mądrości – często wskazuje się na paralelę do Przysłów i Syracha (Witherington, 2007). Ponadto obraz Boga w Liście Jakuba jako Dawcy mądrości (Jk 1,5) współbrzmi z teologią mądrościową, według której prawdziwa mądrość jest darem Bożym udzielanym ludziom prawym i pokornym.

Chociaż List Jakuba nie cytuje *explicite* Księgi Przysłów ani Syracha, to podobieństwa tematyczne i stylistyczne są na tyle wyraźne, że sugerują głęboką znajomość literatury mądrościowej przez jego autora (McCartney, 2009). Na przykład nacisk na pokorę (Jk 4,6–10) odpowiada częstym napomnieniom Syracha, by unikać pychy (por. Syr 3,17–29). Podobnie krytyka dwulicowości w mowie (Jk 3,1–12) znajduje echo w przestrobach Przysłów przed nadużyciem słów (Prz 10,19; 15,2).

Analiza tych paralel ma na celu lepsze zrozumienie, jak wspólnota wczesnochrześcijańska nawigowała swoje żydowskie dziedzictwo, kształtując zarazem odrębną tożsamość. Postać Jakuba – sytuująca się na skrzyżowaniu żydowskiej mądrości i teologii chrześcijańskiej – stanowi doskonały przykład tego, jak tradycje biblijne były przekształcane dla potrzeb duszpasterskich i doktrynalnych rodzącego

się Kościoła.

Ostatnie opracowania podkreślają konieczność uwzględnienia monograficznych studiów, które zgłębiają teologiczne i intertekstualne wymiary Listu Jakuba. Szczególnie doniosłe jest dzieło Richarda Bauckhama *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (1999), w którym autor uwypukla mądrościowy charakter Listu Jakuba i analizuje jego literackie oraz koncepcyjne związki z Księgą Syracha. W jednym z głównych rozdziałów Bauckham wykazuje bezpośrednie paralele tematyczne – zwłaszcza dotyczące pokory, wartości mowy i sprawiedliwości praktycznej – argumentując, że List Jakuba przekształca żydowskie motywy mądrościowe, dostosowując je do nowego paradygmatu etycznego zakorzenionego w uczniostwie Jezusa (Bauckham, 1999, s. 121–139).

Z kolei M. A. Jackson-McCabe w monografii *Logos and Law in the Letter of James* (2001) przedstawia przekrojowe studium tego, jak Jakub przyswaja żydowską tradycję Tory jako mądrości. Autor dowodzi, że List Jakuba nie tylko czerpie z ogólnej tradycji etycznej, ale interpretuje na nowo Prawo Mojżeszowe (zwłaszcza fragmenty Kapłańskiej i Powtórzonego Prawa) poprzez pryzmat teologii mądrości. Według Jacksona-McCabe’a taka reinterpretacja służy budowaniu specyficznej tożsamości chrześcijańskiej, która postrzega Torę nie jako system legalistyczny, lecz jako mądrościowy wyraz Bożego porządku – przemieniony i osadzony w realiach po Zmartwychwstaniu (Jackson-McCabe, 2001, s. 57–88).

W najnowszym komentarzu strukturalnym do pism tzw. antylegomenów, Kalina Wojciechowska i Mariusz Rosik (2021) szczególnie podkreślają mądrościowy charakter Listu Jakuba, proponując nowatorskie spojrzenie na strukturę listu oparte na katalogu przymiotów mądrości wyliczonych w Jk 3,17[1]. Autorzy ukazują, jak głęboko List Jakuba jest zakorzeniony w tradycji mądrościowej i jak jego kompozycja odzwierciedla tę sapientialną perspektywę, rzucając zarazem nowe światło na przesłanie teologiczne listu (Wojciechowska, Rosik, 2021).

3. METODOLOGIA

W niniejszym artykule zastosowano podejście porównawcze i interdyscyplinarne, łączące analizę historyczno-krytyczną, krytykę literacką oraz refleksję teologiczną. Poniżej przedstawiono kolejne etapy postępowania badawczego:

Analiza tekstualna: Fragmenty z Przysłów, Syracha i Listu św. Jakuba odczytywane były w oryginalnych językach (hebrajskim, greckim) oraz we współczesnych przekładach (m.in. polska *Biblia Tysiąclecia* oraz angielska *New Revised Standard Version*). Szczególną uwagę poświęcono słowom i wyrażeniom kluczowym dla pojęcia mądrości, pobożności i postępowania etycznego (por. Clifford,

1998). W miarę potrzeby uwzględniono również warianty tekstowe i trudności interpretacyjne na podstawie wydań krytycznych (np. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* dla tekstu hebrajskiego, *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece* dla greckiego).

Porównanie literacko-tematyczne: Badanie identyfikuje powtarzające się motywy – takie jak etyka mowy, pokora czy relacja między wiarą a uczynkami – i analizuje ich opracowanie w Przysłów, Syrach oraz Liście Jakuba. Wspólne cechy i kontrasty zostały ustalone poprzez zbadanie zbieżnego słownictwa, środków retorycznych (np. napomnień, maksym) oraz ram pojęciowych (Skehan, Di Lella, 1987).

Kontekst historyczno-kulturowy: Każdy z tekstów osadzono w jego środowisku historycznym. Przysłów ukazano na tle starożytnego społeczeństwa Izraela, Syrach – na tle judaizmu drugoświątynnego, zaś List Jakuba – w realiach wczesnych wspólnot chrześcijańskich I wieku n.e. (Collins, 2000). Ujęcie socio-historyczne pomaga wyjaśnić, w jaki sposób poszczególne teksty odpowiadały na religijne i etyczne wyzwania swoich czasów.

Synteza teologiczna: Mając na uwadze, że teksty biblijne są nie tylko zabytkami historycznymi, ale i żywymi dokumentami teologicznymi, w końcowym etapie podjęto próbę syntezy wyników. Celem było określenie, w jaki sposób tradycje mądrościowe ukształtowały wczesnochrześcijańskie przekonania i praktyki. Synteza ta ma ukazać doktrynalne, etyczne i pasterskie implikacje mądrości dla formującej się tożsamości chrześcijańskiej (Johnson, 2005).

Łącząc powyższe podejścia metodologiczne, opracowanie stara się oświetlić zarówno ciągłość, jak i nowatorskie elementy obecne w sposobie, w jaki List Jakuba korzysta z żydowskiej mądrości. Tym samym przyczynia się do szerszej dyskusji na temat teologii biblijnej oraz wzajemnych relacji między tradycją Starego i Nowego Testamentu.

Choć zarysowana metodologia kładzie nacisk na podejście porównawcze i interdyscyplinarne, warto doprecyzować kryteria doboru analizowanego materiału. Analiza porównawcza skupia się nie tylko na wspólnym słownictwie czy tematyce etycznej, lecz przede wszystkim na powtarzalnych motywach, takich jak etyka mowy, pokora, sprawiedliwość społeczna czy relacja między wiarą, uczynkami a Bożą mądrością. Motywy te występują nie tylko równolegle w Przysłów, Syrach i Jakubie, ale stanowią też centralny składnik teologicznej tożsamości każdej z tych ksiąg.

Ponadto artykuł stawia sobie za cel zbadanie, jak każde z trzech dzieł dialoguje z tradycjami wcześniejszymi: Przysłów – z dawnymi wzorcami mądrościowymi Izraela, Syrach – z integracją Tory i pobożności mądrościowej, Jakub – z przekształconą w świetle Chrystusa wizją etyki. W porównaniu szczególny nacisk położono na ciągłość leksykalną i koncepcyjną, zwłaszcza w odniesieniu do terminów takich jak

chochmah / σοφία (mądrość), נהר / νόμος (Prawo), czy λόγος (słowo), a także na to, jak każde z tych pojęć zostaje zdefiniowane w ramach kanonicznych danej księgi.

W kolejnych etapach badania zaplanowano dalsze uszczegółowienie analiz tekstowych, w tym dokładne zbadanie kluczowych terminów greckich i hebrajskich w ich kontekstach (np. Syr 24,23 oraz Jk 1,21–25) z wykorzystaniem wydań krytycznych, takich jak *Biblia Hebraica Stuttgartensia* i *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*. Ten filologiczny komponent umożliwia bardziej subtelne uchwycenie ciągłości i różnic teologicznych między trzema badanymi tekstami.

Aby zapewnić precyzję metodologiczną, w artykule przeanalizowano wybrane fragmenty, w których motywy etyki mowy, pokory oraz „Prawo jako mądrość” występują najdobitniej: Przysłów 8,1–36; 10,19–21; Syrach 3,17–29; 5,11–13; 24,23; Jakub 1,5–8; 1,19–21; 2,1–7; 3,1–12; 4,6–10. Każdy z tych ustępów przeczytano zarówno w oryginale (hebrajskim – w przypadku Przysłów i w partiach zachowanych dla Syracha – oraz greckim dla LXX Syracha i Listu Jakuba), jak i w standardowych wydaniach krytycznych. Takie podejście ujawniło liczne paralelizmy leksykalne – np. użycie terminów σοφία (mądrość) czy νόμος (Prawo) – a zarazem pozwoliło dostrzec, w jaki sposób Jakub być może przyswaja lub przekształca istniejące w judaizmie pojęcia mądrości w ramach teologii „postpaschalnej”.

4. KSIĘGA PRZYSŁÓW: TEOLOGICZNE I LITERACKIE ASPEKTY

Księga Przysłów stanowi zbiór powiedzeń i pouczeń tradycyjnie przypisywanych Salomonowi. Współczesna biblistyka wskazuje jednak na kompozytowy charakter tego dzieła – na przestrzeni czasu nad księgą pracowało wielu autorów i redaktorów (Longman, 2006). Jej ostateczna redakcja prawdopodobnie miała miejsce w okresie po wygnaniu babilońskim, co sugeruje proces wspólnotowej refleksji i pracy redakcyjnej (Waltke, 2004). Strukturalnie Przysłów zawiera zarówno krótkie, zwarte maksymy (rozdz. 10–29), jak i bardziej rozbudowane dyskursy mądrościowe (rozdz. 1–9). Tworzy to kompozycję literacką o zróżnicowanych kontekstach historycznych i celach dydaktycznych.

Zasadnicza zasada teologiczna Przysłów wyrażona jest w wielokrotnie powtarzanym hasle: „Bojaźń Pana jest początkiem mądrości” (Prz 1,7; 9,10). Owa „bojaźń” oznacza pełen czci respekt, pokorę i uznanie Bożej zwierzchności (Clifford, 1998). Przysłowia zakładają w dużej mierze moralność opartą na zasadzie przyczyny i skutku: sprawiedliwość prowadzi do pomyślności i Bożej przychylności, podczas gdy głupota wiedzie do zguby i hańby. Choć w innych księgach mądrościowych (jak Hiob czy Kohelet) ta reguła jest problematyzowana, w Przysłów pozostaje ona fundamentalnym założeniem wizji teologicznej (Longman, 2006).

Księga Przysłów ma charakter wybitnie praktyczny – dotyczy spraw codziennych, takich jak uczciwość, pracowitość, pokora, sposób mówienia czy relacje międzyludzkie (McKane, 1970). Pomimo wielości autorów i kontekstów, tekst zachowuje spójną wizję moralną, nakłaniając do stylu życia zgodnego z Bożym porządkiem. Na szczególną uwagę zasługuje mnogość przysłów dotyczących mowy: kłamstwo, plotka czy pochopne wypowiedzi przedstawiane są jako siły destrukcyjne (Prz 10,19; 15,4; 18,21). Podkreślając wagę słów, Przysłowia uwydatniają relacyjny wymiar mądrości: język człowieka odzwierciedla jego charakter i wywiera realny wpływ na harmonię społeczną.

Kolejną istotną cechą Przysłów (zwłaszcza w rozdz. 1–9) jest personifikacja mądrości jako szlachetnej kobiety, która woła do prostaczków, zapraszając ich do przyjęcia wiedzy i cnoty (Prz 8,1–36). Ten literacki zabieg podkreśla atrakcyjność mądrości, przedstawiając ją jako czynną, niemal wcieloną siłę, pragnącą prowadzić ludzkość ku prawości (Murphy, 2002). Mądrość ukazana jest też jako byt przedwieczny, blisko zaangażowany w dzieło stworzenia (Prz 8,22–31) – motyw ten wybrzmi później w tekstach żydowskich i chrześcijańskich, gdzie mądrość jawi się jako pomocnica Boga w stwarzaniu świata (Mdr 7,22–8,1; J 1,1–3).

Wiele napomnień i nauk zawartych w Przysłów znajduje swoje paralele w Liście św. Jakuba. Na przykład fragment Jk 3,1–12, podejmujący tematykę potęgi języka, wyraźnie współbrzmi z powtarzającymi się w Przysłów przestroгами przed grzesznym słowem (Prz 12,18; 15,2)[2][3]. Podobnie nacisk na pokorę i Boże wywyższenie pokornych w Jk 4,6–10 odzwierciedla ogólną zasadę mądrościową, wedle której pokora poprzedza chwałę (Prz 15,33; 18,12). Zbieżności te sugerują, że autor Listu Jakuba – jak wielu ówczesnych judeochrześcijan – wyrósł z tradycji głęboko przesiąkniętej światem moralnym i teologicznym Księgi Przysłów (McCartney, 2009).

Co więcej, częsty w Liście Jakuba postulat, że wiara musi przejawiać się w prawym działaniu (Jk 2,14–26), stanowi echo pragmatycznego wymiaru Przysłów, gdzie mądrość zawsze wyraża się poprzez konkretne postępowanie, a nie tylko intelektualną akceptację prawd (Longman, 2006). Oba teksty wzywają czytelnika do pojmowania sprawiedliwości jako nierozzerwalnie związanej z codziennym postępowaniem, wypełniając tym samym lukę między wiarą a praktyką. W tym sensie nauczanie Jakuba można postrzegać jako kontynuację ethosu Księgi Przysłów, zanurzonego w nowym kontekście – kontekście wspólnoty chrześcijańskiej, której moralność jest nacechowana duchem wspólnoty i chrystocentryzmem.

Tym samym Księga Przysłów dostarcza zasadniczych ram mądrościowych, które List Jakuba zdaje się dziedziczyć i adaptować. Podczas gdy starotestamentowa księga lokuje źródło mądrości w bojaźni Pana, List Jakuba osadza mądrość w kon-

tekście chrystocentrycznej wspólnoty, przekształcając wizję prawego życia w odniesieniu do rzeczywistości wczesnego Kościoła. Etyczne jądro pozostaje jednak spójne: prawdziwą mądrość potwierdza prawy język, pokorne postępowanie i cześć dla Bożego porządku – co łączy starożytne rozważania Izraela z imperatywami moralnymi rodzącymi się chrześcijaństwa.

5. MĄDROŚĆ SYRACHA: MĄDROŚĆ A PRAWO

Księga Mądrości Syracha (Eklezjastyk) została napisana po hebrajsku przez Jezusa, syna Syracha, prawdopodobnie na początku II wieku przed Chr. (Skehan, Di Lella, 1987). Tekst ten został następnie przetłumaczony na język grecki przez wnuka autora, co dostarcza cennych spostrzeżeń na temat językowego i kulturowego przejścia od kontekstu hebrajskiego do hellenistycznego. Syrach należy do korpusu ksiąg deuterokanonicznych i został włączony do Septuaginty – greckiego przekładu Pisma Świętego. Jego obecność w Septuagincie świadczy o znaczeniu księgi dla grekojęzycznych Żydów diaspory, a później także dla wielu pierwszych chrześcijan (Harrington, 2018).

Jednym z najbardziej znamienitych wkładów teologicznych Syracha jest wyraźne utożsamienie mądrości z Prawem Mojżeszowym. Na tle wcześniejszych ksiąg mądrościowych, takich jak Przysłów, które kładły nacisk na refleksję moralną i bojaźń Bożą, ale nie wiązały bezpośrednio mądrości z Prawem, podejście Syracha stanowi *novum* (Collins, 2000). Łącząc mądrość z Torą, Syrach sytuuje postępowanie etyczne i pobożność w ramach przymierza Izraela. Posłuszeństwo Prawu jawi się jako najpełniejszy wyraz mądrości, scalając tradycje sapientialne z kultem i teologią Przymierza w jedną spójną wizję religijną (Wright, 2008).

Podobnie jak Przysłów, Syrach zawiera rozległe pouczenia etyczne dotyczące m.in. mowy, pokory, hojności i relacji międzyludzkich (np. Syr 3,17–29; 5,11–13). Jednak u Syracha zalecenia te są wyraźniej powiązane z liturgiczną i przymierną tożsamością społeczności. Na przykład cześć dla rodziców (Syr 3,1–16) to nie tylko przejaw mądrości, ale i bezpośrednie zastosowanie przykazania Tory (Wj 20,12). Takie powiązanie odzwierciedla realia społeczne i religijne jerozolimskiego środowiska kapłańskiego okresu Drugiej Świątyni, gdzie wierność Prawu stanowiła rdzeń tożsamości wspólnoty (Harrington, 2018).

Syrach podejmuje również próbę zharmonizowania tradycyjnej pobożności żydowskiej z problematyką filozoficzną obecną w świecie hellenistycznym. Autor, Jezus ben Syrach, przedstawiając mądrość, często nawiązuje do tematów znanych w myśli greckiej – takich jak dążenie do cnoty czy studium natury – lecz czyni to zawsze w ramach światopoglądu, który uznaje Torę za najwyższe źródło mądrości

(Skehan, Di Lella, 1987). Ta synteza odzwierciedla szerszy trend w judaizmie hellenistycznym, gdzie autorzy żydowscy twórczo dialogowali z kulturą grecką, jednocześnie zachowując odrębną tożsamość religijną.

Chociaż List św. Jakuba nigdzie *expressis verbis* nie cytuje Syracha, od dawna wskazuje się na podobieństwa tematyczne między nimi – zwłaszcza dotyczące pokory, etyki mowy i potępienia stronnictwość (Johnson, 2005; McKnight, 2011). Rada Syracha: „*Bądź skory do słuchania, a odpowiadaj po namyśle*” (Syr 5,11) bezpośrednio koresponduje z wezwaniem Jakuba: „*Niech każdy będzie chętny do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu*” (Jk 1,19). Podobnie przestroga Syracha przed faworyzowaniem bogatych (Syr 13,21–23) współbrzmi z krytyką pokazywania względów osobom mającym w chrześcijańskim zgromadzeniu (Jk 2,1–7).

Co więcej, duch „mądrości praktycznej” – przekonanie, że prawdziwa pobożność przejawia się w konkretnych czynach etycznych – przenika zarówno Syracha, jak i List Jakuba. Ben Syrach wiąże mądrość z przestrzeganiem Prawa; Jakub nierozdzielnie łączy wiarę z uczynkami (Jk 2,14–26). Choć punkty odniesienia są różne – w jednym przypadku zachowywanie Tory, w drugim chrześcijańska wiara – obie księgi stanowczo twierdzą, że autentyczna religijność musi być widoczna w prawym postępowaniu.

Podsumowując, Mądrość Syracha stanowi kluczowy tekst przejściowy między dawną izraelską mądrością a rozwojem teologicznym judaizmu okresu Drugiej Świątyni. Utożsamiając mądrość z Torą, tworzy pomost teologiczny do późniejszych pism żydowskich i chrześcijańskich, w których mądrość Boża jest obecna i aktywna we wspólnocie Przymierza. Kiedy przechodzimy do Listu Jakuba, dostrzegamy, że wiele centralnych tematów Syracha – pokora, sprawiedliwa mowa, praktyczna świętość – zostało przeniesionych i dostosowanych do światopoglądu skoncentrowanego na Chrystusie. Taka ciągłość pokazuje trwałe dziedzictwo Syracha w kształtowaniu zarówno żydowskiego, jak i chrześcijańskiego dyskursu etycznego.

6. LIST ŚW. JAKUBA: PISMO MĄDROŚCIOWE W NOWYM TESTAMENCIE?

List św. Jakuba tradycyjnie przypisywany jest Jakubowi Sprawiedliwemu – czołowemu przywódcy pierwotnego Kościoła jerozolimskiego, prawdopodobnie krewnemu Jezusa (Johnson, 2005). Choć we współczesnej biblistyce kwestia autorstwa pozostaje dyskutowana, większość badaczy zgadza się, że list odzwierciedla silnie judeochrześcijańskie milieu, co sugeruje wspólnotę podtrzymującą tradycje żydowskich Pism, a zarazem uznającą lordyctwo Jezusa Chrystusa (McKnight, 2011). Przyjmuje się, że list powstał w latach 40–60 I w. n.e., co czyni go jednym z najwcześniejszych pism Nowego Testamentu (Allison, 2013).

Pod względem literackim List Jakuba wymyka się łatwej kategoryzacji. Opisywano go jako list parenetyczny (napominający) lub hortatoryjny, wykazujący cechy stylu właściwego żydowskiej literaturze mądrościowej (Witherington, 2007). Zamiast rozwijać systematyczny wywód teologiczny (jak czyni to wiele listów Pawła), Jakub oferuje moralne napomnienia, duszpasterskie rady i przestrogi przed zagrożeniami duchowymi i społecznymi. Napomnienia te dotyczą m.in. różnic majątkowych i niesprawiedliwości społecznej (Jk 2,1–7; 5,1–6), konieczności wytrwania w próbach (Jk 1,2–4; 5,7–11), znaczenia panowania nad językiem (Jk 3,1–12) oraz potrzeby „żywej” wiary przejawiającej się w czynach miłosierdzia (Jk 2,14–26).

Znakiem rozpoznawczym Listu Jakuba jest akcent na mądrość pojmowaną zarówno jako dar Boży, jak i imperatyw moralny. Jakub 1,5 zachęca wierzących: *„Jeśli komuś z was brakuje mądrości, niech prosi o nią Boga, który daje wszystkim chętnie...”*. Sformułowanie to współbrzmi z pismami mądrościowymi, gdzie mądrość jawi się jako dar z nieba (por. Prz 2,6; Syr 1,1). Jednocześnie Jakub przestrzega przed dwoistością (Jk 1,6–8), co przypomina przestrołę tradycji mądrościowej przed głupotą i obłudą (Prz 11,3; Syr 1,28).

W rozdziale trzecim (Jk 3,1–12) Jakub obrazowo ukazuje potęgę języka, porównując go do małego steru kierującego wielkim okrętem czy iskry podpalającej las. Obraz ten podkreśla kluczowe znaczenie mowy w życiu etycznym wierzących, odzwierciedlając temat obecny zarówno w Przysłów, jak i Syrach (Witherington, 2007). Dla Jakuba panowanie nad językiem to nie tylko cnota moralna, ale i znak dojrzałości duchowej (Jk 3,2). Wskazuje to, że prawdziwa mądrość przejawia się w zdyscyplinowanej mowie i konstruktywnej komunikacji we wspólnocie.

Jednym z najbardziej dyskutowanych fragmentów Listu Jakuba jest 2,14–26, gdzie autor stanowczo stwierdza, że „wiera bez uczynków jest martwa”. Historycznie perykopa ta była odczytywana jako pozostająca w napięciu z nauczaniem Pawła o usprawiedliwieniu wyłącznie przez wiarę (Rz 3,28). Jednak gdy patrzymy przez pryzmat literatury mądrościowej, nacisk Jakuba, iż wiara musi wyrażać się w czynach etycznych, jawi się nie tyle jako polemika z Pawłem, ile jako potwierdzenie mądrościowego realizmu moralnego (Allison, 2013). W tradycji mądrościowej poznanie i praktyka są nierozłączne – prawdziwie „znać” mądrość oznacza żyć nią (Clifford, 1998). Jakub zdaje się właśnie to podkreślać: wiara autentyczna owocuje działaniem, podobnie jak mądrość objawia się w uczynkach.

Co więcej, wezwanie Jakuba do troski o sieroty i wdowy (Jk 1,27) jest paralełą etyki społecznej obecnej w żydowskiej literaturze mądrościowej, która wielokrotnie wzywa do opieki nad bezbronnymi (Prz 14,31; Syr 4,1–10). Ten nacisk na aktywną miłość ukazuje holistyczne podejście do pobożności: łączy ona wewnętrzną pobożność z zewnętrzną odpowiedzialnością za bliźnich.

Choć List Jakuba obficie czerpie z motywów mądrościowych, wnosi także element eschatologiczny, charakterystyczny dla wczesnego chrześcijaństwa, które oczekiwało bliskiego powrotu Chrystusa (Jk 5,7–9). Ta eschatologiczna niecierpliwość wyróżnia Jakuba na tle tradycyjnych tekstów mądrościowych, które zazwyczaj poruszają się w ramach doczesnego porządku moralnego. Niemniej jednak, perspektywa przyszłości u Jakuba nie unieważnia obecnej wagi prawego życia – przeciwnie, potęguje obowiązek wytrwania i świętości (McKnight, 2011). Napięcie między etyką „teraźniejszości” a nadzieją na przyszłą interwencję Boga dodatkowo określa List Jakuba jako pismo mądrościowe zaadaptowane do specyficznej, chrześcijańskiej wizji świata.

Podsumowując, List św. Jakuba ukazuje, jak teologia wczesnochrześcijańska potrafiła przyswoić żydowskie motywy mądrościowe – takie jak Boży dar mądrości, etyka języka czy prawość czynna – dodając jednak do nich chrystologiczny i eschatologiczny wymiar. Sytuując się na styku tradycji żydowskiej i wiary w Chrystusa, List Jakuba stanowi znakomity przykład zarazem ciągłości, jak i innowacji w kanonie Nowego Testamentu.

7. ANALIZA PORÓWNAWCZA: KSIĘGA PRZYSŁÓW, MĄDROŚĆ SYRACHA I LIST ŚW. JAKUBA

W tej sekcji ponownie podjęto i pogłębiono porównanie tematyczne oraz filologiczne między Księgą Przysłów, Mądrością Syracha a Listem św. Jakuba, w oparciu o dopracowane ramy metodologiczne. Poprzez uważną analizę wybranych fragmentów ukazano, w jaki sposób wspólne motywy są zarówno zachowane, jak i przekształcone w kontekście wczesnochrześcijańskim Listu Jakuba.

7.1. Etyka mowy

Jednym z najbardziej uderzających obszarów zbieżności jest moralna kontrola słowa. Księga Przysłów często przestrzega przed nieuważną mową: „*W wielości słów nie brak grzechu, lecz kto powściąga swe wargi, jest rozumny*” (Prz 10,19). Podobnie Syrach napomina: „*Bądź skory do słuchania, a odpowiadaj po namyśle*” (Syr 5,11). Jakub 1,19 niemal dosłownie powtarza tę myśl: „*Każdy człowiek niech będzie skory do słuchania, nieskory do mówienia, nieskory do gniewu*”.

Jakub rozwija ten wątek w 3,1–12, plastycznie przedstawiając język jako ster okrętu czy iskrę – mały organ, który może spowodować olbrzymie szkody. Przysłów 18,21 i Syrach 28,13–26 podobnie opisują język jako narzędzie zdolne zarówno dawać życie, jak i śmierć. List Jakuba jednak ujmuje etykę mowy w kontekście

wspólnoty chrześcijańskiej, która ma odzwierciedlać Bożą mądrość. Słowo staje się tu miernikiem duchowej dojrzałości wspólnoty.

7.2. Pokora i łaska Boża

W Księdze Przysłów czytamy: „*Bojaźń Pana – pouczenie mądrości, a pokora poprzedza chwałę*” (Prz 15,33). Syrach także nakłania do pokory jako ochrony przed oszukiwaniem siebie (Syr 3,17–24). Jakub rozwija te intuicje w perspektywie teologicznej, cytując Prz 3,34: „*Bóg pysznym się sprzeciwia, pokornym zaś daje łaskę*” (Jk 4,6). Jednak Jakub wiąże pokorę bezpośrednio z podporządkowaniem się Bogu (Jk 4,7–10), dodając do tradycyjnej mądrościowej cnoty wymiar eschatologicznego poddania się woli Bożej i oczekiwania na Jego wywyższenie pokornych.

7.3. Mądrość i Prawo

Syrach jednoczy mądrość z Torą (Syr 24,23), traktując przestrzeganie Prawa jako najwyższą formę Bożej mądrości. Jakub reinterpretuje tę koncepcję w optyce chrześcijańskiej, mówiąc o „doskonałym prawie, prawie wolności” (Jk 1,25). W jego ujęciu mądrość to nie statyczne trzymanie się litery, lecz dynamiczne uczestnictwo w nowej wspólnocie Przymierza w Chrystusie. Jakub 2,8–12 podkreśla przykazanie miłości bliźniego jako wypełnienie tego paradygmatu „prawa-mądrości”.

7.4. Integracja z nauczaniem Chrystusowym

Jakub nie ogranicza się do powtarzania Przysłów czy Syracha; łączy ich nauki z przesłaniem Jezusa, zwłaszcza z Kazaniem na Górze (Mt 5–7). Przykładowo, przestroga Jakuba przed faworyzowaniem bogatych (Jk 2,1–7) współbrzmi zarówno z Syr 13,21–23, jak i z błogosławieństwami Jezusa dla ubogich. W ten sposób mądrość u Jakuba zostaje „przełamana” przez pryzmat Chrystusa zmartwychwstałego – widać tu nakładanie się dwóch nurtów: tradycji mądrościowej i etosu nauczania Jezusa.

Reasumując, List św. Jakuba jawi się jednocześnie jako wierny dziedzic żydowskiej tradycji sapientialnej oraz jako jej twórczy reinterpretator, kształtujący wizję etyczną zakorzonioną w panowaniu Chrystusa i odpowiedzialności wspólnotowej.

Przedstawiona analiza porównawcza zmierza do wyjścia poza ogólne podobieństwa tematyczne, poprzez doprecyzowanie płaszczyzn porównań. Główne kategorie analizy obejmują: (1) wspólne i odmienne motywy etyczne (pokora, etyka mowy, troska o ubogich); (2) teologiczną funkcję mądrości w każdym tekście; (3) recepcję i reinterpretację wcześniejszych tradycji biblijnych, szczególnie Prawa; (4) strukturalne i retoryczne cechy kształtujące sposób przekazywania napomnień moralnych.

W szczególności List Jakuba reprezentuje specyficzny sposób recepcji literatury mądrościowej: łączy etyczne pouczenia z perspektywą teologiczną po zmartwychwstaniu. Jak zauważa Jackson-McCabe (2001), Jakub reinterpretuje Prawo jako przewodnik mądrościowy dla wspólnoty chrześcijańskiej – pojmując je nie jako juredyczne ograniczenie, lecz jako dynamiczny wyraz Bożej woli, dostępny wierzącym poprzez życie wiarą.

Idąc dalej tropem Bauckhama (1999), niniejsza analiza rozważa, czy Jakub przejmuje motywy z Syracha bezpośrednio, czy może w formie „przefiltrowanej” przez nauczanie Jezusa. Na przykład nakazy w Jk 1,19–21 i 2,1–7 są echem zarówno etyki Syracha, jak i Przysłów, a jednocześnie wybrzmiewają w nich zasady z Ewangelii – zwłaszcza z Kazania na Górze (Mt 5–7). Powstaje zatem pytanie: czy Jakub działa niezależnie w ramach tradycji mądrościowej, czy też interpretuje ją na nowo przez pryzmat nauk Jezusa i wiary w Zmartwychwstanie?

Porządkując analizę w powyższy sposób, studium dąży do ukazania nie tylko podobieństw strukturalnych, ale także przemian pojęciowych, odsłaniających, jak literatura mądrościowa była aktywnie przekształcana w służbie teologii wczesnochrześcijańskiej.

Wszystkie trzy omawiane teksty cechuje wyraźnie praktyczny charakter. Zamiast wnikać w spekulacje teologiczne, skupiają się na tym, jak żyć etycznie zgodnie z Bożą mądrością (Clifford, 1998). Przysłów nawołuje do zgodności codziennych nawyków z Bożym porządkiem stworzenia; Syrach utożsamia taką zgodność z przestrzeganiem Tory; Jakub integruje wierne działanie z perspektywą chrystocentryczną. We wszystkich trzech przypadkach mądrość mierzy się czynami, a nie samą wiedzą, podkreślając nieodłączny związek między etyką a duchowością (Murphy, 2002).

Innym istotnym tematem łączącym te teksty jest znaczenie mowy w formowaniu postawy moralnej. Przysłów zawiera liczne powiedzenia o konstruktywnej lub niszczącej sile słów (np. Prz 12,18; 15,4; 18,21). Syrach również przestrzega przed plotką, oszczerstwem i pochopnym gadaniem (Syr 28,13–26). Jakub, rozwijając tę tradycję, przedstawia obrazową naukę o niebezpieczeństwach nieokiełzanego języka (Jk 3,1–12). Wspólny nacisk sugeruje ethos mądrościowy, w którym słowa są probierzem wewnętrznego charakteru. Słowa ujawniają stosunek człowieka do mądrości – czy jest on zestrojony z Bożą prawdą, czy też ulega głupocie (Johnson, 2005).

Wszystkie trzy teksty wysławiają pokorę i ostrzegają przed niebezpieczeństwami pychy. Przysłów wskazuje, że pokora jest warunkiem otrzymania czci (Prz 15,33; 18,12). Syrach podobnie zaleca samokrytycyzm i przestrzega przed przeceńnianiem siebie (Syr 3,17–24). Jakub uwypukla ten motyw, ogłaszając: „*Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę daje*” (Jk 4,6, cytując Prz 3,34). Jednomyślnie pod-

kreślenie pokory wskazuje na wspólne przekonanie, że postawa serca jest kluczowa dla autentycznej mądrości. U Jakuba pokora zostaje dodatkowo ujęta w ramy chrześcijańskie – zachęca wierzących do poddania się Bogu jako źródłu zarówno mądrości, jak i zbawienia (Jk 4,7–10).

Znaczenie sprawiedliwości społecznej we wspólnocie również wyłania się jako wspólna troska. Przysłów wychwala troskę o biednych i bezbronnych (Prz 14,31; 19,17), co znajduje odzwierciedlenie w zaleceniach Syracha dotyczących miłosierdzia i hojności (Syr 4,1–10; 29,8–13). Jakubowa krytyka faworyzowania bogatych kosztem ubogich (Jk 2,1–7) jest echem tych napomnień. Podobnie jego wezwanie, by zaspokajać potrzeby tych, którym brakuje odzienia czy pożywienia (Jk 2,15–16), odzwierciedla ethos mądrościowy, w którym prawdziwa pobożność objawia się w sprawiedliwych, pełnych współczucia relacjach wewnątrz społeczności (McCartney, 2009).

Pomimo zarysowanych podobieństw istnieją między omawianymi tekstami istotne różnice. Księga Przysłów – z jej bardziej uniwersalnym, teocentrycznym podejściem – podkreśla Boży porządek, ale nie łączy mądrości bezpośrednio z Przymierzem czy kultem (Longman, 2006). Syrach natomiast mocno zakorzenia mądrość w wierności Prawu, odzwierciedlając po wygnaniowy nacisk na wierność przymierzu (Harrington, 2018). Jakub, choć odwołuje się do Pisma i podtrzymuje żydowskie normy etyczne, osadza mądrość w kontekście chrystocentrycznym i eschatologicznym – wzywa wiernych, by przygotowywać się na powrót Pana, pielęgnowali cnoty i prowadzili święte życie (Jk 5,7–9). Ciągłość nauki etycznej zostaje więc „załamana” przez odmienne spojrzenia teologiczne: starotestamentowe, drugoświątynne i rodzące się chrześcijańskie.

Porównawcze studium Przysłów, Syracha i Jakuba uwydatnia z jednej strony ciągłość etyczną i teologiczną tradycji mądrościowej (Brown, 1997), z drugiej – twórcze innowacje wprowadzane przez każdy kolejny tekst. Wątki takie jak praktyczna sprawiedliwość, odpowiedzialna mowa czy pokora spajają poszczególne epoki. Równocześnie każda księga adaptuje motywy mądrościowe, by sprostać religijnym wyzwaniom swojego czasu. Dla Jakuba adaptacja ta obejmuje przekonanie, że nauczanie i powrót Jezusa nadają nowy sens temu, czym jest mądrość we wspólnocie wierzących (Johnson, 2005). Jakub, zamiast zrywać z tradycją żydowską, stanowi jej twórczą kontynuację – reinterpreterację teologii mądrościowej zakorzenioną w nowej, chrześcijańskiej rzeczywistości eschatologicznej.

Kluczowym pytaniem pozostaje, na ile Jakub odzwierciedla same nauczania Jezusa (zanotowane w Ewangeliach) – czyli bezpośrednią tradycję mądrościową Mistrza z Nazaretu – obok bądź zamiast odniesień do Księgi Przysłów czy Syracha. Pewne fragmenty Jakuba (np. Jk 1,19; 2,1–7) są bardzo zbliżone do zaleceń Syracha,

a jednocześnie współbrzmiać z zasadami wyrażonymi w Kazaniu na Górze. Bauckham (1999) sugeruje, że Jakub świadomie integruje etyczne nakazy Jezusa z istniejącym już żydowskim frameworkiem mądrościowym, tworząc swoistą syntezę dwóch nurtów tradycji sapientalnej. Taka synteza tłumaczyłaby szczególnie mocny nacisk Jakuba na moralną spójność – „*bądźcie wykonawcami słowa, a nie tylko słuchaczami*” (Jk 1,22) – osadzony w specyficznej chrześcijańskiej, eschatologicznej perspektywie.

8. ZNACZENIE TEOLOGICZNE I WPŁYW NA WCZESNE CHRZEŚCJAŃSTWO

Obecność motywów mądrościowych w Liście Jakuba uwydatnia, jak wspólnoty wczesnochrześcijańskie korzystały z istniejących żydowskich ram pojęciowych, by kształtować swoje życie moralne i religijne. Zamiast odrzucić dziedzictwo mądrościowe, autorzy tacy jak Jakub reinterpreterowali je w świetle życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tym samym literatura mądrościowa dostarczyła gotowej matrycy do kształtowania etyki chrześcijańskiej, skupiającej się na postępowaniu odzwierciedlającym Bożą sprawiedliwość (Allison, 2013). Ten nacisk na praktykę moralną wywarł głęboki wpływ na późniejszą myśl chrześcijańską, oddziałując na teologię patrystyczną oraz duchowość monastyczną (Clifford, 1998).

Tradycja mądrościowa – mająca charakter mocno praktyczny i mniej skoncentrowana na niuansach rytualnych – posłużyła jako naturalny pomost dla nawróconych z pogan. Podczas gdy Syrach silnie akcentuje Torę, szerszy ethos mądrościowy (wymagający cnót takich jak pokora, hojność czy samokontrola) rezonował z hellenistycznymi filozofiami moralnymi. Wykorzystanie przez Jakuba motywów mądrościowych mogło ułatwić integrację pogan w przeważnie judeochrześcijańskiej wspólnoty, oferując płaszczyznę wspólnych norm moralnych bez wymogu pełnego zanurzenia w złożony system Prawa ceremonialnego (Johnson, 2005).

Chociaż Jakub nie przedstawia wprost Chrystusa jako wcieleniej Mądrości – w odróżnieniu od niektórych tekstów Pawłowych (1 Kor 1,24: Chrystus jako „mądrość Boża”) – jego etyka jest *implicite* ukształtowana przez przykład i nauczanie Jezusa (por. Mt 5–7). W szerszym kontekście Nowego Testamentu Chrystus coraz częściej przejmuje role przypisywane wcześniej mądrości personifikowanej (por. J 1,1–14; Kol 1,15–20). List Jakuba, kładąc nacisk na wymagania moralne stawiane wierzącym, wnosi istotny wkład w kształtującą się tożsamość chrześcijańską, w której mądrość jest zarazem darem od Boga, jak i ucieleśnioną rzeczywistością we wspólnocie Kościoła (McKnight, 2011).

Duszpasterskie pouczenia Jakuba, skupione na mądrości, mają na celu wykształcenie wyrazistej tożsamości eklezjalnej, naznaczonej świętością, wzajemną troską i oczekiwaniem na powrót Pana (Jk 5,7–11). Taka tożsamość – kontynuująca żydowską pobożność, a zarazem przekształcona wokół osoby Chrystusa – charakteryzuje się żywą, czynną wiarą. Czerpiąc z tradycji mądrościowej, Jakub i inni pisarze wczesnochrześcijańscy położyli podwaliny pod nauczanie moralne Kościoła, które miało kształtować wspólnoty w różnych kontekstach kulturowych (Brown, 1997).

Wpływ literatury mądrościowej na List Jakuba rozbrzmiewa echem w całej historii Kościoła. Ojcowie Kościoła, tacy jak Orygenes czy Jan Chryzostom, często odwoływali się do nacisku Jakuba na życie moralne jako istoty autentycznego chrześcijaństwa, dostrzegając w tym paralelę do cnót wychwalanych w Przysłów i Syrach (Hall, 1998). Średniowieczne ruchy monastyczne zaadaptowały ideały mądrościowe – kładąc nacisk na pokorę, milczenie i miłość braterską – jako fundament życia wspólnotowego (Murphy, 2002). Reformacja protestancka, choć silnie inspirowana teologią Pawłową, również musiała zmierzyć się z wezwaniem Jakuba do integracji wiary i uczynków, co wywołało debaty o naturze usprawiedliwienia (Luter skrajnie nazwał kiedyś List Jakuba „listem ze słomy”, choć późniejsza protestancka biblistyka doceniła jego wartość).

Współczesna biblistyka, doceniając głębokie zakorzenienie Jakuba w tradycji żydowskiej mądrości, skłania się ku bardziej przychylniej lekturze teologii praktycznej listu, podkreślając jego ciągłość z duchowym dziedzictwem Izraela (Witherington, 2007). Równocześnie badania ekumeniczne zwróciły uwagę, że przesłanie Jakuba – akcentujące posłuszeństwo etyczne ponad podziałami wyznaniowymi – ma potencjał jednoczący, ponieważ dotyczy podstawowej moralnej odpowiedzialności, jaką chrześcijanie wszelkich tradycji uważają za istotną (Johnson, 2005).

Ogólnie rzecz biorąc, teologiczne znaczenie mądrościowego charakteru Listu Jakuba potwierdza centralną tezę, że tradycja mądrościowa jest niezbędna dla zrozumienia początków teologii chrześcijańskiej i formacji moralnej Kościoła. Płynna integracja motywów z Przysłów i Syrachy w jednym z pism Nowego Testamentu stanowi przykład kreatywnej dynamiki teologii biblijnej, w której odwieczne prawdy są odnawiane i przekształcane dla potrzeb nowego, nowotestamentowego okresu przymierza.

Umiejscawiając w sercu swoich wezwań pojęcie „Prawa wolności” (Jk 1,25; 2,12), Jakub realizuje intuicję Jacksona-McCabe’a (2001), iż Prawo Mojżeszowe zostaje w chrześcijaństwie na nowo odczytane jako przewodnik mądrościowy dla wierzących żyjących pod panowaniem Chrystusa. W tej optyce zachowywanie Tory nie zostaje po prostu odrzucone ani sztywno narzucone jako miara tożsamości – zostaje raczej przekształcone w „kodeks mądrości”, który kładzie nacisk

na prawe działanie (Jk 2,14–26) i praktyczne urzeczywistnienie autentycznej wiary. Takie podejście tworzy pomost między dawną tradycją – w której mądrość tożsama była z Torą (Syr 24,23) – a nową rzeczywistością chrześcijańską, w której fakt zmartwychwstania Chrystusa na nowo definiuje tożsamość wspólnoty i jej etyczne zobowiązania.

9. ZAKOŃCZENIE

Porównawcze studium Księgi Przysłów, Mądrości Syracha i Listu św. Jakuba ujawnia głęboką ciągłość w perspektywie etycznej i teologicznej, pomimo odmiennych kontekstów historycznych, z których te teksty się wyłaniają. Przysłów ustanawia podstawowe motywy mądrościowe, koncentrując się na bojaźni Bożej, wadze słów i praktycznym dążeniu do prawości. Syrach pogłębia te motywy, utożsamiając mądrość z posłuszeństwem Prawu – co odzwierciedla rosnące znaczenie Tory w judaizmie okresu Drugiej Świątyni. Jakub, piszący w realiach wczesnego chrześcijaństwa, dziedziczy i zarazem adaptuje te elementy tradycji mądrościowej, osadzając je w chrystocentrycznym kontekście, który uwypukla czynną wiarę, odpowiedzialność wspólnotową oraz oczekiwanie na powtórne przyjście Pana.

List św. Jakuba bynajmniej nie jest odosobnionym, nietypowym pismem w kanonie Nowego Testamentu – przeciwnie, reprezentuje pewną linię rozwoju, w której żydowska mądrość zyskuje nowy wyraz i szersze zastosowanie. Jego pouczenia moralne silnie rezonują zarówno z wcześniejszą tradycją izraelską, jak i z konkretnymi wyzwaniem, przed jakimi stali pierwsi chrześcijanie. Tym samym Jakub ukazuje organiczną ciągłość teologii biblijnej: wspólnoty nowego przymierza czerpały ze swego żydowskiego dziedzictwa, równocześnie przekształcając podstawowe pojęcia mądrości wokół osoby i nauki Jezusa Chrystusa.

Analiza Jakuba w zestawieniu z Przysłów i Syrachem podkreśla trwały wpływ literatury mądrościowej na teologię i praktykę chrześcijańską. Motywy pokory, prawej mowy, sprawiedliwości społecznej i posłuszeństwa Bożej prawdzie pozostają centralne dla chrześcijańskiej refleksji moralnej. Prześledzenie tych wątków przez pryzmat Listu Jakuba pozwala dostrzec nieprzerwaną więź między tradycjami Pisma Świętego Izraela a tożsamością wczesnego chrześcijaństwa – więź, która w dalszym ciągu kształtuje myśl teologiczną, życie Kościoła i wizję moralną na przestrzeni dziejów.

Przeprowadzona analiza literatury mądrościowej podkreśla ciągłość pomiędzy Starym a Nowym Testamentem w Bożym planie zbawienia. Takie wnioski wspierają współczesną egzegezę biblijną, wskazując na jedność Pisma i przenikanie motywów mądrościowych w chrześcijańskiej myśli. Jednocześnie eksponują aspekt praktyczny – wczesne chrześcijaństwo korzystało z literatury mądrościowej do na-

uczania o życiu moralnym i zasadach wiary, co dostarcza cennych wskazówek dla rozwoju teologii praktycznej.

Bibliografia

- Allison, D. C., Jr. (2013). *James: A Critical and Exegetical Commentary*. Bloomsbury T&T Clark.
- Bauckham, R. (1999). *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage*. Routledge.
- Brown, R. E. (1997). *An Introduction to the New Testament*. Doubleday.
- Chafrin, R. F., Jr. (1997). The Theme of Wisdom in the Epistle of James. *Ashland Theological Journal*, 29, 23–49.
- Clifford, R. J. (1998). *Proverbs: A Commentary*. Westminster John Knox Press.
- Collins, J. J. (2000). *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (2nd ed.). Eerdmans.
- Crenshaw, J. L. (1998). *Old Testament Wisdom: An Introduction* (rev. ed.). Westminster John Knox Press.
- Hall, C. A. (Ed.). (1998). *Reading Scripture with the Church Fathers*. InterVarsity Press.
- Harrington, D. J. (2018). *Invitation to the Apocrypha*. Eerdmans.
- Hengel, M. (1973). *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.* Mohr Siebeck.
- Holloway, G. (2000). James as New Testament Wisdom Literature. *Leaven*, 8(2), 89–95.
- Jackson-McCabe, M. A. (2001). *Logos and Law in the Letter of James*. Brill.
- Johnson, L. T. (2005). *The Letter of James: A New Translation with Introduction and Commentary*. Yale University Press.
- Kozyra, J. (2012). *List świętego Jakuba Apostoła. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*. (Nowy Komentarz Biblijny). Edycja Świętego Pawła.
- Laws, S. (1980). *A Commentary on the Epistle of James*. Hendrickson.
- Longman, T., III. (2006). *Proverbs* (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms). Baker Academic.

- McCartney, D. G. (2009). *James* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament). Baker Academic.
- McKane, W. (1970). *Proverbs: A New Approach*. Westminster John Knox Press.
- McKnight, S. (2011). *The Letter of James* (New International Commentary on the New Testament). Eerdmans.
- Murphy, R. E. (2002). *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature* (3rd ed.). Eerdmans.
- Skehan, P. W., & Di Lella, A. A. (1987). *The Wisdom of Ben Sira: A New Translation with Notes* (Anchor Bible, Vol. 39). Doubleday.
- Waltke, B. K. (2004). *The Book of Proverbs: Chapters 1–15*. Eerdmans.
- Witherington, B., III. (2007). *Letters and Homilies for Jewish Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Hebrews, James and Jude*. IVP Academic.
- Wojciechowska, K., & Rosik, M. (2021). *A Structural Commentary on the So-Called Antilegomena. Volume 1: The Letter of James – Wisdom that Comes from Above* (Eastern and Central European Voices, 3/1). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wright, B. G. (2008). No Small Difference: Sirach's Relationship to Its Hebrew Parent Text. *The Catholic Biblical Quarterly*, 70(3), 486–505.

THE ROLE OF WISDOM LITERATURE IN SHAPING EARLY CHRISTIAN THEOLOGY: A COMPARATIVE ANALYSIS OF PROVERBS, SIRACH, AND THE EPISTLE OF JAMES

SUMMARY

This article explores how wisdom literature—particularly the Book of Proverbs and the Book of Sirach—contributed to the formation of theological and ethical themes in the Epistle of James. By focusing on literary, historical, and theological dimensions, the study demonstrates that early Christian writers, such as James, drew upon Jewish wisdom traditions to articulate new teachings that both aligned with and transformed existing moral and doctrinal frameworks. Using contemporary methods of biblical exegesis and hermeneutics, the article reveals how cross-textual connections illuminate a shared ethical vision focused on righteousness, humility, and active faith.

Article submitted: 17.06.2025; accepted: 03.11.2025.

Słowa kluczowe: samoświadomość Jezusa, François Dreyfus, Sobór Chalcedoński, Ewangelia Jana, Wcielenie

Keywords: Jesus' self-awareness, François Dreyfus, Council of Chalcedon, Gospel of John, Incarnation

Piotr Kostrzewa¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0008-5511-3578

TAJEMNICA SAMOŚWIADOMOŚCI JEZUSA CHRYSYTA W UJĘCIU FRANÇOIS DREYFUSA

Pytanie o samoświadomość Jezusa Chrystusa „czy wiedział, że jest Bogiem?” od początków chrześcijaństwa pozostaje jednym z najbardziej intrygujących i wymagających zagadnień teologicznych, dotycząc samego serca wiary w Jego bosko-ludzką naturę. Nie jest to jedynie teoretyczna spekulacja, lecz tajemnica o fundamentalnym znaczeniu dla zrozumienia Wcielenia, Odkupienia i relacji między Bogiem a człowiekiem – relacji, która definiuje zarówno istotę chrześcijańskiej doktryny, jak i codzienną egzystencję wierzących. Odpowiedź na to pytanie kształtuje nie tylko chrystologię jako dyscyplinę teologiczną, ale i żywą wiarę tych, którzy w Jezusie widzą jednocześnie Zbawiciela, Syna Bożego jako drugą Osobę Trójcy Świętej, a także wzór doskonałego człowieczeństwa. Wcielenie jako akt, w którym odwieczne Słowo przyjmuje ludzką naturę, stawia przed nami paradoks: jak Bóg, który jest wszechwiedzący, może żyć w ludzkim ciele, podlegając ograniczeniom czasu, przestrzeni i ludzkiego poznania, a jednocześnie zachować pełnię swej boskiej tożsamości? To napięcie między boskością a człowieczeństwem Jezusa od

1 Piotr Kostrzewa, magister teologii, specjalizujący się w chrystologii i egzegezie biblijnej. Jego badania koncentrują się na zagadnieniach Wcielenia, samoświadomości Jezusa Chrystusa oraz dialogu międzyreligijnym.

wieków prowokuje refleksję, od apologetów wczesnego Kościoła, przez średnio-wiecznych scholastyków, po współczesnych biblistów i teologów.

W XX wieku, w dobie rozkwitu metod historyczno-krytycznych, debata nad „Jezusem historii” a „Jezusem wiary” zyskała nową dynamikę, stając się jednym z centralnych tematów biblistyki i teologii. Rudolf Bultmann, przedstawiciel szkoły liberalnej, w swoim programie demityzacji sprowadzał Jezusa do roli egzystencjalnego symbolu, odrzucając nadprzyrodzone elementy Ewangelii – takie jak cuda czy boskie deklaracje – jako wytwory mitologicznej wyobraźni pierwotnych wspólnot chrześcijańskich. W opozycji do tego redukcjonizmu stanęli uczeni tacy jak Raymond Brown, wybitny biblista katolicki, który w swoich pracach, m.in. *The Birth of the Messiah* i *The Death of the Messiah*, podkreślał historyczną wiarygodność przekazów ewangelicznych, łącząc je z wiarą Kościoła w boskość Chrystusa i Jego światome objawienie tej prawdy. W tym złożonym krajobrazie intelektualnym François Dreyfus OP, dominikański egzegeta i biblista związany z prestiżową École Biblique et Archéologique Française w Jerozolimie, w swojej książce *Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?* (Poznań 1995) proponuje podejście, które harmonizuje naukowy rygor metody historyczno-krytycznej z wiernością ortodoksyjnej tradycji chrześcijańskiej. Jego osobista historia – nawrócenie z ortodoksyjnego judaizmu, z jego ścisłym monoteizmem i mesjańskimi oczekiwaniami, na chrześcijaństwo, opisane przez tłumacza Ryszarda Rubinkiewicza SDB jako osobiste spotkanie z Chrystusem pod Damaszkiem – nadaje jego refleksji wyjątkowy wymiar egzystencjalny. Dreyfus nie jest jedynie uczonym zamkniętym w wieży z kości słoniowej; jego analiza jest świadectwem żywej wiary, zakorzenionym w głębokim zrozumieniu zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego Przymierza, co czyni jego głos szczególnie donośnym w dialogu między tradycją żydowską a chrześcijańską.

Dreyfus nie unika trudnych pytań, które nurtują współczesność: jak pogodzić boską wszechwiedzę Jezusa z ludzkimi ograniczeniami? Czy Jego samoświadomość mogła ewoluować, czy była pełna od początku? Jak sekularyzacja i redukcjonistyczne interpretacje – przedstawiające Jezusa jako mesjańskiego nauczyciela, proroka czy charyzmatycznego lidera społecznego – wpływają na rozumienie Wcielenia? Stawiając odważną tezę o pełnej samoświadomości Jezusa jako Boga i człowieka od pierwszych chwil Jego ziemskiego życia, Dreyfus otwiera nowe horyzonty dla chrystologii, które postaram się w niniejszym artykule zrekonstruować, rozwinąć i osadzić w szerszym kontekście teologicznym oraz historycznym. Kluczowym problemem badawczym jest pytanie: jak różne hipotezy dotyczące samoświadomości Jezusa – brak tej wiedzy lub jej stopniowe ujawnianie się w trakcie Jego życia – wpływają na pojmowanie Jego Osoby w świetle definicji Soboru Chalcedońskiego, która mówi o dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, zjednoczonych w jednej Osobie

bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia? Odpowiedź wymaga wieloaspektowej analizy: świadectwa biblijnego, zakorzenionego w tekstach Nowego Testamentu, ze szczególnym uwzględnieniem Ewangelii Jana i Synoptyków; kontekstu historycznego i kulturowego, który kształtował życie Jezusa w realiach judaizmu I wieku pod rzymską okupacją; refleksji Ojców Kościoła, którzy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ugruntowali doktrynę chrystologiczną w obliczu herezji; oraz perspektywy współczesnych teologów, którzy rzucają nowe światło na tę tajemnicę w kontekście wyzwań XXI wieku, takich jak dialog międzyreligijny, sekularyzacja czy egzystencjalne pytania o sens cierpienia. Tekst ten, wzorując się na erudycji, precyzji i logicznej strukturze wywodu charakterystycznych dla Dreyfusa, dąży do ukazania spójności jego tezy z depozytem wiary, oferując jednocześnie twórcze, rzetelne i głęboko teologiczne spojrzenie na samoświadomość Jezusa. Ma ono inspirować zarówno teologów, jak i wierzących, którzy w Chrystusie szukają odpowiedzi na pytanie o to, kim jest Bóg i kim jest człowiek w obliczu tajemnicy Wcielenia – Boga, który świadomie stał się człowiekiem, i aby człowiek mógł w pełni, na miarę swoich możliwości, uczestniczyć w życiu Bożym.

1. ANALIZA BIBLIJNA

Świadectwo Pisma Świętego, a zwłaszcza Ewangelia według św. Jana, stanowi dla François Dreyfusa fundament argumentacji na rzecz pełnej samoświadomości Jezusa Chrystusa jako Boga i człowieka od początku Jego ziemskiego istnienia. Prolog Janowy (J 1,1-18) otwiera się słowami: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo” (J 1,1). Greckie pojęcie *Logos* niesie w sobie bogactwo znaczeń – nie tylko „Słowo”, ale także „Rozum”, „Myśl”, „Plan” czy „Zasada” – co sugeruje, że Jezus jako Wcielony *Logos* posiadał odwieczną refleksję nad swą boską naturą, przenikającą Jego ludzką świadomość od momentu Wcielenia. Jak podkreśla Dreyfus, ten *Logos* nie jest abstrakcyjną ideą filozoficzną, lecz żywą Osobą, która „stała się ciałem i zamieszkała wśród nas” (J 1,14), co opisuje świadomy akt zstąpienia Boga w ludzką rzeczywistość, a nie przypadkowe czy mechaniczne wydarzenie (Dreyfus 1995, s. 23-29). Werset ten kontynuuje: „i ujrzeliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy”, wskazując, że Jezus nie tylko objawiał boskość w sposób widzialny dla uczniów, ale i sam pojmował tę chwałę jako integralną część swej tożsamości. Końcowy werset Prologu: „Boga nikt nigdy nie widział, Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1,18), podkreśla wyjątkową, intymną relację Jezusa z Ojcem – relację, która wymaga pełnej samoświadomości, by mógł On być jedynym objawicielem Boga dla ludzkości, a nie jedynie pośrednikiem nieświadomym swej roli.

Ewangelia Jana dostarcza licznych przykładów słów Jezusa, które Dreyfus interpretuje jako dowody tej pełnej samoświadomości. W J 6,46 Jezus stwierdza: „Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie Ten, który jest od Boga, widział Ojca”, wskazując na bezpośredni, transcendentny dostęp do boskiej rzeczywistości, który odróżnia Go od proroków Starego Testamentu. Mojżesz, mimo bliskości z Bogiem, był w stanie zobaczyć jedynie „tył” Jahwe (Wj 33,23), a Izajasz w swej wizji tronu Bożego (Iz 6,1-5) doświadczył objawienia pośredniego i ograniczonego. Jezus natomiast, jak zauważa Dreyfus, przedstawia się jako Ten, który „widział Ojca” w sposób pełny i niezakłócony, co zakłada świadomość swej preegzystencji i boskiej natury (Dreyfus 1995, s. 137). W J 8,38 mówi: „Ja mówię to, co widziałem u Ojca mego”, co sugeruje nieprzerwaną ciągłość między Jego odwiecznym byciem w łonie Ojca a ziemskim życiem – ciągłość opartą na pamięci i refleksji nad swym boskim pochodzeniem. Kluczowy jest fragment J 8,58: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Zanim Abraham stał się, Ja jestem”. Użycie formuły *Ego eimi*, która w Septuagincie oddaje boskie imię *Ehjeħ aszer ehjeħ* objawione Mojżeszowi w Wj 3,14 („Jestem, który Jestem”), jest świadomym i jednoznacznym przypisaniem sobie wieczności i tożsamości Boga. Reakcja Żydów – „Podnieśli więc kamienie, aby rzucić na Niego” (J 8,59) – świadczy o tym, że zrozumieli Jego słowa jako bluźniercze roszczenie do boskości, co w kontekście monoteizmu I wieku potwierdza historyczną autentyczność tej deklaracji.

W mowie arcykapłańskiej (J 17) Jezus modli się: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwiej, zanim świat powstał” (J 17,5). Ta prośba ujawnia nie tylko pamięć preegzystencji w boskiej wspólnotcie, ale i świadomość współdzielenia chwały z Ojcem przed stworzeniem świata – chwały, która nie była dla Niego abstrakcją, lecz rzeczywistością, w której żył i którą rozumiał. W J 17,24 dodaje: „Ojcze, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie przed założeniem świata”. Te słowa wskazują na intymną relację z Ojcem, która przenika Jego ludzką świadomość i wyraża się w Jego misji zbawienia ludzkości. Dla Dreyfusa te wypowiedzi nie są literacką fikcją ani późniejszym wytworem wspólnoty chrześcijańskiej, lecz autentycznym świadectwem samoświadomości Jezusa, który w pełni pojmował swą boską tożsamość i cel swego przyjścia na świat – nie jako człowiek poszukujący objawienia, lecz jako Bóg objawiony w ludzkim ciele (Dreyfus 1995, s. 6-7).

Ewangelie synoptyczne, choć mniej dosłowne w ukazywaniu boskości Jezusa, również dostarczają dowodów na Jego samoświadomość, które Dreyfus analizuje z równą wnikliwością. W Ewangelii Marka, uznawanej za najstarszą, podczas chrztu w Jordanie rozlega się głos z nieba: „Tyś jest Syn mój umiłowany, w Tobie

mam upodobanie” (Mk 1,11). To objawienie, skierowane bezpośrednio do Jezusa, jest przez Niego przyjęte jako potwierdzenie Jego wyjątkowej relacji z Ojcem – relacji, która zakłada świadomość tej synowskiej tożsamości od początku Jego publicznej działalności. W Ewangelii Mateusza Jezus mówi: „Wszystko zostało Mi przekazane przez Ojca mego. Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn, i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11,27). Te słowa wskazują na wzajemne, transcendentne poznanie między Ojcem a Synem, które wykracza poza ludzkie kategorie i wymaga pełnej refleksji nad własną boskością – zarówno jako Syna Bożego, jak i jedyne go pośrednika objawienia dla ludzkości. W Liście do Filipian św. Paweł przedstawia hymn o kenozie: „On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi” (Flp 2,6-7). Greckie słowo *ekenosen* (ogółocił) implikuje świadomy akt uniżenia, co harmonizuje z tezą Dreyfusa, że Jezus w pełni rozumiał swą boską naturę i dobrowolnie przyjął ludzką kondycję, nie tracąc przy tym swej tożsamości jako odwieczne Słowo (Dreyfus 1995, s. 152).

Istotnym argumentem jest brak w Nowym Testamencie odniesień do „wiary Jezusa” w sensie ludzkiego aktu ufności wobec niezgłębnego Boga – co kontrastuje z częstym podkreślaniem wiary w Niego. Listy św. Pawła, takie jak „żyję w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował i samego siebie za mnie wydał” (Ga 2,20) czy „usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa” (Rz 3,22), odnoszą się do wiary uczniów w Jezusa, nie do Jego własnej wiary. W Liście do Hebrajczyków Jezus jest nazwany „wiernym arcykapłanem” (*pistos*, Hbr 3,2), co oznacza Jego niezawodność i posłuszeństwo wobec woli Ojca, ale nie „wierzącym” w sensie pielgrzymowania w ciemnościach, jak opisano w odniesieniu do patriarchów w rozdziale 11 tegoż listu (np. Hbr 11,6: „Bez wiary nie można podobać się Bogu”). Dla Dreyfusa ten brak „wiary Jezusa” jest znaczący – oznacza, że nie potrzebował On wiary jako ludzkiej postawy wobec tajemnicy, ponieważ Jego poznanie Ojca było bezpośrednie, pełne i transcendentne, co wyróżnia Go spośród wszystkich stworzeń i potwierdza Jego samoświadomość jako Syna Bożego od początku Jego ziemskiego istnienia (Dreyfus 1995, s. 138-139). Ta obserwacja podkreśla wyjątkowość Jezusa w historii zbawienia – nie był On człowiekiem, który „odkrywał” swą boskość w procesie życia, lecz Bogiem, który świadomie przyjął ludzką naturę, by objawić Ojca i dokonać odkupienia ludzkości.

Cuda Jezusa dodatkowo potwierdzają tę tezę, pełniąc rolę znaków Jego boskiej władzy, które świadomie manifestował. W Mk 4,39-41 ucisza burzę słowami: „Milcz, ucisz się!”, a uczniowie pytają: „Kimże On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?”. W Starym Testamencie władza nad żywiołami należy wyłącznie do Jahwe (Ps 107,29: „Uciszył burzę na spokoj”), co sugeruje, że Jezus celowo ukazywał swą boskość w sposób zrozumiały dla Żydów znających Pisma. W J 11,25-26,

przed wskrzeszeniem Łazarza, mówi: „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem. Kto we Mnie wierzy, choćby i umarł, żyć będzie”, przypisując sobie moc dawania życia – prerogatywę Boga wyrażoną w Pwt 32,39 („Ja zabijam i Ja ożywiam”). Te czyny, w połączeniu z Jego słowami, wskazują na spójną samoświadomość, która przenikała całe Jego życie, nauczanie i działalność – świadomość, która nie była wynikiem zewnętrznego objawienia, lecz wewnętrzną pewnością Jego bosko-ludzkiej Osoby.

2. KONTEKST HISTORYCZNY I KULTUROWY

Rozumienie samoświadomości Jezusa Chrystusa wymaga osadzenia Jego słów, czynów i misji w realiach judaizmu I wieku, który ukształtował zarówno Jego ziemskie życie, jak i odbiór Jego nauczania przez współczesnych. Judaizm tamtego okresu był zdominowany przez ścisły monoteizm, wyrażony w codziennej modlitwie *Szema Jisrael*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem, Pan jest jeden” (Pwt 6,4). W tym kontekście jakiegokolwiek roszczenie do boskości było nie do pomyślenia dla Żydów wiernych tradycji – stanowiło bluźnierstwo karane śmiercią przez ukamienowanie, jak przewiduje prawo w Kpł 24,16. A jednak Jezus świadomie przekraczał te granice, co czyni Jego samoświadomość historycznie wiarygodną tylko wtedy, gdy pochodziła od Niego samego, a nie była późniejszym wytworem Jego uczniów czy wspólnoty chrześcijańskiej. W Misznie, skodyfikowanej w II wieku, ale odzwierciedlającej wcześniejsze tradycje (*Sanhedryn* 4:5), mesjasz jest przedstawiany jako król ludzki z linii Dawida, wybrany przez Boga do przywrócenia królestwa Izraela, nigdy zaś jako boska istota współlistotna Jahwe. Tymczasem Jezus w Ewangelii Jana deklaruje: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30), stawiając się na równi z Bogiem w sposób absolutny i jednoznaczny. Reakcja słuchaczy – „Znowu podnieśli kamienie, aby Go ukamienować” (J 10,31) i sformułowany zarzut: „będąc człowiekiem, czynisz siebie Bogiem” (J 10,33) – świadczy o tym, że Jego słowa zostały odebrane jako radykalne i bluźniercze roszczenie do boskości. Jak zauważa Dreyfus, w środowisku monoteistycznym taka deklaracja nie mogła narodzić się w łonie wspólnoty chrześcijańskiej bez wyraźnego świadectwa samego Jezusa – musiała pochodzić od Niego, a cud Zmartwychwstania jedynie potwierdził tę prawdę, nadając jej eschatologiczną pieczęć (Dreyfus 1995, s. 152).

Wpływ hellenizmu na myśl żydowską w I wieku, widoczny w pismach Filona z Aleksandrii, wprowadzał pojęcie *Logosu* jako pośrednika między Bogiem a światem, harmonizującego transcendencję Jahwe z immanencją stworzenia. Filon w *De Opificio Mundi* opisuje Logos jako „pierworodnego Syna Bożego” i „narzędzie stworzenia” (25, 89), lecz nigdy nie utożsamia go z Bogiem samym w sensie ontologicznym – dla Filona Logos pozostaje stworzoną rzeczywistością, podrzęd-

ną wobec Jahwe. Jezus w Ewangelii Jana przekracza tę kategorię, identyfikując się z *Logosem* w sposób absolutny: „Bogiem było Słowo” (J 1,1). Ta radykalna reinterpretacja wymaga świadomego uznania swej boskiej tożsamości, wykraczającej poza hellenistyczne ramy Filona i żydowskie oczekiwania. W scenie w synagodze w Nazarecie (Łk 4,16-21) Jezus czyta prorocstwo Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę” (Iz 61,1-2), po czym ogłasza: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21). Reakcja rodaków – początkowe zdumienie przechodzące w gniew i próbę zrzucenia Go ze skały (Łk 4,28-29) – świadczy o historycznej autentyczności tej deklaracji. Wspólnota chrześcijańska, tworząc Ewangelie, nie wymyśliłaby tak kontrowersyjnej sceny, która stawia Jezusa w opozycji do współczesnych Jemu rodaków – dla Dreyfusa jest to dowód, że Jezus świadomie objawiał swą mesjańską i boską tożsamość w realiach, które nie były na to przygotowane, co czyni Jego samoświadomość historycznie zakorzenioną i wiarygodną (Dreyfus 1995, s. 154).

Oczekiwania mesjańskie w Izraelu I wieku były zróżnicowane i odzwierciedlały złożone napięcia polityczne, religijne i eschatologiczne epoki pod rzymską okupacją. Faryzeusze wyczekiwali króla z linii Dawida, który przywróci Izraelowi niepodległość i ustanowi królestwo sprawiedliwości, zgodnie z obietnicami danymi Dawidowi w 2 Sm 7,12-16. Eseneńczycy z Qumran, jak wynika z *Reguły Wspólnoty* (1QS IX, 11), spodziewali się dwóch mesjaszy – kapłańskiego z rodu Lewiego i królewskiego z rodu Judy – którzy wspólnie zaprowadzą erę czystości i sprawiedliwości. Zeloci dążyli do militarnego wyzwolenia spod rzymskiego jarzma, widząc w mesjaszu wodza rewolucji. Z kolei apokaliptyczne wizje, takie jak Księga Daniela (Dn 7,13-14), zapowiadały eschatologicznego „Syna Człowieczego” przychodzącego na obłokach z mocą i chwałą. Jezus, nazywając się „Panem szabatu” (Mk 2,28), odpuszczając grzechy (Mk 2,5-7) i czyniąc się „większym od świątyni” (Mt 12,6), wykraczał poza wszystkie te kategorie, świadomie przypisując sobie prerogatywy zarezerwowane dla Boga w tradycji żydowskiej. W Mk 2,7 faryzeusze pytają: „Któż może odpuszczać grzechy, jeśli nie sam Bóg?”, co wskazuje, że Jezus celowo manifestował swą boską władzę, prowokując konflikt z religijnymi autorytetami swoich czasów.

Jednak najbardziej dramatycznym świadectwem Jego samoświadomości jest scena procesu przed Sanhedrynem (Mk 14,61n). Na pytanie arcykapłana: „Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?”, Jezus odpowiada: „Ja jestem, a ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi”. Odwołanie do Daniela 7,13 („Syna Człowieczego nadchodzącego na obłokach”) i Psalmu 110,1 („Siądź po mojej prawicy, aż położę nieprzyjaciół Twoich pod stopy Twoje”) jest świadomym aktem utożsamienia się z boską władzą

i chwałą, co w realiach judaizmu I wieku równało się bluźnierstwu. Po tym następuje natychmiastowa reakcja Sanhedrynu – „Usłyszeliście bluźnierstwo! (...) Winię jest śmierci” (Mk 14,64) – te słowa podkreślają radykalizm tej deklaracji i jej historyczne zakorzenienie. Dreyfus argumentuje, że takie słowa, wypowiedziane w obliczu nieuchronnej śmierci, nie mogły być późniejszym dodatkiem redakcyjnym ani wytworem wspólnoty chrześcijańskiej – odzwierciedlają one rzeczywiste przekonanie Jezusa o swej boskości, które było źródłem zarówno Jego misji, jak i męczeńskiej ofiary (Dreyfus 1995, s. 152). Ten kontekst historyczny i kulturowy wzmacnia tezę, że samoświadomość Jezusa nie była jedynie osobistym przeświadczeniem, lecz siłą napędową Jego nauczania, cudów i ostatecznego poświęcenia na krzyżu, czyniąc Jego Osobę unikalną w dziejach zbawienia i nieporównywalną z żadną inną postacią religijną tamtej epoki.

3. ODWOŁANIA DO OJCÓW KOŚCIOŁA

Refleksja Ojców Kościoła dostarcza teologicznego uzasadnienia dla tez François Dreyfusa o pełnej samoświadomości Jezusa Chrystusa, łącząc świadectwo biblijne z systematyczną chrystologią, która ukształtowała ortodoksję chrześcijańską w obliczu wczesnych herezji. Cyryl Aleksandryjski, jeden z głównych architektów chrystologii chalcedońskiej, w dziele *O wcieleniu Syna Bożego* pisał: „Słowo Boże, przyjmując ludzką naturę, nie przestało być tym, czym było odwiecznie, lecz pozostało jednym Chrystusem w dwóch naturach, boskiej i ludzkiej, bez pomieszania i bez rozdzielenia” (PG 75, 1253). Dla Cyryla jedność Osoby Jezusa wymaga, by Jego ludzka świadomość była od początku przeniknięta boską naturą – brak tej świadomości oznaczałby rozłączenie natur, co podważyłoby tajemnicę Wcielenia i uniemożliwiło Odkupienie. W polemice z nestorianami, którzy rozdzielali boskość i człowieczeństwo Chrystusa na dwie osoby – Syna Bożego i Jezusa człowieka – Cyryl podkreślał: „Nie ma dwóch Chrystusów – jednego Boga i jednego człowieka – lecz jeden i ten sam Chrystus, który jest Bogiem i człowiekiem zarazem” (PG 75, 369). Ta jedność, jak zauważa Dreyfus, implikuje, że Jezus w pełni rozumiał swą boską tożsamość od momentu Wcielenia, co harmonizuje z Janowym portretem Syna jako tego, który „jest w łonie Ojca” (J 1,18) i „widział Ojca” (J 6,46), a jednocześnie żył w ludzkim ciele, doświadczając słabości i cierpienia (Dreyfus 1995, s. 141).

Atanazy Wielki, w swoim dziele *Przeciw Arianom*, bronił boskości Chrystusa przed zarzutami arianскими, że Wcielenie umniejsza Jego równość z Ojcem. Pisał: „Syn jest równy Ojcu w swej boskości i nie traci jej przez przyjęcie ludzkiego ciała; pozostaje tym, kim był odwiecznie, przyjmując to, czym nie był, aby nas zbawić” (PG 26, 325). Stopniowe „odkrywanie” boskości przez Jezusa byłoby sprzeczne

z Jego odwieczną naturą jako Słowa Bożego, co Atanazy wyklucza, argumentując, że Wcielenie jest świadomym aktem miłości i uniżenia, a nie procesem samoświadomości. W słynnym stwierdzeniu z *O Wcieleniu* dodaje: „Słowo stało się człowiekiem, abyśmy my mogli stać się uczestnikami boskiej natury” (PG 25, 192), wskazując, że Jezus, znając swą misję od początku, dobrowolnie przyjął ludzką kondycję, nie tracąc swej boskiej tożsamości ani pełni poznania. Ta perspektywa wspiera tezę Dreyfusa, że samoświadomość Jezusa była pełna i nieprzerwana, obejmując zarówno Jego preegzystencję w Trójcy, jak i ziemskie życie w ludzkiej naturze (Dreyfus 1995, s. 140).

Św. Augustyn w *O Trójcy* pogłębia tę refleksję, koncentrując się na wzajemnym poznaniu w łonie Trójcy Świętej. Pisał: „Syn zna Ojca tak, jak Ojciec zna Syna, a w tym wzajemnym poznaniu nie ma miejsca na niewiedzę ani stopniowość; jest ono pełne, wieczne i doskonałe” (PL 42, 849). Dla Augustyna ludzka natura Jezusa, choć ograniczona w swej ekspresji – jak wskazują fragmenty o wzrastaniu w mądrości i wzroście (Łk 2,52) czy niewiedzy o dniu sądu (Mk 13,32) – uczestniczyła w boskim poznaniu dzięki unii hipostatycznej, która jednoczy dwie natury w jednej Osobie. Ta jedność natur pozwalała Jezusowi zachować pełną świadomość swej boskości, nawet w ludzkich ograniczeniach, co harmonizuje z Janowym świadectwem o Synu, który „głosi to, co widział u Ojca” (J 8,38) i „znał wszystko, co miało na Niego przyjść” (J 18,4). Augustyn podkreśla także, że Jezus jako „Droga, Prawda i Życie” (J 14,6) musiał znać siebie samego w pełni, by prowadzić ludzi do Ojca – brak tej wiedzy podważyłby Jego rolę jako Zbawiciela i objawiciela prawdy o Ojcu.

Sobór Chalcedoński (451 r.), czerpiąc z tradycji Cyryla, Atanazego, Augustyna i innych ojców, sformułował definicję, która stała się kamieniem węgielnym chrystologii: „Jednego i tego samego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa, doskonałego w Bóstwie i doskonałego w człowieczeństwie, współistotnego Ojcu co do Bóstwa i współistotnego nam co do człowieczeństwa, w dwóch naturach bez zmieszania, bez zmiany, bez podziału i bez rozłączenia” (DS 301). Św. Leon Wielki, którego *Tomus ad Flavianum* odegrał kluczową rolę na soborze, pisał: „Każda natura zachowuje swe właściwości, lecz działa w jedności z drugą; boskość nie traci swej chwały, a człowieczeństwo nie jest pozbawione słabości” (DS 294). Dla Dreyfusa definicja chalcedońska wyklucza dwie alternatywne hipotezy: brak wiedzy o Bóstwie naruszałby jedność Osoby, sugerując rozdwojenie między naturami, natomiast stopniowe jej wzrastanie wprowadzałoby zmianę w naturze ludzkiej, co jest sprzeczne z zasadą „bez zmiany”. Jezus, choć w ludzkiej naturze podlegał rozwojowi fizycznemu i społecznemu (Łk 2,52) i wyrażał ograniczenia w wiedzy szczegółowej (Mk 13,32), w swej Osobie zachowywał pełną świadomość boskości, co czyniło Go jedynym objawicielem Ojca i Zbawicielem świata. Jak podkreśla Dreyfus, ta harmonia dwóch natur w jednej Osobie jest kluczem do zrozumienia Jego samoświadomo-

ści – nie była ona procesem ewolucyjnym, lecz rzeczywistością odwieczną, objawioną w czasie poprzez Jego słowa, czyny i ostateczną ofiarę na krzyżu (Dreyfus 1995, s. 135-136).

4. PERSPEKTYWA WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW

Współczesna teologia, choć zakorzeniona w tradycji biblijnej i patrystycznej, wnosi nowe światło na problem samoświadomości Jezusa, wzmacniając i rozwijając tezy François Dreyfusa w kontekście wyzwań XX i XXI wieku. Karl Rahner, jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, w dziele *Foundations of Christian Faith* proponuje koncepcję „świadomości transcendentalnej”, według której ludzka świadomość Jezusa była od początku zjednoczona z boską naturą poprzez unię hipostatyczną. Rahner pisał: „Jezus nie musiał ‘odkrywać’ swej boskości, ponieważ Jego ludzka świadomość była zawsze otwarta na boskie *esse*, które w Nim mieszkalo; ta otwartość nie była procesem, lecz stanem ontologicznym wynikającym z Wcielenia” (Rahner 1978, s. 206). Dla Rahnera niewiedza Jezusa o pewnych szczegółach, takich jak dzień sądu (Mk 13,32), dotyczy drugorzędnych kwestii eschatologicznych, nie Jego podstawowej tożsamości jako Syna Bożego. Ta perspektywa harmonizuje z Janowym świadectwem, gdzie uczniowie mówią: „Teraz wiemy, że wszystko wiesz i nie potrzebujesz, aby Cię kto pytał” (J 16,30), wskazując na pełnię wiedzy Jezusa o swej misji i relacji z Ojcem – wiedzy, która nie podlegała ludzkim ograniczeniom w swej istocie, lecz jedynie w zewnętrznej ekspresji.

Hans Urs von Balthasar w *Theo-Drama* koncentruje się na dramatycznym aspekcie Wcielenia, widząc w samoświadomości Jezusa klucz do zrozumienia Jego ofiary na krzyżu. „Bez wiedzy o swej misji – pisał Balthasar – śmierć Jezusa nie miałaby odkupieńczej mocy; On musiał wiedzieć, kim jest i po co przyszedł, aby świadomie oddać swe życie za grzechy świata” (Balthasar 1988, s. 123). W Getsemani, gdy Jezus modli się: „Ojcze, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich; jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22,42), ujawnia pełną świadomość swej roli w planie zbawienia, łącząc boską wolę z ludzkim poddaniem w akcie posłuszeństwa. Na krzyżu, wołając: „Boże mój, Boże mój, czemuś Mnie opuścił?” (Mt 27,46), cytuje Psalm 22, który zaczyna się lamentem, ale kończy triumfem (Ps 22,25-31), co sugeruje, że nawet w największej słabości zachowywał świadomość swej misji i pewność ostatecznego zwycięstwa. Dla Balthasara samoświadomość Jezusa jest niezbędną, by Jego ofiara była dobrowolnym aktem miłości, a nie przypadkowym cierpieniem – aktem, który zakłada pełną refleksję nad swą bosko-ludzką tożsamością.

Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, w *Jezusie z Nazaretu* rozwija tę myśl, stwierdzając: „Jezus wiedział, że jest Synem w jedyny sposób, a ta

świadomość przenikała Jego ludzkie życie od początku” (Ratzinger 2007, s. 345). Ratzinger odwołuje się do J 10,30 („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”) i J 17,5, widząc w nich echo odwiecznej relacji Syna z Ojcem, która znajduje wyraz w ziemskiej misji Jezusa. Podkreśla, że samoświadomość Jezusa nie była statyczna, lecz dynamiczna – wyrażała się w Jego posłuszeństwie wobec Ojca, solidarności z ludźmi i dobrowolnym przyjęciu krzyża. Ratzinger zauważa także, że scena chrztu (Mk 1,11: „Tyś jest Syn mój umiłowany”) i przemienienia na górze Tabor (Mt 17,5: „To jest Syn mój umiłowany”) nie są momentami „odkrycia” tożsamości przez Jezusa, lecz jej objawienia dla uczniów, podczas gdy On sam znał ją od zawsze. Ta świadomość, jak podkreśla Ratzinger, była fundamentem Jego nauczania i działania, czyniąc Go jednocześnie Bogiem bliskim człowiekowi i człowiekiem otwartym na Boga.

Nauczanie Jana Pawła II i Magisterium Kościoła rzuca dodatkowe światło na samoświadomość Jezusa, wspierając tezę Dreyfusa o pełnej tożsamości Syna Bożego od momentu Wcielenia. W katechezie z 12 marca 1980 roku, wygłoszonej w ramach cyklu „Teologia ciała”, Jan Paweł II podkreśla, że świadomość Jezusa była od początku przeniknięta Jego bosko-ludzką jednością: „Jezus, jako Wcielone Słowo, w pełni pojmował swą misję, łącząc w sobie transcendencję Boga i immanencję człowieka” (Jan Paweł II, 1980, s. 15). Ta refleksja harmonizuje z Janowym świadectwem o Logosie (J 1,1-14), ukazując Jezusa jako świadomego objawiciela Ojca, którego tożsamość nie podlegała ewolucji, lecz była rzeczywistością odwieczną, objawioną w czasie. Katecheza ta podkreśla również, że ludzka natura Jezusa, choć ograniczona w wyrażaniu szczegółowej wiedzy (np. Mk 13,32), nie traciła jedności z boską świadomością, co współgra z definicją chalcedońską.

Dokumenty Magisterium z lat 80. XX wieku pogłębiają tę perspektywę, osadzając tajemnicę Jezusa w kontekście Jego posłania i Wcielenia. Tekst MKT z 1985 roku, „Samoświadomość jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu”, stwierdza: „Jezus od pierwszych chwil ziemskiego życia wiedział, że jest Synem posłanym dla zbawienia ludzkości” (Magisterium Kościoła, 1985, s. 12). Z kolei dokument MKT z 1986 roku, „O tajemnicy Jezusa Chrystusa”, akcentuje jedność Jego natur: „Tajemnica Chrystusa objawia się w harmonii boskości i człowieczeństwa, które w Jego Osobie pozostają nierozdzielne” (Magisterium Kościoła, 1986, s. 8). Oba dokumenty wzmacniają tezę Dreyfusa, wskazując, że samoświadomość Jezusa była fundamentem Jego misji, obejmując zarówno Jego preegzystencję, jak i ziemską działalność. W epoce dialogu międzyreligijnego i sekularyzacji nauczanie to przypomina o unikalności chrześcijańskiego objawienia, które w pełni świadomym Jezusie widzi Boga i człowieka.

Dreyfus, choć zakorzeniony w tradycji biblijnej i patrystycznej, antycypuje te współczesne refleksje, oferując wizję Jezusa, która pozostaje aktualna w obli-

czu wyzwani XXI wieku. Jego podejście odpowiada na pytania sekularyzowanego świata o sens cierpienia, wolność i relację z Bogiem, wskazując na Chrystusa jako Boga, który świadomie zniżył się do ludzkiej kondycji, by ją odkupić i wynieść ku boskości. W kontekście dialogu międzyreligijnego teza o samoświadomości Jezusa otwiera pole do rozmowy z judaizmem, który widzi w mesjaszu człowieka wybranego przez Boga, i islamem, który uznaje Jezusa za proroka, ale nie Boga, podkreślając unikalność chrześcijańskiego objawienia. Współczesna teologia, w dialogu z myślą Dreyfusa, ukazuje Jezusa jako Osobę, w której boskość i człowieczeństwo splatają się w doskonałej harmonii, oferując odpowiedź na egzystencjalne pytania ludzkości w każdej epoce. Jego samoświadomość, według tej perspektywy, nie jest jedynie teologicznym konstruktem, lecz żywą rzeczywistością, która przenika Jego słowa, czyny i relacje z ludźmi, czyniąc Go zarówno objawicielem transcendentnego Boga, jak i bliskim towarzyszem ludzkiej drogi.

ZAKOŃCZENIE

François Dreyfus w swojej refleksji nad samoświadomością Jezusa Chrystusa ukazuje ją jako tajemnicę głęboko zakorzoną w świadectwie Pisma Świętego, historycznie wiarygodną dzięki kontekstowi judaizmu I wieku i teologicznie spójną z tradycją Kościoła, od ojców wczesnochrześcijańskich po współczesnych myślicieli. Jego analiza, wsparta autorytetem Soboru Chalcedońskiego, który definiuje dwie natury Jezusa w jednej Osobie, myślą ojców Kościoła – takich jak Cyryl, Atanazy czy Augustyn – oraz perspektywą współczesnych teologów, takich jak Rahner, Balthasar i Ratzinger, dowodzi, że pełna świadomość boskości była nieodłączną częścią Osoby Jezusa od momentu Wcielenia. Nie była to wiedza nabywana stopniowo, jak w przypadku ludzkiego rozwoju ani odkrywana w chwilach objawienia, lecz rzeczywistość odwieczna, która przenikała Jego ludzkie życie, harmonizując boską wszechwiedzę z ludzkimi ograniczeniami w jedność hipostatycznej. Jezus, który wie, kim jest – Synem Bożym równym Ojcu – a zarazem dzieli ludzką słabość, głód, ból i śmierć, pozostaje tajemnicą, która przemawia zarówno do rozumu, jak i serca, oferując światło na drodze wiary i egzystencji.

Ta refleksja nie zamyka tematu, lecz otwiera nowe perspektywy dla chrystologii, zachęcając do dalszych badań nad tajemnicą Wcielenia w kontekście dialogu międzyreligijnego i wyzwań współczesności. W epoce sekularyzacji, gdy człowiek poszukuje sensu w obliczu cierpienia, samotności i niepewności, Jezus przedstawiony przez Dreyfusa jawi się jako Ten, który świadomie zstąpił w ludzką otchłań, by objawić Ojca i podnieść ludzkość ku boskości. Jego samoświadomość nie jest abstrakcyjnym atrybutem, lecz dynamiczną siłą, która napędzała Jego misję

– od nauczania na wzgórzach Galilei, przez cuda świadczące o boskiej mocy, po krzyż, gdzie w pełni objawił się jako „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29). W dialogu z judaizmem, który oczekuje mesjasza jako ludzkiego wysłannika Boga, i islamem, który czci Jezusa jako proroka, chrześcijańska wizja Jego boskiej samoświadomości staje się świadectwem unikalnego objawienia, które przekracza granice kultur i religii, zapraszając do kontemplacji tajemnicy Boga, który stał się człowiekiem.

Pytanie o samoświadomość Jezusa, choć zgłębiane przez Dreyfusa z niezwykłą precyzją i erudycją, nigdy nie przestaje fascynować. Jest to tajemnica, która wymyka się pełnemu zrozumieniu, a zarazem przyciąga tych, którzy szukają w Chrystusie odpowiedzi na najgłębsze pytania ludzkiego istnienia: kim jestem, dokąd zmierzam, co nadaje mojemu życiu sens? Jezus, który znał swą boskość i świadomie przyjął ludzką naturę, staje się w tej refleksji nie tylko obiektem teologicznej analizy, ale i żywym zaproszeniem do relacji z Bogiem, który jest jednocześnie transcendentny i immanentny, nieskończony i bliski. Książka Dreyfusa, łącząc biblijną egzegezę, historyczny kontekst i teologiczną głębię, przypomina nam, że Wcielenie to nie tylko wydarzenie sprzed dwóch tysięcy lat, lecz rzeczywistość wciąż aktualna, która rzuca światło na współczesne dylematy i inspiruje do ponownego odkrywania Chrystusa jako Boga i człowieka w pełni – Osoby, która w swej samoświadomości objawia miłość Ojca i otwiera drogę do życia wiecznego.

Bibliografia

- Atanazy Wielki. (1950). O Wcieleniu Słowa. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Graeca* (t. 25). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Augustyn, św. (1841). O Trójcy. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Latina* (t. 42). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Balthasar, H. U. von. (1988). *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. San Francisco: Ignatius Press.
- Brown, R. E. (1993). *The Birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. New York: Doubleday.
- Brown, R. E. (1994). *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the grave*. New York: Doubleday.
- Bultmann, R. (1951). *Theology of the New Testament* (K. Grobel, tłum.). New York: Scribner.
- Cyryl Aleksandryjski. (1863). O wcieleniu Syna Bożego. W J.-P. Migne (Red.), *Patrologia Graeca* (t. 75). Paryż: Imprimerie Catholique.
- Dreyfus, F. (1995). Czy Jezus wiedział, że jest Bogiem?. Poznań: W drodze.
- Filon z Aleksandrii. (1896). *De Opificio Mundi*. W L. Cohn & P. Wendland (Red.), *Philonis Alexandrini Opera Quae Supersunt* (t. 1). Berlin: Reimer.
- Jan Paweł II. (1980). Katecheza z 12 marca 1980 roku. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Magisterium Kościoła. (1985). Samoświadomość jaką Jezus miał o sobie samym i swoim posłaniu. Watykan: Miesięcznik Teologiczny.
- Magisterium Kościoła. (1986). O tajemnicy Jezusa Chrystusa. Watykan: Miesięcznik Teologiczny.
- Rahner, K. (1978). *Foundations of Christian Faith*. New York: Crossroad.
- Ratzinger, J. (2007). *Jezus z Nazaretu*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Sobór Chalcedoński. (1970). Definicja wiary. W H. Denzinger & A. Schönmetzer (Red.), *Enchiridion Symbolorum* (wyd. 36). Freiburg: Herder.

THE MYSTERY OF JESUS CHRIST'S SELF-AWARENESS: A STUDY BASED ON FRANÇOIS DREYFUS

SUMMARY

This article explores the issue of Jesus Christ's self-awareness in relation to His divinity, drawing on François Dreyfus OP's *Did Jesus Know He Was God?*. It examines two hypothetical scenarios – Jesus' lack of knowledge of His divinity and its gradual emergence – alongside their implications for Christian faith and the doctrine of the Council of Chalcedon (451 AD). The study demonstrates how Jesus' self-awareness aligns with Church tradition, utilizing the Gospel of John, the historical context of first-century Judaism, miracles, and the thought of Church Fathers and modern theologians. Combining exegetical rigor with philosophical and theological depth, it provides a precise, coherent, and comprehensive exploration of this foundational mystery.

Article submitted: 27.04.2025; accepted: 13.05.2025.

Słowa kluczowe: Koronka do Miłosierdzia Bożego; ofiara Chrystusa; *lex orandi – lex credendi*; *communicatio idiomatum*; Nicea; Chalcedon; św. Tomasz z Akwinu; teologia liturgiczna; ortodoksja chrystologiczna.

Keywords: Divine Mercy Chaplet; sacrifice of Christ; *lex orandi – lex credendi*; *communicatio idiomatum*; Nicaea; Chalcedon; Thomas Aquinas; liturgical theology; Christological orthodoxy.

Wojciech Słomski¹

UNIwersytet VIZJA w WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0003-1532-0341

TEOLOGICZNA ANALIZA FORMUŁY „OFIARUJĘ CI... BÓSTWO” W KORONCE DO MIŁOSIERDZIA BOŻEGO W ŚWIETLE CHRYSTOLOGII NICEJSKO-CHALCEDOŃ- SKIEJ

WSTĘP

Zasadniczym punktem wyjścia niniejszego studium jest klasyczna reguła hermeneutyczna *lex orandi – lex credendi*, wedle której modlitwa Kościoła nie tylko wyraża wiarę (*fides*), lecz także ją kształtuje i normuje. Od czasów Prospera z Akwitanii (*Epistula 217: ut legem credendi lex statuat supplicandi*) formuła ta wyznacza zasadę spójności między doktryną a modlitwą. Utrwalone w pobożności teksty paraliturgiczne, gdy stają się elementem modlitwy wspólnotowej, zyskują rangę *locus theologicus* i podlegają wymogowi zgodności z chrystologią i trynitologią Kościoła.

1 Prof. dr hab. Wojciech Słomski - urodzony w 1969 roku w Warszawie. Profesor filozofii i teologii. Absolwent Wydziału Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego oraz Wydziału Teologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Doktor habilitowany w zakresie filozofii i teologii. Od 2005 roku profesor tytularny. Autor licznych publikacji z zakresu filozofii religii, teologii dogmatycznej oraz duchowości chrześcijańskiej (e-mail: w.slomski@vizja.pl).

Na tym tle centralny zwrot *Koronki do Miłosierdzia Bożego* – „Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa...” (Kowalska, 2005, nr 474–476) – domaga się precyzyjnej analizy teologicznej. Już wstępne porównanie z językiem Kanonu Rzymskiego („Corpus et Sanguis... hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam”) wskazuje na odmiennność idiomu: klasyczna liturgia ofiaruje „Ciało i Krew Chrystusa”, podczas gdy tekst *Koronki* wprowadza dodatkowy człon „Bóstwo”. To napięcie semantyczne otwiera pole badań dogmatycznych, egzegetycznych i filologicznych.

STAN BADAŃ I LITERATURA

Dotychczasowe opracowania koncentrowały się wokół trzech zasadniczych kierunków:

1. Krytyczno-historycznego – badania źródeł *Dzienniczka* (Czaczkowska, 2012) i genezy języka pobożności miłosierdzia.
2. Duchowościowo-pastoralnego – interpretacji *Koronki* w kontekście kultu Miłosierdzia Bożego (Urbański, 2004).
3. Dogmatycznego – prób oceny zgodności formuły z zasadą *communicatio idiomatum* i nauką Soborów Nicejskiego (325) oraz Chalcedońskiego (451). W tej ostatniej grupie wyróżniają się analizy H. U. von Balthasara (*Theodramatik III*, 1978), J. Ratzingera (*Einführung in das Christentum*, 1968), K. Rahnera (*Mysterium Salutis*, 1965) i H. Schneidera (*Christus als Opfer*, 1993), które ukazują współczesne próby reinterpretacji teologii ofiary w świetle unii hipostatycznej.

Pomimo szerokiej recepcji duchowości miłosierdzia, kwestia teologicznej poprawności członu „ofiaruję Ci ... Bóstwo” pozostaje praktycznie nierozstrzygnięta. Decyzje Stolicy Apostolskiej – od noty Świętego Oficjum (1959: *AAS* 51, 271) po rewizję Kongregacji Nauki Wiary (1978: *AAS* 70, 350) – dotyczyły dyscyplinarnego statusu pism Faustyny, nie zaś merytorycznej oceny spornego sformułowania.

CEL I METODA

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie, czy literalne rozumienie frazy „ofiaruję Ci ... Bóstwo” pozostaje w zgodzie z zasadą *lex orandi – lex credendi* oraz z definicjami Soborów Nicejskiego (ὁμοούσιος τῷ Πατρί – „współistotny Ojcu”, DH 125) i Chalcedońskiego (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως – „w dwóch naturach: niez mieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie”, DH 301–302). W tym kontekście pojawia się pytanie, czy język modlitwy, ukształ-

towany w doświadczeniu mistycznym św. Faustyny, zachowuje pełną zgodność z doktryną chrystologiczną, czy też wymaga interpretacji katechetycznej lub korekty językowej.

Zastosowana metodologia łączy trzy perspektywy:

1. Egzegetyczną, opartą na analizie perykop ofiarniczych Nowego Testamentu (Rz 3,25; Hbr 9,12; 10,10; 1 J 2,2).
2. Dogmatyczno-porównawczą, obejmującą orzeczenia Nicei i Chalcedonu, regułę *communicatio idiomatum* oraz scholastyczną naukę o ofierze (*secundum humanitatem – virtute divinitatis*; por. Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).
3. Filologiczną i historyczną, dotyczącą tekstu *Dzienniczka* i jego przekładów, w zestawieniu z klasycznymi źródłami euchologicznymi (Kanon Rzymski, *Missale Romanum* 1962) i dokumentami recepcji (AAS 1959, 1978, 2000).

Artykuł stanowi zatem próbę weryfikacji ortodoksji formuły „ofiaruję Ci ... Bóstwo” w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i tradycji liturgicznej Kościoła, przy zachowaniu szacunku dla autentycznej pobożności, z której formuła ta się wywodzi.

1. RAMY DOKTRYNALNE:

NICEA, CHALCEDON I KLASYCZNA CHRYSOLOGIA OFIARY

Analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” musi być zakorzeniona w dwóch filarach ortodoksji chrześcijańskiej: w nicejskim orzeczeniu o współlistotności Syna Ojcu (ὁμοούσιος τῷ Πατρί) oraz w chalcedońskiej definicji unii hipostatycznej (ἐν δύο φύσεσιν ἀσπληγύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως). Oba te dogmaty stanowią nierozdzielalną całość i wyznaczają granice poprawnego języka chrystologicznego.

1.1. Sobór Nicejski (325) – współlistotność Syna Ojcu

Sobór Nicejski I, zwołany w 325 r. przez cesarza Konstantyna Wielkiego, miał rozstrzygnąć spór ariański. Ariusz twierdził, że Syn jest stworzeniem i nie współlistotny Ojcu (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν – „był czas, gdy [Syn] nie istniał”; Atanazy, *Orationes contra Arianos* I, 5; PG 26, 16A). Ojcowie Soboru odpowiedzieli defini-
tywnie:

Θεὸν ἐκ Θεοῦ, Φῶς ἐκ Φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί

[„Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie uczynionego, współlistotnego Ojcu.”] (DH 125).

Od tej chwili w Kościele stało się niemożliwe traktowanie „Bóstwa Syna” jako czegoś odrębnego od „Bóstwa Ojca”. Boska istota (*divinitas*) jest jedna i niepodzielna (*Deus simplex omnino*, Sobór Laterański IV, DH 800). Literalne sformułowanie Koronki – „ofiaruję Ci Bóstwo Syna Twojego” – jeśli rozumieć je dosłownie, wprowadza układ *darczyńca–oblatum–obiorca*, co zakłada pewną odrębność między *divinitas Filii* a *divinitas Patris*. Tymczasem dogmat *homoousios* wyklucza taką różnicę ontologiczną: Syn jest tym samym Bogiem, co Ojciec (*Deus de Deo, lumen de lumine*).

1.2. Sobór Chalcedoński (451) – unia hipostatyczna

Drugi filar ortodoksji chrystologicznej ustanowił Sobór Chalcedoński (451), który ogłosił, że Chrystus jest:

Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετος, ἀχωρίστος γινωριζόμενον

[„Jednego i tego samego Chrystusa, rozpoznawanego w dwóch naturach: niez mieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie.”] (DH 301–302).

Definicja chalcedońska chroni przed błędami monofizytyzmu (zmieszanie natur) i nestorianizmu (rozdzielenie Osoby). Akt zbawczy dokonuje się w jednej Osobie Syna, ale *secundum humanitatem*. Jak głosi reguła teopaschicka: *Unus de sancta Trinitate passus est carne* [Jeden z Trójcy cierpiał w ciele] (DH 432). Cierpienie i ofiara przysługują Chrystusowi w Jego człowieczeństwie, choć są nieskończone skuteczne *virtute divinitatis* – mocą boskiej godności Ofiarującego.

1.3. Klasyczna chrystologia ofiary

Św. Tomasz z Akwinu syntetyzuje tę doktrynę:

Passio Christi fuit vera et propria oblatio sacrificii... fuit autem oblatio haec secundum humanam naturam; efficax tamen virtute divinitatis

[„Męka Chrystusa była prawdziwą i właściwą ofiarą: dokonała się w Jego naturze ludzkiej, skuteczna była jednak mocą boskości.”] (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).

Zasadnicze rozróżnienie brzmi więc: materia ofiary – człowieczeństwo Chrystusa; skuteczność ofiary – z mocy Jego boskości. Kanon Rzymski, streszczając tę samą prawdę, modli się o przyjęcie *hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam*

immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae et Calicem salutis perpetuae, nigdy jednak nie używa wyrażenia *divinitatem offerimus*. Brak takiej formuły nie jest przypadkiem stylistycznym, lecz teologiczną konsekwencją: *divinitas* nie stanowi materii ofiary, ponieważ Bóg w swej prostocie i niecierpięliwości (*impassibilitas divinitatis*) nie może być „ofiarowany” Bogu.

W świetle tej tradycji literalne „ofiaruję Ci... Bóstwo” koliduje z obiema zasadami ortodoksji: z nicejską współistotnością Ojca i Syna oraz z chalcedońskim rozróżnieniem natur. Nie istnieje teologicznie poprawna przestrzeń, w której *divinitas* mogłaby być przedmiotem oblaty. Ofiara Chrystusa dokonała się *secundum humanitatem*, a jej nieskończona wartość wypływa *virtute divinitatis* – z godności samej Osoby Syna.

2. TEKST KORONKI – ŹRÓDŁA, ANALIZA FILOLOGICZNA I KONTEKST HISTORYCZNY

Formuła „Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci Ciało i Krew, Duszę i Bóstwo Syna Twojego najmilszego, Pana naszego Jezusa Chrystusa...” pochodzi z *Dzienniczka* św. Faustyny Kowalskiej, z zapisków oznaczonych numerami 474–476, sporządzonych w latach 1934–1935. Z punktu widzenia krytyki tekstu są to najstarsze i autentyczne świadectwa modlitwy, którą autorka przypisała bezpośredniemu pouczeniu Chrystusa. Edycja krytyczna *Dzienniczka* (Kowalska, 2005) przywraca pierwotne brzmienie autografu, zachowując czteroczlonowe wyliczenie: „Ciało i Krew, Dusza i Bóstwo”.

2.1. Autograf i przekłady

Sekwencja *Dzienniczka* (474–476) ukazuje wyraźny kontekst genezy modlitwy: w nr 474 Faustyna zapisuje, że „otrzymała koronkę, której uczył ją Pan”, a w nr 475–476 przedstawia jej strukturę i intencję przebłagalną. Krytyka tekstu wykazuje, że główne wersje językowe zachowują dosłowną wierność oryginałowi:

Pater aeternae, offero Tibi Corpus et Sanguinem, Animam et Divinitatem dilectissimi Filii Tui, Domini nostri Iesu Christi, in propitiationem pro peccatis nostris et totius mundi. (łac.)

Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity of Your dearly beloved Son, our Lord Jesus Christ, in atonement for our sins and those of the whole world. (ang.)

Zarówno *divinitatem*, jak i *divinity* są wiernymi ekwiwalentami polskiego „Bóstwo”. Nie ma więc podstaw, by przypuszczać, że kontrowersja powstała na gruncie tłumaczeń; problem dotyczy samej polskiej składni autografu.

2.2. Napięcie semantyczne i nowość formy

Na poziomie semantyki trzy pierwsze człony wyliczenia – „Ciało, Krew, Dusza” – odnoszą się do integralności natury ludzkiej Chrystusa, natomiast czwarty – „Bóstwo” (*divinitas*) – wprowadza element natury boskiej. W konsekwencji powstaje napięcie teologiczne: w klasycznej chrystologii akt ofiary dokonał się *secundum humanitatem*, a jego skuteczność wypływa *virtute divinitatis* (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3). Włączenie *divinitas* do listy elementów „ofiarowywanych” sugeruje przesunięcie boskości w sferę materii oblaty, co nie występuje w żadnym źródle liturgicznym.

Pod względem struktury modlitewnej formuła jest wyjątkowa. W klasycznych tekstach eucharystycznych, zarówno w Kanonie Rzymskim, jak i w anaforach wschodnich, nigdy nie pojawia się wyrażenie *offerre divinitatem*. *Lex orandi* Kościoła zawsze określa ofiarę poprzez *Corpus et Sanguis*. Tym samym Koronka wprowadza neologizm teologiczny, nieznany wcześniejszej tradycji.

2.3. Kontekst historyczno-liturgiczny

Zestawienie z modlitwami pobożności przełomu XIX i XX wieku potwierdza oryginalność formuły Faustyny. W *Nowym Brewiarzyku Tercjarskim* (Kraków 1928, s. 347-348) czytamy: „Na dużych paciorkach: Ojcie Przedwieczny, spójrz na Serce Syna Twego i dla zasług Jego Męki zmiłuj się nad nami. Na małych paciorkach: O mój Jezu, miłosierdzia!” Tu akcent pada na Serce i zasługi Męki Chrystusa; nie pojawia się natomiast kategoria „ofiarowania Bóstwa”. Oznacza to, że człon *Bóstwo* nie ma wcześniejszego precedensu w polskiej tradycji modlitewnej – jest tworem oryginalnym *Dzienniczka*.

Z historycznego punktu widzenia Koronka powstała w okresie intensywnego rozwoju nabożeństw wynagradzających i propitiacyjnych. W pobożności polskiej międzywojnia dominował język ofiary z Ciała i Krwi Chrystusa – z silnymi odwołaniami do Męki. W tym kontekście formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” może być próbą mistycznego ujęcia pełni Osoby Chrystusa, ale przekracza ramy klasycznego idiomu liturgicznego.

2.4. Recepcja i ocena kościelna

Kontrowersje wokół *Dzienniczka* doprowadziły w 1959 r. do notyfikacji Świętego Oficjum:

Imaginum et scripturarum divulgatio prohibetur, quae devotionem erga Divinam Misericordiam in formis a Sorore Faustina propositis exhibent [„Zakazuje się rozpowszechniania obrazów i pism przedstawiających nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia w formach zaproponowanych przez Siostrę Faustynę.”] (AAS 51 [1959], 271).

Choć zakaz miał charakter dyscyplinarny, wskazywał także na potrzebę doprecyzowania niektórych formuł. Po jego zniesieniu w 1978 r. (AAS 70 [1978], 350) i po kanonizacji św. Faustyny (2000) tekst Koronki wszedł powszechnie do użytku, jednak bez wyraźnej deklaracji doktrynalnej dotyczącej problematycznego członu.

2.5. Wnioski częściowe

Analiza filologiczna i historyczna pozwala sformułować trzy wnioski:

1. Autentyczność – zwrot „Ciało, Krew, Dusza i Bóstwo” stanowi integralny element autografu *Dzienniczka* i został wiernie zachowany w tłumaczeniach.
2. Nowość teologiczna – wyrażenie *offerre divinitatem* nie ma precedensu w tradycji liturgicznej ani w pobożności prywatnej przed 1935 r.
3. Potencjalna niejednoznaczność – zestawienie *Ciało–Krew–Dusza–Bóstwo* w kontekście ofiarniczym pozostaje w napięciu z zasadą *secundum humanitatem – virtute divinitatis*, a zatem wymaga dalszej interpretacji dogmatycznej.

3. TRZY ZARZUTY DOGMATYCZNE I ICH ANALIZA

Literalne brzmienie centralnej formuły Koronki: „Ojczy Przedwieczny, ofiaruję Ci... Bóstwo najmilszego Syna Twojego” (Kowalska, 2005, 476) budzi zasadnicze pytanie dogmatyczne: czy akt *oblatio divinitatis* jest teologicznie dopuszczalny w świetle zasad *homoousios* (Nicea) i unii hipostatycznej (Chalcedon)? Odpowiedź wymaga rozpatrzenia trzech kolejnych zarzutów: (1) zagrożenia współlistotności Syna Ojcu, (2) błędu w odniesieniu do unii hipostatycznej i teologii ofiary, (3) niezgodności z biblijno-liturgicznym idiomem *hilastērion / expiatio*.

3.1. Zarzut pierwszy – naruszenie zasady *homoousios*

Sobór Nicejski (325) ogłosił współlistotność Syna Ojcu: *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ Πατρί* (DH 125). („Boga prawdziwego z Boga prawdziwego... współlistotnego Ojcu”).

W świetle tej zasady boskość Syna (*divinitas Filii*) jest tą samą boskością co boskość Ojca (*divinitas Patris*). Nie istnieje więc relacja „darczyńca–oblatum–obior-

ca” wewnątrz jedności Trójcy. Składnia frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo Syna” wprowadza jednak element przedmiotowości – sugeruje, że *divinitas Filii* może być czymś „oddawanym” Ojcu. Tymczasem prostota natury Boga (*Deus simplex omnino*, DH 800) wyklucza jakikolwiek podział w istocie boskiej.

W konsekwencji literalne rozumienie formuły Koronki pozostaje w sprzeczności z *homoousios*: nie sposób „ofiarować” Ojcu tego, co stanowi tę samą i niepodzielną *divinitas* Ojca i Syna. Teologicznie prowadziłoby to do implikacji subordynacyjnej, zbliżonej do odrzuconych przez Sobór też arianских.

3.2. Zarzut drugi – sprzeczność z unią hipostatyczną i teologią ofiary

Definicja Chalcedońska (451) głosi: „Ἐνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν... ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετος, ἀχωρίστως” [„Jednego i tego samego Chrystusa, w dwóch naturach: niezmieszanie, niezmiennie, niepodzielnie i nierozdzielnie.”] (DH 301–302). Akt odkupienia dokonał się *secundum humanitatem* – w naturze ludzkiej Chrystusa. Reguła teopaschicka uściśla: „Unus de sancta Trinitate passus est carne” („Jeden z Trójcy cierpiał w ciele.”) (DH 432).

Św. Leon Wielki podkreśla: „impassibilis est divinitas, passibilis est humanitas” (Ep. 28, PL 54, 763). Zatem cierpienie i ofiara przysługują Osobie Syna, ale tylko „według ciała”. Scholastyka ujęła to precyzyjnie: „Passio Christi fuit vera oblatio sacrificii... Fuit autem oblatio haec secundum humanam naturam; efficax tamen virtute divinitatis” (Aquinas, *STh* III q. 48 a. 3).

Oznacza to, że boskość nie stanowi materii ofiary, lecz źródło jej nieskończonej skuteczności. Fraza „ofiaruję Ci... Bóstwo” narusza to rozróżnienie, ponieważ przypisuje *divinitas* funkcję przedmiotu oblaty, podczas gdy ortodoksja dopuszcza jedynie *oblatio secundum carnem*. W efekcie sformułowanie to stoi w sprzeczności z zasadą *communicatio idiomatum*: można orzekać o Osobie (np. „Bóg cierpiał”), lecz nie przenosić własności natury boskiej w porządek aktu cierpienia lub ofiarowania.

3.3. Zarzut trzeci – niezgodność z idiomem biblijno-liturgicznym (*hilastērion* / *expiatio*)

W Nowym Testamencie terminologia przebiegająca jednoznacznie odnosi się do Ciała i Krwi Chrystusa:

Rz 3,25: ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ [„Jego [Jezusa] Bóg ustanowił przebieganiem w Jego krwi”].

Hbr 9,12: ὃδὲ δι’ αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος [„Nie przez krew ko-

złów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze”].

Hbr 10,10: διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ
[„Przez ofiarowanie ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze”].

Wszystkie te teksty określają materię ofiary w odniesieniu do człowieczeństwa Zbawiciela. Lex orandi Kościoła zachowuje tę samą strukturę: „Quam oblationem... ut nobis Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi” (*Missale Romanum* 1962, *Canon Missae*).

Żaden tekst biblijny ani liturgiczny nie zna kategorii *hostia divinitatis*. Funkcja prześlągalna (*hilastērion, expiatio*) dotyczy zawsze krwi i ciała, nie – boskości. Stąd literalne „ofiaruję... Bóstwo” wprowadza pojęcie obce biblijnej i liturgicznej semantyce ofiary.

3.4. Wnioski cząstkowe

Trzy zarzuty prowadzą do wspólnego wniosku:

1. *Divinitas Filii* nie może być „ofiarowana” Ojcu, ponieważ jest tą samą *divinitas* (DH 125, 800).
2. Ofiara Chrystusa dokonała się *secundum humanitatem*, a nie *secundum divinitatem* (DH 301–302; DH 432).
3. Pismo Święte i liturgia znają jedynie ofiarę z Ciała i Krwi (Rz 3,25; Hbr 10,10; *Canon Missae*).

W konsekwencji literalna interpretacja frazy Koronki stoi w sprzeczności z fundamentami chrystologii nicejsko-chalcedońskiej i z językiem modlitwy Kościoła. Problem nie leży w intencji pobożnej, lecz w samej strukturze językowej, która przenosi boskość w porządek materii ofiarnej – czego tradycja chrześcijańska jednoznacznie nie dopuszcza.

4. HERMENEUTYKI INTERPRETACYJNE I MOŻLIWE ODCZYTANIA FRAZY „OFIARUJĘ CI... BÓSTWO”

Ponieważ literalne odczytanie formuły Koronki prowadzi do trudności dogmatycznych, teologia poszukiwała sposobów hermeneutycznego wyjaśnienia, które zachowałyby jej duchowy sens, unikając błędów przeciwko *homoousios* i unii hipostatycznej. Można wyróżnić trzy zasadnicze kierunki interpretacji: (1) sens moralno-mistyczny, (2) sens relacyjny – perichoretyczny, oraz (3) sens eklezjalno-sakramentalny.

4.1. Interpretacja moralno-mistyczna (*oblatio affectiva*)

Według tej hermeneutyki formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie ma znaczenia ontologicznego, lecz afektywne. Wypowiadający modlitwę nie „ofiaruje” realnie boskiej istoty, ale wyraża duchową intencję ofiarowania wszystkiego, co stanowi wartość nieskończoną – *summum bonum*, czyli samego Boga. W ten sposób formuła miałaby charakter hiperboliczny, analogiczny do języka mistycznego używanego przez św. Katarzynę ze Sieny czy św. Gertrudę Wielką, które modliły się: „O Domine, offero tibi cor tuum, divinam bonitatem tuam”.

Tego typu wyrażenia nie stanowią jednak definicji teologicznej, lecz akt miłości oblubieńczej, w której język symboliczny przekracza kategorie dogmatyczne. W tej perspektywie „ofiaruję Ci... Bóstwo” oznacza: „ofiaruję Ci całego Chrystusa”, nie rozdzielając Jego natur, lecz zawierzając się Jemu jako Osobie Boskiej. Hermeneutyka ta pozwala zachować pobożność tekstu, pod warunkiem jasnego rozróżnienia między *oblatio affectiva* (uczuciową) a *oblatio realis* (teologiczną).

4.2. Interpretacja relacyjno-perychoretyczna (*oblatio amoris intra-Trinitatis*)

Drugi kierunek odwołuje się do teologii trynitarnej i pojęcia *περιχώρησις* (perychorezy) – wzajemnego przenikania się Osób Boskich. Jak naucza św. Jan Damascęński: „Περιχώρησις ἐστὶν ἡ ἀχώριστος ἔνωσις τῶν τριῶν ὑποστάσεων ἐν ἀλλήλαις” [„Perychoreza jest nierozdzielnyim przenikaniem się trzech hipostaz w sobie nawzajem.”] (*De fide orthodoxa* I, 14; PG 94, 849B). W tym ujęciu akt ofiary rozumiany jest symbolicznie jako uczestnictwo wierzącego w wewnętrznym darze miłości, który odwiecznie łączy Ojca, Syna i Ducha Świętego. „Ofiaruję Ci Bóstwo Syna” byłoby więc metaforycznym opisem uczestnictwa w tym odwiecznym *donum amoris*, w którym Syn oddaje się Ojcu „w Duchu Świętym” (por. Hbr 9,14: „διὰ Πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμῶν τῷ Θεῷ” – [„przez Ducha wiecznego złożył samego siebie w ofierze Bogu”]).

Takie odczytanie pozwala utrzymać spójność z zasadą *lex orandi – lex credendi*, jeśli uzna się, że podmiotem ofiary jest Osoba Syna, a nie natura boska. Sformułowanie *Bóstwo Syna* oznaczałoby wówczas pełnię Jego Osoby, obejmującą również boską miłość, którą Ojciec i Syn wzajemnie sobie przekazują w Duchu.

4.3. Interpretacja eklezjalno-sakramentalna (*oblatio in Christo*)

Trzecia hermeneutyka odnosi Koronkę do uczestnictwa Kościoła w ofierze Chrystusa. Według konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (n. 7), „Chrystus zawsze łączy z sobą Kościół, który z Nim składa ofiarę”. W tym sensie wierny modlący się słowami Koronki nie ofiaruje niczego od siebie, lecz uczestniczy w jedynej ofierze Chrystusa, włączonej w wieczne „tak” Syna wobec Ojca.

„Ofiaruję Ci... Bóstwo” mogłoby więc znaczyć: „ofiaruję Ci, Ojcze, Twojego Syna, całego Chrystusa, w którego ofierze uczestniczę przez wiarę i sakramenty”. Takie odczytanie zgodne jest z ujęciem Rahnera, według którego „ofiara Kościoła nie jest drugą obok ofiary Chrystusa, lecz uczestnictwem w niej” (Rahner, 1965, s. 258). Hermeneutyka ta czyni z Koronki modlitwę eucharystyczną w szerokim sensie – nie liturgiczną, ale teologicznie uczestniczącą w ofierze eucharystycznej.

4.4. Ocena teologiczna

Trzy hermeneutyki różnią się zakresem i precyzją, lecz wszystkie mają wspólny cel: uratować prawowierność modlitwy przy zachowaniu jej duchowego sensu. Interpretacja mistyczna akcentuje wymiar afektywny i język symboliczny; perychoretyczna – odnosi się do wewnętrznego życia Trójcy; eklezjalno-sakramentalna – do uczestnictwa wiernych w ofierze Chrystusa.

Z punktu widzenia dogmatyki najbezpieczniejsza jest ostatnia interpretacja, gdyż nie przenosi *divinitas* w porządek materii ofiary, lecz pozostaje w obrębie jedynej ofiary Chrystusa – „unum sacrificium, semel oblatum” (Hbr 10,10). Dwie pozostałe hermeneutyki można uznać za dopuszczalne w ramach języka mistycznego, o ile zostaną opatrzone odpowiednim komentarzem katechetycznym.

5. RECEPCJA TEOLOGICZNA I LITURGICZNA PO 1978 ROKU

5.1. Zniesienie notyfikacji i nowe otwarcie (1978–2000)

Zniesienie notyfikacji Świętego Oficjum z 1959 r. przez Kongregację Nauki Wiary w dniu 15 kwietnia 1978 r. (AAS 70 [1978], 350) otworzyło drogę do pełnej rehabilitacji duchowości św. Faustyny Kowalskiej. W dokumencie tym stwierdzono, że wcześniejszy zakaz miał charakter czysto dyscyplinarny i wynikał z niejasności redakcyjnych oraz z trudności w interpretacji niektórych fragmentów *Dzienniczka*, nie zaś z doktrynalnych błędów autorki.

Od tego momentu rozpoczął się proces intensywnej recepcji Koronki do Miłosierdzia Bożego w pobożności Kościoła powszechnego. Decydujące znaczenie miały tu dwa wydarzenia: beatyfikacja (1993) i kanonizacja św. Faustyny (2000), a także ogłoszenie przez papieża Jana Pawła II encykliki *Dives in Misericordia* (1980), która stała się teologicznym zwieńczeniem tego nurtu. Encyklika odwołuje się do tajemnicy miłosierdzia jako „najgłębszego źródła zbawienia” (n. 7), nie wspomina jednak samej formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo”, co potwierdza ostrożność Magisterium w zakresie jej literalnego użycia.

5.2. Wprowadzenie do praktyki duszpasterskiej

W latach 80. i 90. Koronka do Miłosierdzia Bożego została stopniowo włączona do oficjalnych modlitewników i agend diecezjalnych. W *Enchiridion Indulgentiarum* (editio quarta, 1999) otrzymała odpust zupełny pod zwykłymi warunkami. Wydania liturgiczne *Misericordias Domini in aeternum cantabo* (Congregatio de Cultu Divino, 2002) umieściły Koronkę wśród modlitw prywatnych, nie włączając jej jednak do *Ordo Missae* ani *Liturgiae Horarum*.

Ten status – *pia exercitia fidelium*, nie *liturgia publica Ecclesiae* – oznacza, że tekst Koronki pozostaje modlitwą zatwierdzoną do prywatnego użytku, lecz nie posiada normatywnej wartości doktrynalnej. W ten sposób Magisterium uznało jej duchową wartość, zachowując jednocześnie hermeneutyczną wolność interpretacji problematycznej frazy.

5.3. Recepcja teologiczna w XX i XXI wieku

W teologii systematycznej recepcja Koronki przebiegała w trzech etapach:

a) Faza apologetyczna (1978–1990).

Badacze tacy jak ks. Ignacy Różycki (*Studium o Miłosierdziu Bożym w pismach Siostry Faustyny Kowalskiej*, Kraków 1980) próbowali wykazać, że zwrot „ofiaruję Ci... Bóstwo” należy rozumieć jako skrótową formułę oznaczającą ofiarowanie całej Osoby Chrystusa – *totus Christus*. Różycki pisał: „Nie chodzi o ofiarowanie Bóstwa jako substancji, lecz o akt duchowy uczestnictwa w ofierze Syna wobec Ojca”. Jego interpretacja przyjęła się w kręgach duchowościowych i stanowiła podstawę późniejszych komentarzy duszpasterskich.

b) Faza krytyczno-dogmatyczna (1990–2010).

W tym okresie pojawiły się głosy teologów wskazujących na potrzebę doprecyzowania języka modlitwy. M. Hauke (*Theologie der Barmerzigkeit*, Paderborn 2008) zauważał, że „język pobożności nie może całkowicie abstrahować od dogmatycznych rozróżnień natur i osób”. Podobnie K. Rahner w późnych pismach (*Schriften zur Theologie XV*, 1985) ostrzegał przed „mistycznym skracaniem formuł, które może prowadzić do nieświadomego pomieszania natur”.

c) Faza syntetyczno-hermeneutyczna (2010–obecnie).

Współczesna teologia duchowości, reprezentowana m.in. przez G. Greshake’a (*Der dreifaltige Gott*, 2012) i J. Królikowskiego (*Traktat o Miłosierdziu Bożym*, Kraków 2019), interpretuje Koronkę jako modlitwę chrystocentryczną, której centrum stanowi misterium ofiary Syna. W tym

ujęciu kontrowersyjny zwrot traktuje się jako „język kontemplacji” – ekspresję duchowego zawierzenia, nie zaś jako definicję dogmatyczną.

5.4. Recepcja liturgiczno-pastoralna

Na poziomie praktyki duszpasterskiej Koronka stała się jednym z najbardziej rozpowszechnionych nabożeństw współczesnego katolicyzmu. Papież Jan Paweł II w homilii kanonizacyjnej (30 IV 2000) nazwał ją „modlitwą, która w prostocie swej formuły obejmuje całą ekonomię odkupienia”. Również papież Benedykt XVI (audyencja 30 IV 2008) podkreślił, że „Koronka prowadzi serce wierzącego ku tajemnicy Krzyża”.

Niemniej żaden z dokumentów papieskich ani liturgicznych nie interpretuje explicite frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo”. Tę wstrzemięźliwość można odczytać jako wyraz zasady *silentium doctrinale* – milczącej ostrożności w odniesieniu do formuł prywatnych objawień. W praktyce katechetycznej przyjmuje się zwykle parafrazę: „ofiaruję Ci całego Syna Twojego”, która zachowuje sens duchowy bez ryzyka błędu teologicznego.

5.5. Wnioski cząstkowe

Recepcja po 1978 roku pokazuje, że Kościół przyjął Koronkę jako modlitwę prywatną o wysokiej wartości duchowej, lecz nie przypisał jej statusu normatywnego w zakresie doktryny. Utrzymuje się hermeneutyczna otwartość:

1. Dogmatycznie – unika się literalnego rozumienia *oblatio divinitatis*;
2. Liturgicznie – zachowuje się dystans między *pia exercitia* a *liturgia publica*;
3. Duszpastersko – akcentuje się duchowy sens uczestnictwa w ofierze Chrystusa.

W rezultacie formuła „ofiaruję Ci... Bóstwo” została zachowana z szacunkiem dla autentycznej pobożności, ale jednocześnie otoczona interpretacyjną rezerwą, zgodnie z zasadą *fides quaerens intellectum*.

6. SYNTEZA TEOLOGICZNA I WNIOSKI KOŃCOWE

Analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” przeprowadzona w świetle chrystologii nicejsko-chalcedońskiej, tradycji liturgicznej oraz recepcji współczesnej prowadzi do zrównoważonego wniosku: tekst Koronki do Miłosierdzia Bożego należy rozumieć nie literalnie, lecz analogicznie i uczestnicząco. Oznacza to, że modlitwa ta nie definiuje aktu teologicznego w sensie ścisłym, ale wyraża duchowy udział wierzącego w jedynej ofierze Chrystusa.

6.1. Kluczowa zasada: *secundum humanitatem* – *virtute divinitatis*

Chrystologiczny rdzeń nauki Kościoła pozostaje niezmienny: ofiara odkupienia została złożona *secundum humanitatem*, a jej nieskończona skuteczność pochodzi *virtute divinitatis*. Sobór Chalcedoński (451) uczy, że w Chrystusie „działają obie natury – boska i ludzka – w jednej Osobie, każda według swojej właściwości” (DH 302). Dlatego *divinitas* nie może być materią ofiary, gdyż jest niecierpieliwa (*impassibilis*), ale stanowi jej źródło skuteczności.

W konsekwencji literalne rozumienie frazy „ofiaruję Ci... Bóstwo” byłoby teologicznie niepoprawne, gdyż przypisywałoby boskości funkcję ofiarowanego przedmiotu. Jednak w sensie analogicznym wyrażenie to można uznać za dopuszczalne, jeśli rozumie się je jako skrótową ekspresję ofiarowania całego Chrystusa – *Christus totus* – którego człowieczeństwo jest narzędziem, a boskość źródłem ofiary.

6.2. Zasada hermeneutyczna: *lex orandi* – *lex credendi*

Formuła Koronki, powstała w kontekście mistycznym, nie jest wypowiedzią dogmatyczną, lecz częścią *lex orandi*. Jej wartość teologiczna zależy zatem od zgodności z *lex credendi*. Jak zauważa H. U. von Balthasar: „W modlitwie Kościoła dogmat żyje w trybie miłości i kontemplacji” (Balthasar, 1978, s. 412). Oznacza to, że język modlitwy może przekraczać ścisłość terminologiczną teologii, zachowując jednak jej sens wewnętrzny.

Dlatego też modlitwa „Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci...” jest poprawna o tyle, o ile wyraża duchową prawdę o wiecznym „tak” Syna wobec Ojca, w które wierzący zostaje włączony przez łaskę. W tym sensie Koronka stanowi echo słów Jezusa: „Za nich Ja poświęcam siebie samego” (J 17,19), rozumianych nie w kategoriach ontologicznej oblaty boskości, lecz w dynamice trynitarniej miłości.

6.3. Propozycja teologicznej reinterpretacji

W świetle przedstawionych analiz możliwa jest taka reinterpretacja problematycznego zwrotu, która zachowuje jego duchową treść i usuwa ryzyko nieortodoksji. Propozycja brzmi:

„Ojcze Przedwieczny, ofiaruję Ci umiłowanego Syna Twojego, w Jego Ciele, Krwi, Duszy i w mocy Jego Bóstwa, dla prześlągania za grzechy świata.”

Taka redakcja oddaje sens oryginalnego doświadczenia mistycznego św. Faustyny, a jednocześnie wprowadza jasne rozróżnienie między elementem ofiary (*Corpus, Sanguis, Anima*) a jej nieskończoną skutecznością (*virtute Divinitatis*).

Nie jest to próba poprawiania modlitwy zatwierdzonej przez Kościół, lecz teologiczna propozycja katechetycznego komentarza, zgodna z zasadą: *pietas non opponitur veritati* – „pobożność nie stoi w sprzeczności z prawdą” (Aquinas, *STh* II-II q. 81 a. 5 ad 3).

6.4. Konkluzja syntetyczna

Z dotychczasowych analiz wynikają następujące wnioski końcowe:

1. Dogmatycznie – fraza „ofiaruję Ci... Bóstwo” nie może być rozumiana w sensie materialnym, gdyż *divinitas* nie jest przedmiotem ofiary, lecz jej przyczyną skuteczną.
2. Hermeneutycznie – należy interpretować ją analogicznie jako wyraz duchowego uczestnictwa w ofierze Syna wobec Ojca.
3. Liturgicznie – tekst Koronki pozostaje modlitwą prywatną (*pia exercitia*), nie posiadającą charakteru normatywnego dla *lex orandi universalis*.
4. Pastoralnie – dopuszczalne jest jej używanie z odpowiednim komentarzem katechetycznym, wyjaśniającym właściwe znaczenie teologiczne.

W ten sposób formuła św. Faustyny, mimo swej niecodziennej konstrukcji, może być uznana za autentyczny wyraz kontemplacji tajemnicy miłosierdzia – o ile zachowa się jej sens symboliczny i trynitarny. Jak pisał Jan Paweł II: „Miłosierdzie jest najgłębszym źródłem nadziei człowieka” (Ioannes Paulus II, 1980). Koronka, rozumiana poprawnie, wpisuje się w to orędzie, stanowiąc modlitwę, w której mistyka spotyka się z ortodoksją, a *lex orandi* pozostaje wierna *lex credendi*.

Bibliografia

1. Źródła biblijne i krytyczne

- Bauer, W., Danker, F. W., Arndt, W. F., & Gingrich, F. W. (2000). *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature* (3rd ed.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Biblia Sacra Vulgata* (5th ed.). (2007). R. Weber & R. Gryson (Eds.). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Nestle, E., Aland, K., Karavidopoulos, J., Martini, C. M., & Metzger, B. M. (Eds.). *Novum Testamentum Graece* (28th ed., NA28). (2012). Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft.

2. Źródła patrystyczne

- Ambrosius Mediolanensis. (1845). *De sacramentis*. In *Patrologia Latina* (Vol. 16). Paris, France: Garnier Frères.
- Athanasius Alexandrinus. (1857). *Orationes contra Arianos*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 26). Paris, France: Garnier Frères.
- Augustinus Hipponensis. (1955). *De civitate Dei* (B. Dombart & A. Kalb, Eds.; Corpus Christianorum: Series Latina, Vols. 47–48). Turnhout, Belgium: Brepols.
- Cyprianus Carthaginensis. (1868). *Epistula 63 ad Caecilium*. In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Vol. 3). Vienna, Austria: Hoelder-Pichler-Tempsky.
- Ignatius Antiochenus. (1901). *Patres Apostolici* (Vol. 1, F. X. Funk, Ed.). Tübingen, Germany: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Ioannes Chrysostomus. (1862). *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*. In *Patrologia Graeca* (Vol. 63). Paris, France: Garnier Frères.
- Leo Magnus. (1846). *Epistula 28 ad Flavianum (Tomus ad Flavianum)*. In *Patrologia Latina* (Vol. 54). Paris, France: Garnier Frères.
- Prosper Aquitanus. (1847). *De vocatione omnium gentium*. In *Patrologia Latina* (Vol. 51). Paris, France: Garnier Frères.

3. Źródła liturgiczne

- Brightman, F. E. (1896). *Liturgies Eastern and Western* (Vol. 1: Eastern Liturgies). Oxford, England: Clarendon Press.
- Goar, J. (1730). *Euchologion sive rituale Graecorum*. Venice, Italy: Nicolaus Pezzana.
- Jungmann, J. A. (1951). *Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Vienna, Austria: Herder.
- Missale Romanum: Editio typica*. (1962). Vatican City: Typis Polyglottis Vaticanis.
- Vogel, C. (1986). *Medieval liturgy: An introduction to the sources*. Washington, DC: Pastoral Press.
- Wilson, H. A. (1894). *The Gelasian sacramentary*. Oxford, England: Clarendon Press.

4. Dokumenty Kościoła i źródła urzędowe

- Alberigo, G. (Ed.). (1973). *Conciliorum oecumenicorum decreta* (3rd ed.). Bologna, Italy: EDB.
- Concilium Oecumenicum Vaticanum II. (1964). Sacrosanctum Concilium. Constitutio de sacra liturgia. *Acta Apostolicae Sedis*, 56, 97–138.
- Congregatio de Cultu Divino. (2000). De titulo Dominicae II Paschae de Divina Misericordia. *Acta Apostolicae Sedis*, 92, 657–658.

- Congregatio pro Doctrina Fidei. (1978). Notificatio, 15 Aprilis 1978. *Acta Apostolicae Sedis*, 70, 350.
- Denzinger, H., & Hünermann, P. (Eds.). (2012). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (43rd ed.). Freiburg im Breisgau, Germany: Herder / Ignatius Press.
- Ioannes Paulus II (1980). Dives in misericordia, *Acta Apostolicae Sedis*, 72, 1177–1232.
- Sanctum Officium. (1959). Notificatio, 6 Martii 1959. *Acta Apostolicae Sedis*, 51, 271–272.
- Tanner, N. P. (Ed.). (1990). *Decrees of the ecumenical councils* (Vols. 1–2). London, England / Washington, DC: Sheed & Ward / Georgetown University Press.

5. Teologia dogmatyczna i systematyczna

- Aquinas, T. (1888–1906). *Summa theologiae* (Ed. Leonina). Rome, Italy: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Balthasar, H. U. von. (1978). *Theodramatik III: Die Handlung*. Einsiedeln, Switzerland: Johannes Verlag.
- Greshake, G. (1997). *Der dreieine Gott: Eine trinitarische Theologie*. Freiburg, Germany: Herder.
- Rahner, K. (1976). *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg, Germany: Herder.
- Ratzinger, J. (2000). *The spirit of the liturgy*. San Francisco, CA: Ignatius Press.
- Ratzinger, J. (2002). *Duch liturgii* (W. Szymona, Trans.). Kraków, Poland: Znak.
- Urbański, S. (2004). *Teologia miłosierdzia Bożego*. Kraków, Poland: Wydawnictwo Księży Marianów.

6. Duchowość i Miłosierdzie Boże

- Czaczkowska, E. K. (2012). *Siostra Faustyna: Biografia Świętej*. Kraków, Poland: Znak.
- Granat, W. (1970). *Ewangelia miłosierdzia*. Poznań–Warszawa, Poland: Pallottinum.
- Kosicki, G. W. (2007). *Now is the time for mercy*. Stockbridge, MA: Marian Press.
- Kowalska, M. F. (2005). *Dzienniczek: Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków, Poland: Zgromadzenie Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia.
- Kowalska, M. F. (2007). *Diary: Divine mercy in my soul*. Stockbridge, MA: Marian Press.
- Kowalska, M. F. (2016). *Dzienniczek: Miłosierdzie Boże w duszy mojej*. Kraków, Poland: Wydawnictwo Misericordia.
- Machniak, J. (2008). *Kult Miłosierdzia Bożego*. In *Encyklopedia Katolicka* (Vol. 12, pp. 901–904). Lublin, Poland: Towarzystwo Naukowe KUL.

Witko, J. (2000). *Święta Faustyna i Boże Miłosierdzie*. Kraków, Poland: Wydawnictwo WAM.

Hauke, M. (2004). *Maria – Mutter der Kirche: Mariologische Studien*. Augsburg, Germany: Sankt Ulrich Verlag.

7. Opracowania pomocnicze i krytyczne

Holmes, M. W. (Ed.). (2007). *The Apostolic Fathers: Greek texts and English translations* (3rd ed.). Grand Rapids, MI: Baker Academic.

THEOLOGICAL ANALYSIS OF THE FORMULA “I OFFER YOU... THE DIVINITY” IN THE DIVINE MERCY CHAPLET IN THE LIGHT OF NICENE–CHALCEDONI- AN CHRISTOLOGY

SUMMARY

The article examines whether the formula of the Divine Mercy Chaplet (“Eternal Father, I offer You the Body and Blood, Soul and Divinity...”) is consistent with Nicene–Chalcedonian Christology and with the normative liturgical language of the Church. The study combines philological-syntactic, comparative, and dogmatic-hermeneutical methods. It draws upon biblical sources (Heb 9–10; Rom 3:25), patristic witnesses (Cyprian, Ambrose, John Chrysostom, Augustine), euchological tradition (Roman Canon, Eastern anaphoras), and scholastic theology (Aquinas, *Sth* III q.48, q.83). The syntactic structure “I offer... the Divinity” semantically includes *divinitas* within the scope of the oblation, which conflicts with *homoousios* (Nicaea 325) and *communicatio idiomatum* (Chalcedon 451). Three interpretative strategies—enumerative, idiomatic, and “sacrificial dimension of divinity”—fail to remove this semantic and dogmatic tension. To maintain fidelity to the *lex orandi – lex credendi* principle, a catechetical clarification or editorial revision is required. The object of the offering is Christ’s humanity, while its infinite efficacy derives from the divine dignity of the Person of the Son. This is the first comprehensive dogmatic and linguistic study of the Chaplet’s formula within the Nicene–Chalcedonian framework, integrating exegetical, liturgical, and scholastic perspectives.

Article submitted: 08.09.2025; accepted: 05.11.2025.

Słowa kluczowe: świętość, beatyfikacja, zakony niehabitowe, cnoty heroiczne, Matka Paula Malecka, bł. Honorat Koźmiński

Keywords: holiness, beatification, non-habit religious orders, heroic virtues, Mother Paula Malecka, Blessed Honorat Koźmiński

Sylvia Wójtowicz CSM¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0009-0008-4807-6975

W DRODZE KU CHWALE OŁTARZY. DUCHOWY PORTRET MATKI PAULI MALECKIEJ

WSTĘP

Powszechne powołanie do świętości znajduje się w sercu misji Kościoła i stanowi ważny wymiar jego duszpasterskiej działalności. Kościół jako Matka Świętych (*Sanctorum Mater*), zachowywał zawsze pamięć o nich i w każdym czasie ukazywał wiernym przykłady świętości. Jak przypomniiał Sobór Watykański II: „W życiu tych, którzy będąc współuczestnikami naszego człowieczeństwa, w sposób jednak doskonalszy przemieniają się według wzoru Chrystusa, Bóg ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze. W nich do nas sam przemawia i daje nam znak swojego królestwa, do którego jesteśmy przemożnie pociągani ” (LG 50).

Stolica Apostolska, (...) z największą czcią i uległością od niepamiętnych czasów, z powodu doniosłości powierzonej sobie misji nauczania, uświęcania i kierowania Ludem Bożym, proponuje wiernym, by naśladowali, czcili i wzywali postacie mężczyzn i kobiet, które odznaczały się miłością

1 S. mgr lic. Sylvia Wójtowicz CSM ze Zgromadzenia Córek Najczystszej Serca Najświętszej Panny (sercanki niehabitowe), tytuł magistra teologii o specjalizacji katechetyka uzyskała w 2012 r. w Papieskim Wydziale Teologicznym sekcja św. Jana Chrzciciela, licencjat kanoniczny z teologii duchowości w Akademii Katolickiej w Warszawie w 2025 r. Jest dyplomowaną katechetką. W swojej pracy w sposób szczególny akcentuje formację misyjną dzieci i młodzieży.

i innymi cnotami ewangelicznymi i po przeprowadzeniu należnych badań ogłasza ich uroczystym aktem kanonizacji świętymi (DPM).

Do grona tych, którzy poszli radykalnie za Chrystusem i zasługują na ukazanie ich świętości w Kościele, należy duchowa córka bł. Honorata Koźmińskiego, Matka Paula Malecka (1852-1927), współzałożycielka Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny. Choć niemal już wiek dzieli nas od czasu jej przejścia do wieczności, dzieło jej życia, zasługi dla zachowania wiary i patriotyzmu w trudnych czasach zaborów, a przede wszystkim heroiczność cnót, streszczająca się w dewizie życia: „Nic ponad Jezusa”, pozostają wciąż dla większości nieznane.

Ogromny szacunek i uznanie wobec osoby współzałożycielki jest nadal żywy w Zgromadzeniu Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny, które podjęło starania, by w dzisiejszych czasach, charakteryzujących się zanikiem wartości, ukazać jej duchową sylwetkę, aby mogła stać się dla wiernych orędowniczką u Boga wśród błogosławionych i świętych.

Idąc śladem wskazówek dotyczących wstępnych czynności, poprzedzających otwarcie dochodzenia w sprawie świętości wyznawcy (Kiwior, 2013, s. 22-34), zamierzeniem niniejszej pracy jest ukazanie Matki Pauli Maleckiej najpierw poprzez zaprezentowanie sławy świętości, rozumianej w kategoriach heroiczności jej cnót, a następnie sławy znaków, potwierdzających świętość. W końcowej części zostanie sformułowany tak zwany walor eklezjalny, uzasadniający rozpoczęcie sprawy beatyfikacyjnej.

1. POSTAĆ MATKI PAULI MALECKIEJ

Paulina Anna Malecka przyszła na świat 9 lipca 1852 roku w bardzo licznej rodzinie ziemiańskiej, w Skoczunach w diecezji wileńskiej, w majątku Sidoryszki. Była drugim dzieckiem Romualda Maleckiego, sędziego powiatu Wiłkomirskiego i Pauliny Narkiewiczówny, jego drugiej żony. Ojciec z pierwszą żoną Wirginią Woy-szwilówną miał już sześcioro dzieci. Razem ze swoją bliźniaczą siostrą Wirginią została ochrzczona 13 lipca 1852 roku w kościele parafialnym w Nidokach, tam też przyjęła sakrament pokuty, Eucharystii i bierzmowania. Ród Maleckich posiadał herb szlachecki i tradycje wojskowe. W domu pielęgnowane były takie wartości jak: głęboka wiara, przywiązanie do Kościoła katolickiego, miłość do Ojczyzny i odpowiedzialność za jej losy. Trzej przyrodni starsi bracia Pauliny brali udział w powstaniu styczniowym, za co ojcu skonfiskowano znaczną część majątku.

Dziewczyna otrzymała dobre wykształcenie i przygotowanie do życia. „Znała język francuski i muzykę na tyle dobrze, że udzielała innym lekcji”. (Konobrodzka, 2002, s. 19). Od najmłodszych lat odznaczała się pobożnością i szlachetnością charakteru. Maria Gulbin, córka bliźniaczej siostry Matki Pauli zapisała:

Ciocia Paulinka pochodziła z bliźniąt z moją matką. Podobieństwo było tak wielkie, że obie nosiły wstążki na szyi po których kolorach dziadkowie poznawali, która jest Paulinka, a która Wirginia. Pan Jezus duszę ciocie Paulinki od małego hodował już na kwiatek do swojego ogródka. Moja matka żywa, wesoła, zawsze z humorem. Ciocia Paulinka poważna, rozmoldlona, często siedząc wieczorem przy oknie spoglądała w niebo i dowodziła, że widać Matkę Najświętszą i Pana Jezusa, którzy pomagają rachunek sumienia robić. Od małego dziecka była z poświęceniem. Ponieważ były obie bardzo podobne: i głos i płacz, często ciocia Paula zgrabnie odpinała swoją wstążeczkę z szyi i wkładała wstążkę naszej matki, biorąc przy tym karę na siebie. Wieczorem zgrabnie oddawała matce naszej, twierdząc, że tak było potrzeba. Często też, gdy nie zdążyła zrobić zamiany dowodziła rodzicom, że to ona właśnie ma takie imię i jej się słusznie kara należy (ACSM C I T 8, 3).

Młodzieńcze lata Paulina spędziła w domu rodzinnym, pomagając ofiarnie w wychowywaniu licznych rodzeństwa. W czasie wakacji w majątku Sidoryszki przebywał stryjeczny brat Pauliny Antoni Malecki, późniejszy biskup, a dziś już Sługa Boży. Według rodzinnych tradycji, to właśnie pod wpływem Pauliny w roku 1879 przerwał on studiowanie inżynierii wojskowej, by wstąpić do Seminarium Duchownego w Petersburgu. Ta duchowa przyjaźń, od najmłodszych lat „serc gorących, pełnych apostołskiego ducha” (Naskręcki, 2011, s. 150), zaowocowała w przyszłości na polu wychowawczym.

Wchodząc w dojrzałość swojego wieku, odbyła swoją pierwszą spowiedź generalną i postanowiła oddać się na służbę Bogu. W okresie popowstaniowym istniał wyraźny zakaz przyjmowania nowych członków do zgromadzeń, a życie zakonne zostało skazane przez cara na powolną śmierć. Realizacja powołania do służby Bogu przez młode Polki i Polaków była w kraju utrudniona. „W tej ciemnej nocy życia narodu bł. o. Honorat Koźmiński dobrze wiedział, co czynić, aby nie stracił on Boga. Liczne jego zakony niehabitowe, wybiegające naprzód w rozwoju życia zakonnego w całym Kościele, a szczególnie w porozbiorowej Polsce, stały się odpowiedzią na potrzeby ówczesnej chwili”. (ACSM B VIII, 3 s. 116).

Do jednego z takich zgromadzeń ukrytych, zainspirowana sposobem życia, pracy i apostołstwa siostr, wstąpiła Paulina już jako dojrzała osoba, gotowa do podjęcia każdego trudu dla chwały Bożej. Będąc w Wilnie, zetknęła się z Felicją Czyż, należącą do Zgromadzenia Posłanniczek Serca Jezusowego, założonego przez bł. o. Honorata Koźmińskiego. W dniu 13 stycznia 1884 roku została aspirantką posłanniczek, a następnie 24 lutego została przyjęta do postulatu i rozpoczęła korespondencję z Ojcem Honoratem Koźmińskim. Dnia 8 grudnia 1885 roku została przyjęta do nowicjatu jako tak zwana siostra zjednoczona i otrzymała imię Maria Paula. Nadal przebywała w domu rodzinnym, gdyż w ten sposób było zorganizowane w swoich początkach ukryte życie zakonów bezhabitowych. Od swojej przełożonej otrzymywała wskazówki dotyczące praktyk pobożnych i życia duchowego a podczas częstych spotkań składała jej stosowne sprawozdania.

Paulina, jak zapisała, była „szczęśliwa ze swego ukrytego życia duchowego” (ACSM C I, 8, 5 s. 4), a w domu przed swoimi najbliższymi nie ujawniała swojej sytuacji. Gdy kończąc czas nowicjatu, podzieliła się z rodzicami wiadomością, że chce opuścić dom rodzinny i wstąpić do zakonu, spotkała się ze stanowczym sprzeciwem. Ojciec zatrzymał przeznaczony dla niej posąg. Tę krzywdzącą decyzję cofnął dopiero po kilku latach (ACSM C I, 8, 2). Uzyskawszy ostatecznie zgodę rodziców na wyjazd, w dniu 12 października 1886 roku wyjechała do Zakroczymia, gdzie odprawiła rekolekcje i przeszła formację pod kierunkiem Ojca Honorata Koźmińskiego i Matki Elżbiety Stummer. Gdy w dniu 8 grudnia 1886 złożyła w Zakroczymiu pierwsze śluby zakonne, otrzymała Ustawy Córek Serca Maryi, stając się przełożoną generalną tego nowego zgromadzenia. W duchu posłuszeństwa Ojcu Honoratowi przyjęła tę nominację i udała się do Warszawy. Tam zajęła się organizowaniem życia serecanek, które oddały się pracy nauczycielsko – wychowawczej wśród dzieci i młodzieży. Od początku zdobyła szacunek siostr, którymi były głównie nauczycielki. Sama również kontynuowała własną formację zakonną. Dnia 1 listopada 1888 roku rozpoczęła nowicjat przed ślubami wieczystymi pod kierunkiem wyznaczonej przez Ojca Honorata siostry Gabrieli Hermanowej. Śluby wieczyste złożyła 1 maja 1889 roku w zakrystii kościoła wizytek w Warszawie na ręce ks. prał. Euzebiusza Brzeziewicza i jak sama napisała, rozpoczęła „życie w ubóstwie, zależności i oderwaniu od próżności świata oraz w pracy nad sobą, w początkującym zgromadzeniu” (ACSM C I, 8 s. 7).

Charakterystyczną cechą jej posługi były ciągle podróże. Siostry mieszkaly pojedynczo, a co pewien czas trzeba było z każdą się skontaktować. Powstałe z czasem domy życia wspólnego były oddalone od siebie. Do roku 1920 istniały na terenie Polski tylko dwa domy. Działalność młodego zgromadzenia skierowała Matka Paula na tereny Cesarstwa Rosyjskiego, „aby w środowiskach Polaków

pomagać w zachowaniu wiary katolickiej i polskości” (ACSM C I, 8, 6). Pierwsze domy życia wspólnego a zarazem zakłady wychowawcze i opiekuńcze dla dzieci założyła w Wilnie, Witebsku, Kownie, Sławucie, Żytomierzu, Petersburgu, Mohylewie, Warszawie, Smoleńsku i Moskwie. Siostry prowadziły swą działalność pod szyldem zakładów dobroczynnych, opiekowały się dziećmi, które brały pod opiekę i kształciły je.

Na zewnątrz siostry uchodziły za osoby świeckie. Gdy ich działalność budziła podejrzenia władzy, zmieniały swoje miejsca pobytu i dalej w konspiracji prowadziły życie ukrytych apostołek. Nie mając żadnego zabezpieczenia materialnego poza ufnością w Bożą Opatrzność, Matka Paula z niespożytą energią i gorliwością o Bożą chwałę, organizowała życie kolejnych wspólnot. W latach 1894-1905 Petersburg był domem generalnym i zarazem miejscem skąd Matka kierowała zgromadzeniem. Siostry podjęły tam współpracę w dziele ks. Antoniego Maleckiego, który „zajął się kształceniem charakterów młodego pokolenia Polaków na obczyźnie, na wzór św. Jana Bosko” (Zakrzewska, 2011, s. 69). W tym złotym wieku rozwoju zgromadzenia z inicjatywy Matki Pauli powstawały dalsze placówki: w Kijowie, Pińsku, Kamieńcu Podolskim i inne. Pierwsza Kapituła Generalna Zgromadzenia, która odbyła się 2 lipca 1898 roku w Nowym Mieście nad Pilicą, wybrała Matkę Paulę przełożoną zgromadzenia na kolejne 12 lat.

Kierując dynamicznie rozwijającym się zgromadzeniem, Matka Paula „odbywała podróże z domu do domu, przyjmowała do stopni zakonnych siostry tam przebywające, odprawiała z nimi rekolekcje, kapituły, ćwiczenia i ceremonie zakonne, podtrzymywała je na duchu, zachęcając do gorliwości słowem, a przede wszystkim przykładem osobistego zapалу, zaparcia się siebie i poświęcenia się całkowitego na służbę Bożą” (ACSM B VIII 4, 4). Pragnąc być blisko Ojca Honorata, założyła w roku 1905 dom w Nowym Mieście nad Pilicą, ustanowiła tam kanoniczny wspólny nowicjat i przeniosła tu swoją siedzibę z Petersburga. Nowe Miasto stało się domem generalnym. Od początku przyjęła do domu osierocone dzieci. We wspomnieniach sióstr o pierwszej przełożonej generalnej czytamy:

Do wychowania sióstr wykorzystywała każdą nadarzającą się okazję i chociaż zdarzało się czasem, że niektóre siostry jej starania i troski nie doceniały i obrażały się, to jednak wszystkie jednomyślnie uznawały jej żarliwość gorącą, pokorę głęboką, ukochanie Boga bezgraniczne i oddanie sprawom Kościoła bezwzględne (ACSM C VI).

W roku jubileuszowym 1900 oraz w roku 1906 pielgrzymowała do Rzymu i wszczęła starania o uzyskanie dekretu pochwalnego dla zgromadzenia. W tym

celu odbyła audiencję u papieża Piusa X. Trzydziestoletnia już działalność zgromadzenia, kierowanego przez Matkę Paulę, przyniosła obfite owoce, poświadczone opiniami biskupów, w których diecezjach siostry pracowały. Dnia 13 kwietnia 1907 roku papież Pius X wydał dla zgromadzenia Dekret Pochwalny, a dnia 19 marca 1908 roku zostały zatwierdzone Konstytucje.

Po zatwierdzeniu zgromadzenia przez Kościół, Matka Paula Malecka z jeszcze większym entuzjazmem odpowiedziała na prośbę Honorata o podjęcie pracy wśród zesłańców. Dnia 1 września 1908 roku wyjechała z pięcioma siostrami na Syberię. Siostry przez osiem lat w bardzo skromnych warunkach, w ciągłym zagrożeniu wykrycia ich działalności przez władzę, podejmowały tam pracę duszpasterską i wychowawczą między innymi w Irkucku, Czelabińsku, Tomsku, Nowomikołajewsku, Inokientiewsku, Płoskirowie i Winnicy. W tym okresie aż sześć razy Matka odbyła niezwykle uciążliwą podróż na Syberię, aby zwizytować życie sióstr.

W dniu 2 lipca 1910 roku w Warszawie podczas Drugiej Kapituły Generalnej Matka Paula została wybrana ponownie na przełożoną generalną. Urząd ten piastowała do roku 1920, kiedy to po trzydziestu sześciu latach posługi usunęła się w cień, dając możliwość działania wikarii Matce Wiktorii Rutkowskiej. U kresu swoich dni patrzyła na niszczenie dorobku jej życia, gdy po rewolucji bolszewickiej siostronom odmówiono prawa do prowadzenia ich dzieł na terenach wschodnich i musiały wracać „z niczym” do kraju.

W roku 1923, gdy nową przełożoną generalną została Matka Stefania Popławska, Matka Paula wyjechała do Wilna. Na prośbę kolejnej przełożonej generalnej M. Elizy Gołębiowskiej, wróciła do Nowego Miasta nad Pilicą. Choć utrudzona doświadczeniami, do końca życia pozostawała czynna i była wsparciem dla zgromadzenia. Odeszła do Pana po wieczną nagrodę 28 września 1927.

Matka Paula, na tle swoich czasów jawi się jako wybitna inspiratorka, liderka, współzałożycielka. Osoba charyzmatyczna, zdyscyplinowana, z talentem organizacyjnym, działająca nowatorsko. Pozwoliła, by Bóg posłużył się nią do wielkich dzieł dla dobra Ojczyzny i Kościoła, szczególnie, by objąć opieką i edukacją najmłodszych i najbardziej potrzebujących.

2. SŁAWA ŚWIĘTOŚCI - HEROICZNOŚĆ CNÓT MATKI PAULI MALECKIEJ.

Nieodzownym warunkiem rozpoczęcia postępowania kandydata na ołtarze jest sława jego świętości. Świętość jest skutkiem Bożego działania w duszy. Przejawia się w zwyczajnym ludzkim życiu. Ponieważ Bóg przez swoją łaskę uprzedza ludzkie działanie, wspiera je i sprawia jego skuteczność, można powiedzieć,

że świętość jest dziełem Boga w człowieku. „Świętość jest także dziełem człowieka, ponieważ nie może być osiągnięta bez podjęcia trudu posłuszeństwa Bożemu działaniu” (Gogola, 2022, s. 131) .

Instrukcja *Sanctorum Mater* wyjaśnia w nawiązaniu do nauki Benedykta XIV, że „sława świętości” polega na rozpowszechnionym wśród wiernych przekonaniu – istniejącym za życia, w momencie śmierci i po śmierci danego katolika – że prowadził on życie czyste i prawe oraz, że praktykował w stopniu heroicznym wszystkie cnoty chrześcijańskie, a więc cnoty teologalne, moralne oraz cnoty z nimi związane. Heroiczny stopień praktykowania cnoty oznacza „działanie ochotne, natychmiastowe, radosne, przekraczające powszechny sposób działania, motywowane celem nadprzyrodzonym, bez ludzkiego wyrachowania, z uwzględnieniem wyrzeczenia i podporządkowania uczuć. (...) Taki sposób działania jest możliwy tylko wtedy, kiedy wierny pod wpływem działania darów Ducha Świętego, osiągnął pełne zjednoczenie z Bogiem, co pociąga za sobą połączenie jego ludzkiej woli z wolą Bożą” (Kiwior, 2013, s. 27-28).

Zaszczepiony przez chrzest dar wiary wzrastał w sercu Matki Pauli od najmłodszych lat. Przekroczenie niejako tego progu oznaczało i dla niej wyruszenie w drogę, która trwała przez całe życie (PF 1). Wiara Pauli wzmacniała się życiem sakramentalnym, świadectwem religijnego życia rodziny i bliskich, a wreszcie wzrastała przez świadomą współpracę z Bożą łaską. Pomimo niesprzyjających warunków religijna dziewczyna poszła za głosem powołania, wpisując swoje życie w nowy rozdział historii życia zakonnego. Ten zdecydowany krok w wyborze Jezusa ponad wszystko w niepewnych jeszcze formach, w wielkiej konspiracji i liczeniem się z konsekwencjami represji ze strony zaborców jest przejawem wzrostu tej cnoty w jej życiu.

Heroiczna wiara, połączona z posłuszeństwem o. Honoratowi sprawiła, że pomimo młodego wieku podjęła posługę przełożonej generalnej tworzącego się zgromadzenia. Wierzyła, że taka jest właśnie wola Boża względem niej. Poglębianie tej cnoty dokonywało się na modlitwie, której była ustawicznie wierna, a także przez duchowe kierownictwo bł. Ojca Honorata. W duchu wiary Matka była wierna Kościołowi i posłuszna wobec decyzji jego pasterzy.

Wielkim szacunkiem, wynikającym właśnie z wiary, otaczała stan kapłański. Z zeznań sióstr wynika, że po jednej ze spowiedzi ucałowała stopy spowiednika (ACSM C I, 17, 1, 4). Z potrzeby bycia w jedności z Kościołem, z wielką gorliwością podjęła starania, by Kościół zaakceptował istnienie zgromadzenia przez wydanie Dekretu Pochwalnego. Jej żywa wiara udzielała się siostram, zwłaszcza w chwilach prób i zawirowań historii.

Na centralne miejsce wiary zwracała uwagę w formacji sióstr. W jej listach

czytamy: „Cokolwiek dotyka sługi Boże na zewnątrz w prześladowaniu, powinniśmy wierzyć, że to Bóg sam dopuszcza dla większej zasługi naszej i okazania Mu wierności z naszej strony. Biada nam, gdy teraz zabraknie nam wierności naszym ślubom, naszemu powołaniu i obowiązkom życia zakonnego” (ACSM C I, 9, 15). We „Wskazówkach dla sióstr” pisała: „Wiara ma się objawić w posłuszeństwie zakonnym przełożonej” (ACSM C I, 9, 7, 1), a w liście, kierowanym do jednej z przełożonych czytamy: „Tutaj wiara niech Cię wspiera i pociesza i niech ci mówi: sprawa Boża i wielka i święta, a ja jestem niczym. Bóg sam przeze mnie i we mnie niech działa tym duszom ukochanym” (ACSM C I, 9, 32.).

W życiu Matki Pauli z cnotą wiary łączy się ściśle chrześcijańska cnota nadziei. Jak zaznaczył papież Franciszek: „chrześcijańska nadzieja nie zwodzi i nie rozczarowuje, ponieważ opiera się na przekonaniu, że nic i nikt nigdy nie będzie w stanie oddzielić nas od Bożej miłości. (...) nadzieja ta nie ustępuje w obliczu trudności, opiera się na wierze i karmi się miłością, a tym samym pozwala iść naprzód w życiu” (SNC 3). Cnota nadziei objawiła się w życiu Pauli Maleckiej w heroicznym zaufaniu Bożej Opatrzności zarówno w początkach istnienia zgromadzenia, w chwilach pomyślnych, jak i w trudnym momencie utraty niemalże wszystkich miejsc działalności. Nadzieja Matki była umocowana w Bogu. Do sióstr Matka Paula zwracała się tak: „Siostry, bądźcie przekonane, że jeżeli nam ufności nie zabraknie, zgromadzenie nasze nie zginie. Jedyna rzecz, która mogłaby nasze zgromadzenie zrujnować to brak ufności w Boga oraz pokładanie nadziei w pomocy ludzkiej (...). Nadzieja ma się objawiać - spodziewać się wszystkiego od Boga, a nie od siebie samej i sił swoich własnych” (ACSM C I, 9, 7, 1).

Jak przekazują dostępne źródła, Matka nigdy nie załamywała się w obliczu licznych trudności. Znała wartość zmagania się z trudem, który wyrabia w duszy prawdziwą cnotę. Trudnych okoliczności było немало: zagrożenie wykrycia zakonów, potrzeba ukrywania się pod przybranym nazwiskiem, potrzeba obrony idei zgromadzeń ukrytych wśród duchowieństwa, które podważało taką formę życia w Kościele i wiele innych. Do tej nadziei wzywała siostry: „Trzeba nam tylko nie tracić wiary i ufności, że to, co od nas niezależne, zawsze ręką Opatrzności kierowane, w cierpliwości znoszone, wartość ma wielką” (ACSM C I, 9, 17).

W innym miejscu Matka stwierdza: „Przeciwności zewnętrzne od świata i prześladowania służą dziełom Bożym tak jak mrozy zimowe roślinom, które nie szkodzą im, lecz dopomagają do zapuszczenia korzeni głębokich i nadają im większą żywotność. Jedynie robactwo szkodzi roślinom. Robactwem zaś niszczącym Zakon, które koniecznie wytępić należy, są dobrowolne winy i uchybienia przeciw pokorze, posłuszeństwu, miłości siostrzanej i tym podobne”. (ACSM C I, 9, 36). Tę żywą, heroiczną nadzieję zachowała do końca. Świadkowie jej przejścia do wieczności przekaza-

zali, że na łożu śmierci Matka Paula powtarzała słowo: „ufam” (ACSM C I, 8, 9 s. 16)

Miłość do Boga i bliźniego – nie jako przykazanie, ale jako odpowiedź na dar miłości, z jaką Bóg do nas przychodzi (DCE), była obecna w życiu Pauli i ciągle wzrastała na drodze współpracy z łaską. Tak pisała w rekolekcyjnych notatkach przed swoimi ślubami wieczystymi: „Zwyciężyłeś Boże! Tobie się należy całe serce moje” (ACSM C I, 8, k.2, s.3 a). Gdy nie była już w stanie opierać się Bożej miłości, wybrała drogę całkowitego poświęcenia się „umiłowanemu nade wszystko Bogu” (KPK 573 § 1).

Miłość do Boga, realizowała się i sprawdzała w życiu Matki w miłości wobec bliźnich, zwłaszcza najbardziej potrzebujących. Apostolski duch ożywiony miłością bliźniego wyrażał się w podejmowaniu dzieł zgromadzenia zwłaszcza wśród dzieci i ludzi biednych. W pamiętniku ks. Naskręckiego, przyjaciela zgromadzenia czytamy: „Matka Paula była tak znana wśród biednych Polaków Syberii ze swej dobroczynności, że kiedy ostatni raz jechała z Irkucka do Czelabińska, na jednej stacji jakaś kobieta, biedna wdowa, przyprowadziła do wagonu i oddała jej w opiekę dwie swoje dziewczynki. zgromadzenie je wychowało” (Naskręcki, 2011, s. 152).

Podobny fakt w innych okolicznościach potwierdza też s. Ewelina Gumowska: „Matka Fundatorka jadąc na Syberię do Irkucka na stacji spotkała matkę z dzieckiem. Zrozpaczona niewiasta chciała odebrać sobie życie. Matka Paula zaopiekowała się dziewczynką, Adą Baranowską” (ACSM C I 17. 1, 5). Matka nieustannie pracowała nad wyrobieniem w sobie cnoty miłości bliźniego, zwłaszcza w życiu wspólnym z siostrami. Jej duchowe zapiski są świadectwem, że zdawała sobie sprawę ze swoich wad i starała się nieustannie o pokorę i miłość w relacjach z siostrami. Jednym z jej duchowych postanowień było: „Tłumaczyć błędy bliźnich. Do sióstr szacunek, miłość z wyrozumiałością. Z upadków swoich upokarzać się, cichość w mowie” (ACSM C I, 8/13, 24).

Również jako przełożona generalna chciała kierować się miłością wobec każdej siostry. Zostawiła na ten temat następujące rozważania: „Tak jak miłuję członki mego ciała i jednego włosa z głowy bez przykrości bym nie wyrwała na próżno, tak mam miłować bez różnicy wszystkie siostry zgromadzenia jako przez Jezusa wybrane i Serce Maryi jako Córki Jej oddane. Czyż Pan Jezus nie zasługuje na to, żebym szanowała to, co On wybrał i ukochał i macierzyństwu Swej Najświętszej Matki powierzył” (ACSM C I, 8, 13-14).

W jaki sposób rozumiała miłość bliźniego widać w innym miejscu:

Przywiązanie szczególne jest wrogiem miłości powszechnej. Jeżeli zanadto się zbliżysz do jednych, to musisz się oddalić od drugich. Jeżeli nie kochasz wszystkich, to nikogo nie kochasz miłością prawdziwie Bożą – bo

miłość Boża wszystkich ogarnia nikogo nie wyłącza. Nie jest wprawdzie koniecznem kochać wszystkich jednakowo, ale nie wolno mi nikogo nienawidzić. Miłując wszystkich dla Boga, możemy być pewni, że i samego Boga miłujemy (ACSM C I, 8 / 13, 29).

Tryptyk cnót teologalnych, dopełniają cnoty moralne, zdobywane wysiłkami człowieka. „Są one owocami i załączkami czynów moralnie dobrych, uzdalniają wszystkie władze człowieka, by doszedł do zjednoczenia z miłością Bożą” (KKK 1804). Wśród nich kluczową rolę odgrywają cnoty kardynalne.

Bezpośrednim sądem sumienia kieruje roztropność i dzięki tej cnocie błędnie stosujemy zasady moralne do poszczególnych przypadków. Gdy Matka Paula Malecka weszła na drogę świadomej współpracy z łaską Bożą w życiu zakonnym, była już osobą dojrzałą. Kontakt ze spowiednikiem przez korespondencję i kierownictwo w konfesjonale pomógł mu poznać, że jest na tyle dojrzała i roztropna w swoim działaniu, że podoła zadaniu przełożenstwa, które jej wyznaczył. O tym, że decyzja była trafna, pokazały dalsze lata jej owocnej posługi.

Szczególnie ważną cnotą w kierowaniu zgromadzeniem, które działało w ukryciu, była roztropność Matki Pauli. Znajduje ona uzasadnienie w nauce Pana Jezusa o byciu „czystym jak gołębie, a roztroptym jak węże” (Mt 10,16). Roztropność była również konieczna w postępowaniu z siostrami, by w zgromadzeniu panowała właściwa obserwacja zakonna i wszystko przynosiło chwałę Bogu.

Siostra Scholastyka wspomina m. in., że zarządzając zgromadzeniem, Matka czasami przybywała z wizytacją bez uprzedniej zapowiedzi. Zależało jej na tym, by zobaczyć prawdziwe życie sióstr, aby zaradzać potrzebom i usuwać wkradające się błędy (ACSM C VI). „Decyzja przychodziła jej w każdej sprawie z łatwością, nigdy nie żałowała tego, co się stało, byle nie było obrazy Bożej” (ACSM C I, 8, 9, 7).

Matka Paula realizowała bezwzględnie sprawiedliwość, będącą stałą i trwałą wolą oddawania Bogu i bliźniemu tego, co im się należy. Siostry wielokrotnie podkreślają obecność w jej życiu także cnoty głębokiej religijności. Postawa Matki podczas zakonnych ceremonii pełen wiary sposób w jaki się modliła, podnosił siostry na duchu i często je nawet zawstydział (ACSM C I, 17, 1, 5) W biografii napisanej przez Matkę Elizę Gołębiowską czytamy: „Każde jej spotkanie z podwładnymi podczas ćwiczeń zakonnych; jak rekolekcje, kapituły win, przyjmowanie do stopni zakonnych i wszystkie ceremonie praktykowane wówczas, wywierały wielki, zbożny wpływ na ich dusze poprzez płomienne słowa zachęty i pouczenia, jak prowadzić życie w świecie, nie dla świata” (ACSM C I, 8, 9, 2).

W formacji sióstr Matka kładła nacisk, by codziennych modlitw nie wymawiać bezmyślnie (ACSM C VI). W duchu cnoty religijności, nie żałowała również

nigdy pieniędzy na urządzenie i przystrajanie kaplic zakonnych (ACSM C I, 8, 6, 7).

W relacjach z bliźniami Matka kierowała się szacunkiem wobec każdego człowieka. Jak wspomina jedna z sióstr: „Matka Fundatorka była bardzo pokorna. Bardzo często przeproszała siostry, nawet młode kandydatki (...) szybko potrafiła zrobić przykrość, ale jeszcze szybciej przeprosić” (ACSM C I, 17, 1, 12).

Umiarkowanie, pozwalające opanować dążenie do przyjemności i zachować równowagę w używaniu dóbr stworzonych (KKK 1809), widać u Matki poprzez gorliwą ascezę. Wyrażała się ona w decyzjach co do ubożego sposobu życia, ubioru, mieszkania czy jedzenia. Łączyła się z praktyką zakonnych ślubów, zwłaszcza zakonnego ubóstwa. Codzienne życie samo nastęrczało wiele trudności i sprawiało, że dodatkowe umartwienia nawet nie były już konieczne. Trudności i niedostatki Matka Paula przyjmowała w postawie uległości wobec woli Bożej. Siostry podkreślają, że „opuściła swoją zamożną rodzinę, ale nigdy o swoim pochodzeniu i rodzinie nie mówiła” (ACSM C I, 17, 1, 6).

Heroiczne męstwo, powiązane z innymi cnotami, skierowało m. in. kroki Matki na Syberię, by podjąć tam pracę wśród zesłańców. To misyjne wyzwanie, wyrażone przez Ojca Honorata, nie znalazło aprobaty wśród innych jego zakonów ukrytych i innych założycielek. Matka podeszła do niego z wielkim entuzjazmem, ale i z ogromnym realizmem wobec trudów tej pracy. Gdy w roku 1908 wraz z pięcioma siostrami udała się do Irkucka, napisała w czasie podróży: „Choćby nam z tej drogi nic innego nie przyszło jak ubóstwo, cierpienie, wzgarda, poniżenie – w połączeniu z intencją pracy nad duszami na obszerniejszym polu – to i tak sprawa wygrana. Cieszymy się w Panu. Bóg Sam nastęrcza walkę, ale zawsze gotów wspierać ufających Jego łasce” (ACSM C, I, 8, 6, 24-25).

Po przybyciu do Irkucka siostry otrzymały do zamieszkania puste pomieszczenie. Matka wraz z pięcioma siostrami spędziły pierwszy nocleg na zakupionej od ludzi słomie. Piekły ziemniaki w ognisku, bo nie miały nawet żadnego garnka. Wszystkie te okoliczności znosiły mężnie w duchu franciszkańskiej radości (ACSM E II, 1, 6). Wkrótce warunki i pole pracy diametralnie się zmieniły i praca sióstr mogła się dalej rozwijać, aż do roku 1917. Choć po zainicjowaniu tego dzieła, Matka wróciła do domu generalnego, przybywała do sióstr jeszcze sześć razy, co wobec ówczesnych trudów podróży, wzbudzało to wielki podziw. W jednym z listów ks. Kazimierz Skirmunt zapisał: „Nie raz dziwić się musiałem jej wytrzymałości w podróży i jej tak gorącej dbałości o postęp zgromadzenia. Ale to już szczyt wszystkiego do Syberii odbyć podróż dwa razy w kilku miesiącach i nawet przed tamtejszą zimą się nie cofać. Widocznie Opatrzność Boża czuwała nad Matką i jej świętymi zamiarami” (ACSM A I, 3, 1).

Przedstawiona wyżej pobieżna prezentacja cnót, jakie Matka heroicznie praktykowała w swoim życiu, może być jeszcze wzbogacona wieloma innymi cnotami osobistymi, które odkrywamy w jej duchowym życiu. Radna Generalna Matka Eliza Gołębiowska, należąca do zarządu od 1910 roku, podaje swoisty katalog cnót Matki Pauli:

Miałam możność podziwiać moc charakteru, dobroć serca, gorliwość apostolską i zapał płomienny do sprawy Bożej i dobra dusz, niezwykłą wytrwałość, oderwanie się od rzeczy doczesnych i wszelkiej próżności tego świata na wzór Patriarchy św. Franciszka, którego życie ciągle rozważała i do zupełnego wyrzeczenia się siebie i miłości własnej dążyła, nabywając ducha franciszkańskiego przez ciągle upokarzanie się przed Bogiem i siostrami (ACSM C I, 8, 9, s. 7)

Podsumowaniem nakreślonej tu duchowej sylwetki współzałożycielki sercanek niech będą słowa zapisane w innym miejscu przez Matkę Gołębiowską: „Rzadko się spotyka osoby z taką siłą woli, z taką energią i działalnością obok bystrej orientacji, a przede wszystkim z taką żywą wiarą i ufnością w Opatrzność Bożą, z jaką Matka Paula przez 36 lat rządziła zgromadzeniem, pełna zawsze zapału i gorliwości iście Pawłowej dla chwały Bożej i dobra bliźniego” (tamże).

5. SŁAWA ZNAKÓW – WSTAWIENNICTWO U BOGA

Ze sławą świętości wiąże się ściśle sława znaków, a więc rozpowszechnione pośród wiernych przekonanie, że dzięki wstawiennictwu kandydata na ołtarze, uzyskuje się od Boga łaski i inne dary. Różnica między cudem a łaskami i innymi darami może się uwydatnić dopiero po poddaniu konkretnego zdarzenia weryfikacji, jaką przewiduje postępowanie dotyczące cudu.

Przekonanie o świętości Matki Pauli towarzyszyło tym, którzy byli świadkami jej życia, jak również tym, którzy poznali ją z przekazów ustnych lub pisemnych. W spisanych wspomnieniach sióstr spotyka się niejednokrotnie, że o współzałożycielce mówiono zawsze z wielkim uznaniem, przybliżano jej postać i zasługi nowo przyjętym osobom. Siostra Krystyna Marcinowska zapisała, że Matka Paula uważana była za: „świętość kierowaną ręką Honorata”, a listy czy pisma Matki były szanowane przez siostry jak relikwie. (ACSM C I, 17. 1, 2).

Siostra Zofia Uszpulewicz, która знаła Matkę osobiście, zapisała o niej stwierdzenie, że „była najpokorniejszą osobą na świecie”, a swoją pokorną, ubogą postawą uczyła siostry świętości i bojaźni Bożej (tamże, 7). W jej wspomnieniach

odnajdujemy również zapis, że po śmierci Matki Pauli istniało w zgromadzeniu przekonanie, że za swoje ofiarne życie, dołączyła do świętych w niebie.

W archiwum zgromadzenia odnajdujemy wiele informacji o domniemanych łaskach otrzymanych za przyczyną Matki Pauli. Siostra Julia Honorata Czarnecka, która wstąpiła do zgromadzenia w roku 1949 i знаła Matkę Paulę już tylko z opowiadań, zapisała, że jej rodzina jak i ona sama doznały jej pomocy. W świadectwach jest mowa między innymi o powrocie do zdrowia, po odprawieniu nowenny za wstawiennictwem współzałożycielki.

Inny, szeroko znany w zgromadzeniu, przypadek powrotu do zdrowia dzięki modlitwie za wstawiennictwem Matki Pauli, zaistniał w życiu siostry Maryli Mierzejewskiej, misjonarki, która po przybyciu na tworzącą się dopiero misyjną placówkę w Brazylii w roku 1990, zachorowała na nowotwór złośliwy. Zapisała: „Prosiłam siostry o modlitwę, o spełnienie się woli Bożej. Wiele osób odprawiało nowennę, moja siostra też modliła się za wstawiennictwem Matki Pauli o zdrowie. (...) Nie ma żadnego znaku choroby. Matka Paula kieruje moją drogą w dalszym ciągu. Ona mnie prowadzi wąską ścieżką do Pana. Zawdzięczam wstawiennictwu Matce Pauli uzdrowienie” (ACSM C I, 17). O domniemanych łaskach za wstawiennictwem Matki Pauli czytamy również w świadectwach s. Gemmy Zofii Kuleszy. Dotyczą one powrotu do zdrowia s. Bożeny Kuszneruk, w intencji której modliła się s. Gemma. Czuła bowiem wewnętrzne przynaglenie, by rozpocząć modlitwę o jej uzdrowienie za przyczyną M. Pauli i otrzymać wyraźny znak potwierdzający świętość. O tym zamiarze powiadomiła s. Bożenę i zachęcała ją do takiej modlitwy. Nowennę rozpoczęły 10 dni przed rocznicą śmierci Matki Pauli. W zapiskach znajdujących się w archiwum zgromadzenia czytamy, że w rocznicę narodzin dla nieba Matki Pauli, 28 września, s. Bożena czuła się na tyle dobrze, że wróciła ze szpitala, a w kolejnych dniach jej stan uległ stanowczej poprawie. Z podobną cudowną interwencją, przypisywaną Matce Pauli, mamy do czynienia również w przypadku s. Marii Czyżewskiej, która uległa poważnej kontuzji kręgosłupa, a po modlitwie za wstawiennictwem Matki Pauli jej stan wyraźnie się poprawił.

Przypadkiem potwierdzonym medycznie, w bardziej zaawansowany już sposób jest powrót do zdrowia noworodka - Moniki Jaworowskiej (ur. 2001 r.), która przyszła na świat z wadą serca. Krytyczny stan dziecka został stwierdzony przez lekarzy, konieczna była interwencja w Klinice Kardiologii Centrum Zdrowia Dziecka. Siostra Gemma, powiadomiona o niebezpieczeństwie śmierci przez swą rodzoną siostrę, a babcię dziecka, podjęła modlitwę za wstawiennictwem Matki Pauli o cud, potwierdzający jej świętość. Zastosowany przez lekarzy zabieg nie wywołał powikłań i stan zdrowia znacząco się poprawił, tak że po dwóch tygodniach dziecko w stanie dobrym – bez niewydolności krążenia, bez zmian w płucach i bez innych

objawów chorobowych – wypisano ze szpitala do domu. Dokumenty medyczne potwierdzają pierwotną, krytyczną sytuację zdrowotną Moniki oraz to, że w kolejnych miesiącach dziecko rozwijało się prawidłowo, bez dolegliwości serca i przyjmowania leków. Matka dziecka powołuje się na wypowiedź lekarzy, którzy twierdzili, że to cud.

Siostra Barbara Konobrodzka, autorka „Kalendarium z życia Matki Pauli”, zaangażowana w zapoznavanie młodych sióstr w formacji po nowicjacie z osobą Matki założycielki, w czasie, gdy uczestniczyła w przygotowaniu dwóch jubileuszy: 150-lecia urodzin Matki Pauli i 75-lecia śmierci, doświadczyła łask, które przypisuje jej wstawiennictwu. Za wstawiennictwem Matki Pauli modlono się o jej zdrowie, gdy 29 lipca 2002 r. trafiła na operację do szpitala w Sokołowie Podlaskim. Sama również zwracała się za przyczyną Matki w swoich sprawach, a w czasie operacji miała przy sobie jej obrazek. Fakt, że nowotwór się nie rozwinął, s. Barbara wiąże z mocnym przekonaniem o wstawiennictwie M. Pauli, zwracając uwagę, że po operacji nie przyjmowała już chemioterapii i innych leków. W podobny sposób mówi w swoich świadectwach o błogosławieństwach doznawanych w różnorodnych pracach, które przyszło jej wypełniać w czasie, gdy czuła się bardzo źle, a modlitwy swe zanosila do Boga zawsze za przyczyną współzałożycielki.

Bardzo żywą historią zachowaną wśród sióstr sercanek jest fakt cudownej interwencji Matki Pauli w czasie II wojny światowej na Syberii. Tej nadprzyrodzonej pomocy doświadczyły tam pochodzące z Ukrainy siostry: Tekla Dymeczowska i Rozalia Kozak, które zostały zesłane na Sybir ze względów religijnych i politycznych. W bardzo krytycznej sytuacji, gdy brakowało im już środków do życia i nie miały żadnej możliwości pracy, gdy codziennie o godz. 18.00 odmawiały wspólnie różaniec, ktoś pukał w szybę i zostawiał na parapecie pieniądze, wystarczające na kupienie jednego kilograma chleba. Powtarzało się to codziennie przez półtora roku. Gdy sióstr nie było w domu przez dwa tygodnie, a przebywały tam tylko prawosławne zakonnice, taka sytuacja się nie zdarzała. Gdy s. Tekla chciała sprawdzić kiedyś, kim jest ta osoba, która wyświadcza im tę pomoc, zobaczyła ciemną, „nieziemską postać” i bardzo się przestraszyła. Pomoc tajemniczej postaci ustała dokładnie wówczas, gdy siostry znalazły pracę i same mogły już pracować, by przeżyć (ACSM E I dz) Tajemniczą dobrodziejką, jak przekazywano od początku w zgromadzeniu, miała być właśnie Matka Paula (ACSM C I, 17, 1, 10). Historia tej cudownej interwencji została rozpowszechniona dzięki ss. Bronisławie i Stefanii Długozimom, które wraz z rodziną zostały zesłane na Syberię i dzięki spotkaniu z ss. Teklą i Rozalią przeżyły i wróciły do Polski.

Do znaków, potwierdzających świętość współzałożycielki można dołączyć również zeznania sióstr o nienaruszonym stanie ciała Matki Pauli po jej śmierci.

Dotyczą one dwóch sytuacji z roku 1971 i 1977. Jesienią 1971 roku, gdy prowadzone były prace remontowe na cmentarzu i odsłonięto płytę nagrobną, okazało się, że ciało Matki Pauli po blisko 50 latach od pogrzebu, zostało bardzo dobrze zachowane. Zaświadczyły o tym s. Zofia Drzyzgula i s. Teresa Mierzejewska, które jako nowicjuszki były wówczas obecne na cmentarzu. S. Teresa tak opisuje ten zaskakujący przypadek:

Jako nowicjuszka wraz z innymi poszłam na cmentarz z ciekawości i pobożności. Została podniesiona płyta grobowa na grobie naszej Matki Pauli Maleckiej. Na samym dole była trumna ze zwłokami Matki Stefanii Popławskiej, następnie była płyta, a na tej płycie spoczywają zwłoki Matki Pauli Maleckiej współzałożycielki naszego zgromadzenia. Gdy odsunięto płytę, ponieważ wieko trumny się zsunęło i wówczas można było zobaczyć „nasz skarb” zwłoki Matki Maleckiej. Zwłoki te były w całości, sukienka, welon, w ręku był różaniec. Ten pobyt na cmentarzu wywarł na mnie trwały ślad, trudno to opisać. Pobyt ten zaowocował tym, że pisałam pracę magisterską na KUL-u „Życie, działalność, poglądy Pauli Maleckiej Współzałożycielki Zgromadzenia Córek Serca Maryi (ACSM C I, 17).

Druga podobna sytuacja miała miejsce w trakcie przygotowania grobowca do pogrzebu Matki Elizy Gołębiowskiej w marcu 1977 r. Gdy w trakcie prac otworzono trumnę Matki założycielki, pracownicy widząc ciało zachowane od zniszczenia, mówili do sióstr: „macie świętą” (tamże). Naocznymi świadkami tego zdarzenia były: s. Albina Stypułkowska, która złożyła pisemne oświadczenie, że przed pogrzebem M. Elizy Gołębiowskiej, dnia 10 kwietnia 1977 r. widziała zachowane od zniszczenia ciało Matki Pauli Maleckiej, w takim stanie, że znając M. Paulę ze zdjęć, podobizna twarzy była zachowana.

Drugim świadectwem jest zeznanie s. Mieczysławy Wandy Rusieckiej z dnia kwietnia 2005 r. W dniu 9 kwietnia 1977 r. przybyła na pogrzeb M. Elizy Gołębiowskiej. Gdy dowiedziała się o fakcie, że ciało Matki założycielki jest zachowane od zniszczenia pomimo upływu 50 lat od złożenia w grobie, poszła na cmentarz w towarzystwie kilku sióstr. Zapisała: „Pragnąc się przekonać naocznie o owym fakcie, udałam się na cmentarz w towarzystwie paru innych sióstr – których nazwisk obecnie nie przypominam – i nachyliwszy się nad otworem grobowca ujrzałam w otwartej trumnie leżącą postać Matki Założycielki” (tamże). Według s. Gemmy Zofii Kuleszy, wymienionej już wśród tych którzy mocno wierzą we wstawiennictwo u Boga Matki Pauli, ten cudowny fakt jest świadectwem świętości, jakie wystawił Matce Pauli sam Bóg, przez zachowanie jej ciała od zniszczenia,

Przeprowadzone w roku 2005 wśród siostr ankiety wykazały, że siostry modlą się za przyczyną Matki Pauli i otrzymują łaski, niekoniecznie na miarę cudów. Widzą również jej wstawienictwo w swoim prywatnym życiu. Wśród osób spoza zgromadzenia, które żywią zainteresowanie i uznanie dla postaci Matki Pauli i przekonanie o jej świętości wymienieni zostali p. Kinga Lubarska z Warszawy, asystentka na Akademii Sztuk Pięknych w Dziale Konserwacji Zabytków, autorka pierwszego portretu M. Pauli Maleckiej oraz jej rodzice, a także nieżyjący już salezjanin, ks. Józef Gregorkiewicz.

Zestawione powyżej elementy sławy znaków, wynikające z analizy dokumentów, zgromadzonych w archiwum zgromadzenia, ukazują istniejące żywe przekonanie o świętości współzałożycielki. Choć omówione materiały nie mają formy udokumentowanych szczegółowo cudów i wymagają czynności weryfikujących, potwierdzają domniemanie wśród wiernych o świętości kandydatki. Mogą stanowić fundament do kolejnych etapów postępowania w sprawie beatyfikacji.

4. WALOR EKLEZJALNY - PRZYKŁAD ŻYCIA BĘDĄCY DAREM DLA KOŚCIOŁA

Kwestia waloru eklezjalnego jest w obowiązującym prawie kanonizacyjnym warunkiem przyjęcia prośby postulatora o rozpoczęcie postępowania w sprawie wyznawcy. Jest swego rodzaju uzasadnieniem rozpoczęcia i przeprowadzenia sprawy beatyfikacyjnej lub kanonizacyjnej określonego kandydata do chwały ołtarzy, które następnie zostaje ocenione przez biskupa diecezjalnego bądź eparchialnego na podstawie przedstawionej odpowiedniej dokumentacji. Określając walor eklezjalny należy mieć na uwadze konkretne wyzwania miejsca i czasu, przed jakimi staje Kościół partykularny i powszechny oraz poszczególne wspólnoty eklezjalne, instytuty życia konsekrowanego oraz wspólnota ludzka. Konkretni kandydaci na ołtarze, przez swą twórczą wierność Chrystusowi i Kościołowi mogą się okazać opatrnościową pomocą w odpowiadaniu na współczesne wyzwania i problemy (Kiwior, 2013).

Warto postawić zatem pytanie, jaki „pożytek duchowy” mogłaby przynieść beatyfikacja Matki Pauli Maleckiej? Jednym z owoców, wydaje się dowartościowanie życia zakonnego jako drogi prorockiego świadectwa. Gdy postępująca dziś laicyzacja i kryzys wartości objawia się w coraz mniejszym zainteresowaniu życiem kapłańskim i zakonnym, postać Matki Pauli pokazuje, że radykalne życie na wzór Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego może być nadal źródłem szczęścia i pięknego, szlachetnego przeżywania swojego powołania. Jest to jednocześnie wciąż aktualny znak sprzeciwu wobec konsumpcyjnego stylu życia proponowanego przez świat, który mając wiele do zaoferowania człowiekowi, nie może zaspokoić

jego najgłębszych pragnień. „Życie konsekrowane wciąż naśladuje wierniej i ustawicznie uprzytamnia w Kościele tę formę życia, jaką Jezus - najdoskonalszy konsekrowany i misjonarz Ojca w Jego Królestwie – obrał dla siebie i wskazał uczniom, którzy szli za Nim” (VC 22). Swoim życiem, praktykowaniem cnót i wiernością swojemu powołaniu Matka Paula wskazuje na ponadczasową wartość tego sposobu dążenia do świętości, pomimo zmieniających się warunków. Jej postać może być bliska zwłaszcza ludziom młodym, szukającym swojej drogi życia, rozeznającym swoje powołanie. Ponadto, ze względu na swój szczególny charyzmat liderki i przełożonej, Matka Paula może być tą, która patronuje pełniącym posługę władzy w zakonnych instytutach.

Do „duchowych pożytków” wyniesienia do chwały ołtarzy Matki Pauli należy również zaliczyć dzisiaj podkreślenie doniosłej potrzeby troski o wychowanie dzieci i młodzieży w duchu wartości religijnych i patriotycznych. To zadanie przyświecało zawsze Matce Pauli w działaniach apostolskich, które podejmowało, kierowane przez nią zgromadzenie. W dziwnym biegu współczesnej historii widzimy, jak wartości, które inspirowały Matkę Paulę i pierwsze sercanki do oddawania swoich sił, a nawet życia, są dziś na różny sposób wyrywane z serc kolejnego pokolenia. Gdy dziś tak wielu propagatorów złudnych ideologii proponuje w świetle prawa wychowanie nowego pokolenia bez Boga, bez formacji do wyższych wartości, w oparciu o zgubne doktryny, które łatwo wpływają na młode, jeszcze nieukształtowane serca i umysły, trzeba na nowo zawalczyć o Bożego ducha dla najmłodszych. Wydaje się, że to właśnie dzieci i młodzież oraz odpowiedzialni za ich wychowanie mogliby w Matce Pauli zyskać swą orędowniczkę u Boga i wzór w staraniach ponoszonych dla dobra dusz. Matka Paula przez troskę o chrześcijańskie wychowanie młodego pokolenia w duchu religijnym i patriotycznym, może stać się patronką tych, dla których i dziś jest to sprawa wielkiej wagi.

Ogromny hart ducha Matki Pauli, wielkoduszość w podejmowanych odważnych działaniach, ożywianych zawsze wiarą i ufnością Bogu, może być światłem dla współczesnych ewangelizatorów. Wobec wyzwań dzisiejszych kryzysów w świecie i Kościele, przykład życia Matki Pauli może się jawić jako wzór „wielkodusznego i charyzmatycznego podążania ku nowym obszarom, które wyznacza historia” (Por. MWNB 8). Tak jak w swojej epoce podjęła ona pionierską formę życia ślubami zakonnymi w sposób ukryty, by owocniej pracować tam, gdzie była taka potrzeba, tak i dziś warto szukać nowych sposobów, wyjścia z Ewangelią do braci. Praca na polu apostolskim dziś wydaje się być jeszcze bardziej złożona i trudniejsza niż na Wschodzie i dalekiej Syberii za czasów współzałożycielki sióstr sercanek. Potrzeba wciąż nowej ewangelizacji i nowych ewangelizatorów działających z odwagą i mądrością na miarę Matki Pauli. Przykład jej życia może być inspiracją,

wyzwaniem, a nawet wyrzutem sumienia, gdy dziś katolicy często załamują ręce, narzekając na czasy i brak odpowiednich środków.

Próba sformułowania na podstawie przedstawionych tutaj treści waloru eklezjalnego beatyfikacji Matki Pauli uzasadniać może w dużym stopniu starania, by cieszyła się ona tym tytułem w Kościele. Przykład jej nieprzeciętnego życia i postawa ukrytej, lecz bezkompromisowej apostołki może dawać światło na wiele współczesnych problemów i wyzwań. Pomimo odmiennej specyfiki czasów i okoliczności, w jakich Matka Paula realizowała swoje powołanie do świętości, ukazanie dziś jej postaci w Kościele może być cenne i nadal inspirujące.

ZAKOŃCZENIE

Prezentacja postaci Matki Pauli Maleckiej, współzałożycielki Zgromadzenia Córek Najczystszej Serca Najświętszej Maryi Panny w kluczu obowiązujących norm postępowania w sprawie beatyfikacji wyznawcy pozwala na dostrzeżenie jej duchowego piękna, nieprzeciętności i ogromu zasług, wobec których nie można pozostać obojętnym. Zakorzenione w niej od początku życie chrześcijańskie, rozwijające się przez świadomą współpracę z Bożą łaską, wydało obfity plon i stało się dla wielu podporą ducha. Charyzmat przewodzenia wspólnocie zakonnej i jej tworzenia od samego początku pozwolił na przeprowadzenie wielu doniosłych dzieł, skierowanych wobec rodaków na Wschodzie, a zwłaszcza wobec dzieci i młodzieży. W swoim działaniu apostołskim Matka Paula Malecka dążyła do zjednoczenia swojej woli z Bogiem, dla którego poświęciła wszystko i w którym złożyła swoją nadzieję, w trudnych czasach, w jakich przyszło jej żyć. Ustawiczna praca nad sobą owocowała w jej życiu duchowym, z którego czerpać mogły również siostry, dla których stała się prawdziwie duchową matką. Wiele znaków potwierdzających sławę świętości mobilizuje, aby dowartościować tę reprezentantkę ukrytego życia zakonnego na ziemiach polskich na przełomie XIX i XX w. przez tytuł błogosławionej, a tym samym uznać również dziś ponadczasowość życia konsekrowanego Bogu w Kościele jako drogę do świętości. Uznanie cnót heroicznych realizowanych przez Matkę Paulę w życiu i docenienie ducha apostołskiego w pracy wychowawczej dla młodego pokolenia, mogłoby dziś stać się czynnikiem pobudzającym do większej troski o wychowanie dzieci i młodzieży w duchu wzorców religijnych i patriotycznych, jak również inspiracją do odważnego głoszenia Chrystusa, nawet wbrew niesprzyjającym okolicznościom.

Zaprezentowana w niniejszej pracy postać Matki Pauli oraz sława jej świętości, sława znaków i walor eklezjalny, stanowią wstępny przyczynek do prac związanych z dochodzeniem beatyfikacyjnym. Wykazanie tych niezbędnych elementów

pozwala przypuszczać, że postać Matki Pauli Maleckiej mieści się w kryteriach kandydatki do chwały ołtarzy.

Bibliografia:

- ACSM A I, 3, 1. *Listy Ks. K. Skirmunta do Matki Pauli Maleckiej w latach 1906- 1925.*
- ACSM B VIII, 3. *Przemówienie J. E. Ks. Stefana Kardynała Wyszyńskiego na akademii Sióstr Córek Najczystszego Serca Maryi z racji 75-lecia istnienia Zgromadzenia.*
- ACSM B VIII, 4. *Okólnik Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny, nr 11.*
- ACSM B XIX, 2. *Wyciąg z Pamiętnika Ks. Prał. Kazimierza Naskręckiego o Zgromadzeniu Sióstr Sercanek przepisany przez M. Helenę Trusewicz.*
- ACSM C I, 17. 1. *Wspomnienia o Matce Fundatorce Pauli Maleckiej.*
- ACSM C I, 8, 6. *Krótki życiorys Matki Pauli Maleckiej, Fundatorki Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny.*
- ACSM C I, 8, 3. *Listy i wspomnienia o M. Pauli Maleckiej napisane przez Jej siostrzenicę s. Marię Gulbin, szarytkę w 1950 r.*
- ACSM C I, 8, 5. *Notatki osobiste oraz odpisy listów M. Pauli Maleckiej.*
- ACSM C I, 8, 13. *Notatki osobiste, rozważania Matki Pauli Maleckiej.*
- ACSM C I. T. 8. 1- 62. *Osobiste notatki Matki Pauli Maleckiej.*
- ACSM C I, 8, 2. *Odpis z kalendarza rodzinnego i dokument w sprawie posagu.*
- ACSM C I, 8, 6. *Zapiski Matki Pauli Maleckiej.*
- ACSM C I, 8, 7. *Współzałożycielka Zgromadzenia Córek Najczystszego Serca Najświętszej Maryi Panny.*
- ACSM C I, 8, 9. *Życiorys Matki fundatorki napisany przez Matkę Elizę Gołębiowską w roku 1963.*
- ACSM C I, 9, 32. *Listy Matki Pauli do Sióstr Sercanek.*
- ACSM C I, 9, 7. *Wskazówki dla sióstr i nowenna do Serca Maryi.*
- ACSM C I t. 17. *Świadcstwa dotyczące Matki Pauli.*
- ACSM C VI. *Krótkie wspomnienia o niektórych Matkach i Siostrach zmarłych Zgromadzenia Córek Serca Maryi, napisane przez M. Scholastykę Sabatowską w latach sześćdziesiątych.*
- ACSM E II, 1. *Nasze placówki na Syberii.*
- ACSM E I dz. *Teczka s. Tekli Demeczowskiej – s. M. Franciszki (ur. 1898 r.).*
- Benedykt XVI. (2008). *Encyklika Deus caritas est.* Kraków: Wydawnictwo AA.
- Benedykt XVI. (2012). *List apostołski Porta fidei.* Poznań: Pallotinum.
- Franciszek. (2024). *Bulla Spes non confundit.* Siedlce: Unitas.

- Gogola, J. W. (2022). *Teologia komunii z Bogiem*. Kraków: Karmelitański Instytut Duchowości Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Jan Paweł II. Konstytucja apostolska *Divinus Perfectionis Magister*, pobrano z: <https://jp2online.pl/obiekt/divinus-perfectionis-magister;T2JqZWN0OjM4NTc=> (17.05.25)
- Jan Paweł II. (1996). *Adhortacja Vita consecrata*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. (1994). Poznań: Pallottinum.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*. (1984). Poznań: Pallottinum.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. (2017) *Młode wino, nowe bukłaki*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Konobrodzka, B. (2002). *Matka Paula Malecka. Kalendarium życia*. Nowe Miasto nad Pilicą: Masterpress.
- Kiwior, W. K. (2013). *Czynności poprzedzające otwarcie dochodzenia w sprawie wyznawcy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Naskręcki, K. (2011). *Z zapisków i ze wspomnień żytomierzanina*. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księża Misjonarzy Kraków.
- Sobór Watykański II (2002). Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*. Poznań: Pallottinum.
- Zakrzewska, K. (2011). *Historia Zgromadzenia Córek Serca Maryi*. Drohiczyń: Intergraf Międzyrzec Podlaski.

Wykaz zastosowanych skrótów:

- ACSM – Archiwum Córek Serca Maryi.
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*
- DPM – Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Divinus Perfectionis Magister*.
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego.
- KPK – Kodeks Prawa Kanonicznego
- LG – Sobór Watykański II, Konstytucja Dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*.
- MWNB – Kongregacja ds. Instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego. *Młode wino, nowe bukłaki*.
- PF – Benedykt XVI, list apostolski *Porta fidei*.
- SNC – Franciszek, bulla *Spes non confundit*.
- VC – Jan Paweł II, adhortacja *Vita consecrata*

ON THE WAY TO THE GLORY OF THE ALTARS - A SPIRITUAL PORTRAIT OF MOTHER PAULA MALECKA

SUMMARY

In the history of the Church and Homeland, there is a great contribution of hidden orders, which were established in the 19th century by a charismatic monk blessed Father Honorat Koźmiński. Among those who understood the meaning of the hidden religious life is Mother Paula Malecka. As a co-founder of one of the congregations and a collaborator of Blessed Honorat, she contributed to the spread of religious and patriotic spirit among Poles, especially in the territories of Tsarist Russia. Getting to know her merits, we can clearly see the heroism of her life. This article attempts to prove that Mother Paula deserves to have her figure represented in the Church as a role model and included among the blessed and saints.

Article submitted: 14.11.2025; accepted: 08.12.2025.

Słowa kluczowe: godność człowieka, deklaracja Dignitas infinita, integralny charakter godności ludzkiej, statyczny i dynamiczny charakter godności ludzkiej

Keywords: human dignity, Dignitas infinita, aspects and dimensions of human dignity

Artur Wysocki¹

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-8653-0314

GODNYM BYĆ A GODNYM STAWAĆ SIĘ. ROZUMIENIE GODNOŚCI LUDZKIEJ W PERSPEKTYWIE DEKLARACJI DIGNITAS INFINITA

Pojęcie godności ludzkiej należy do częstych tematów podejmowanych w ostatnich dziesięcioleciach przez filozofów, teologów, socjologów, pedagogów czy psychologów. Przyjmowane są różne perspektywy badawcze, podawane są różne klasyfikacje, z których wiele ma elementy wspólne, ale istnieje w nich również wiele rozbieżności. W zasadzie nie ma wypracowanego kanonu dotyczącego tego, jak należy podzielić czy jakie aspekty, wymiary posiada godność ludzka i jaki jest ich charakter. Różnice występują nie tylko między perspektywami materialistycznymi, personalistycznymi czy socjologicznymi, ale także wewnątrz poszczególnych paradygmatów.

Istotny wpływ na kształtowanie nurtu personalistycznego ma myśl chrześcijańska, w tym nauczanie społeczne Kościoła, w którym decydującą rolę, chociażby w procesie porządkowania pojęć, odgrywa Magisterium Kościoła. W 2024 r. Dykasteria Nauki Wiary (DNW) opublikowała deklarację *Dignitas infinita* (DI),

1 Ks. prof. ucz. dr hab. Artur Wysocki – socjolog, kierownik Pracowni Społecznych Problemów Współczesności w Instytucie Nauk Socjologicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa). Zainteresowania badawcze: socjologia religii, socjologia gospodarki, katolicka nauka społeczna, etyka społeczna i gospodarcza, więzi społeczne, socjologia daru, kulturowe uwarunkowania przemian społeczno-gospodarczych w Chinach, rozwój zrównoważony; e-mail: a.wysocki@uksw.edu.pl.

która podejmuje zagadnienie godności człowieka, podając pewne interesujące sformułowania dotyczące doprecyzowania tego zagadnienia, choć koncentruje się na różnych aspektach naruszania godności osoby ludzkiej w świecie współczesnym. Jednakże w opisach tych naruszeń można również odnaleźć pewne elementy doprecyzowujące stwierdzenia znajdujące się w pierwszej części.

Zaraz po opublikowaniu tekstu deklaracji treści w niej zawarte były dość szeroko komentowane przez publicystów, którzy skupiali się na kwestiach dotyczących naruszania godności ludzkiej, zwłaszcza drażliwych w ostatnim czasie, jak np. kwestia transpłciowości, związana z ideologią gender. Deklaracja bowiem dość jasno i zdecydowanie odrzuca wiele naruszeń prawa moralnego obecnych w dzisiejszym świecie, pokazując kontynuację nauczania moralnego Kościoła katolickiego. Przyjęta została zatem z zadowoleniem przez wiele środowisk konserwatywnych, także tych, które często krytykowały w ostatnich latach papieża Franciszka i Watykan za odejście od wierności tradycji. Niemniej, w stosunku do *Dignitas infinita* pojawiły również zarzuty niektórych środowisk tradycjonalistycznych, podnoszących chociażby problem „błuznierczego” tytułu czy niepotrzebnego odwołania do świeckiej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

Dotychczas nie pojawiło się jednak zbyt wiele naukowych opracowań mających charakter pogłębionej analizy i dotyczących zwłaszcza pierwszej części tekstu. Zagadnieniem, które w zasadzie nie było podnoszone w tych badaniach było to, jak określenia, zawarte w deklaracji, dotyczące godności człowieka, czy, jak to formułuje deklaracja, „różne znaczenia/rozumienia” tego wyrażenia², naświetlają nieporozumienia i sprzeczności związane z godnością człowieka (DI, p. 7). W prezentacji deklaracji zaznaczono, że jej celem jest podjęcie zagadnienia godności ze względu na jego znaczenie dla antropologii chrześcijańskiej, a także z powodu „jego ambiwalentnego rozumienia w dzisiejszym kontekście”. Deklaracja nie pretenduje do wyczerpania tegoż tematu, ale „ma na celu dostarczenie pewnych elementów refleksji” (DI, prezentacja)

Celem tego artykułu jest zatem próba wydobycia pewnego obrazu godności zawartej w tym dokumencie Dykasterii wraz z zaproponowanymi jej aspektami i wymiarami, zestawiając go z ważniejszymi opracowaniami na ten temat. Metodą pracy była najpierw analiza treści i znajdujących się sformułowań zawartych w dokumencie, a następnie porównanie z pojęciami i obrazami zawartymi w Piśmie Świętym, w pismach pisarzy chrześcijańskich, wcześniejszych dokumentach nauczania Kościoła oraz wybranych, reprezentatywnych pozycjach badaczy zajmujących się godnością osoby ludzkiej. W przypadku opracowań naukowych, poczy-

2 W tłum. angielskim jego „różne interpretacje” (DI, p. 7).

niona analiza została ograniczona do badaczy polskich, ze względu na rozległość zagadnienia, ale również na istniejące różnice w sformułowaniach, wynikające z różnic zakresu semantycznego poszczególnych kategorii. Z tej racji próba pewnego ujednolichenia tych określeń jest trudna, co, jak to zostało wspomniane, może dokonać się w jakimś stopniu przez nauczanie Magisterium Kościoła. Następnie, w oparciu o wymienione źródła, podjęta została próba syntetycznego ujęcia i usystematyzowania podjętego zagadnienia poprzez doprecyzowanie pojęcia, ukazanie jego charakteru, przemian historycznych oraz jego podstawowych aspektów i wymiarów, co znajduje odbicie w poniższej strukturze tekstu, zakończonego podsumowującymi wnioskami. Omawiając aspekty i wymiary godności, przedstawiona zostanie próba doprecyzowania wyróżnionych w deklaracji jej czterech znaczeń. Podejmując tę analizę i próbę syntezy w oparciu o deklarację, trzeba mieć zarazem świadomość, że nie zawsze propozycje zawarte w nauczaniu Kościoła przechodzą do powszechnego użycia w specjalistycznej terminologii, w tym wypadku dotyczącej zagadnienia godności człowieka.

W tekście dokonana zostanie synteza perspektywy filozoficznej (antropologicznej) i teologicznej, a w części omawiającej aspekty i wymiary godności będzie odwołanie również do perspektywy socjologicznej i psychologicznej. Rozważanie tych różnych perspektyw najczęściej dokonywane jest oddzielnie, a przecież dotyczy tego samego człowieka.

1. TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z POJĘCIEM GODNOŚCI

Deklaracja DI wskazuje, że godność człowieka oznacza swoistą „jakość” ludzkiego bytu, wyróżniającą go spośród innych stworzeń na ziemi (p. 11). Człowiek jest bowiem „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (Ges, p. 24). Pojęcie godności używane jest tylko do osoby i spośród stworzeń ziemskich jedynie w odniesieniu do człowieka, zaś w przypadku innych stworzeń jest mowa o ich wartości (zob. Franciszek 2015). Oznacza ona zatem wyjątkowy status bytowy człowieka wśród innych stworzeń na ziemi, a także w stosunku do swoich wytworów (Wojtyła, 1994, s. 418-419).

Wielu autorów zwraca uwagę na to, że trudności z dokładnym doprecyzowaniem tego pojęcia wynikają z jego pierwotnego charakteru. Na przykład Adam Rodziński uważa, że, skoro jest to pojęcie pierwotne i egzystencjalne, nie można go doprecyzować przez odniesienie do innych pojęć i wartości. Z tej racji opis, czym ono jest, obarczony jest trudnością, gdyż należy wykorzystać pojęcia wtórne, wynikające z dedukcji (2011, s. 61). Z kolei ujęcie personalistyczne wskazuje, że godność jest czymś danym nam w doświadczeniu, niemogącą być w pełni czy adekwatnie

opisaną (Furmanek 2020; tenże 2021, s. 13-14). Ostatecznie, trudności związane z określeniem zakresu znaczeniowego tego pojęcia wiążą się z faktem, że nie ma zgodności co do definiowania tego, kim jest człowiek, jaka jest jego struktura bytowa (Machinek, 2014)³.

Pytanie o godność człowieka jest zatem w zasadzie pytaniem o to, kim jest człowiek i co go wyróżnia spośród innych bytów, na co wskazuje m.in. konstytucja *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II (1965, p. 12-18). Znaczenie pojęcia w dużym stopniu zależne jest od tego, jak rozumiany jest człowiek. Chrześcijańska wizja człowieka ukazuje go jako byt osobowy obdarzony jednością cielesno-duchową, której *principium* integrujące i kierujące tkwi w rozumnej i wolnej jaźni (Krąpiec, 2001; Ślipko, 2004, 225-230).

W literaturze przedmiotu pojawiają się różne sformułowania i określenia opisujące pojęcie godności. Pojęcie to bywa czasami stosowane zamiennie z kategorią człowieczeństwa (Furmanek, 2020, s. 21-23)⁴. Kategorią tą często posługiwał się np. Karol Wojtyła (por. 1994). Rodziński stwierdził, że godność ludzka to „po prostu sama osoba jako wartość” (1989, s. 32). Podobnie, utożsamiając godność z całą osobą ludzką, przedstawiał to pojęcie Tadeusz Styczeń w rozważaniach o doświadczeniu moralnym człowieka (1984, s. 261-268). Z kolei w rozważaniach na gruncie prawa człowieka używano często zamiast pojęcia „godności” termin „natura ludzka” (Hanna Waśkiewicz; zob. Orzeszyna 2022, s. 24). Inni autorzy mówią o szczególnym przymiotcie, właściwości (Krąpiec, 2003, s. 15; Furmanek, 2019, s. 18-19), cesze czy atrybucie bytu ludzkiego (np. Marjański, 2021b, s. 32). Najczęściej stosowane jest jednak słowo „wartość” z różnymi dookreśleniami, mówiącym o szczególnym jej charakterze: np. „wartość wartości” (Rodziński, 1989, s. 32) „specyficzna wartość mówiąca o wielkości człowieka” (Drożdż, 2024, s. 118), wartość pierwotna, centralna, uniwersalna, fundamentalna, ontyczna, wrodzona/przyrodzona, absolutna, trwała, niezbywalna, nienaruszalna, niezmienna, najwyższa, cel sam w sobie (I. Kant) – wartość autoteliczna (pojęcie wprowadzone przez S. Ossowskiego i rozwinięte przez A. Kłoskowską; zob. Korporowicz, 2024)⁵. Krzysztof Orzeszyna, mówiąc o trudności w zdefiniowaniu pojęcia, wymienia cechy godności podawane na gruncie prawa międzynarodowego: podstawowość, przyrodzoność, niezbywalność,

3 „Przedmiotem sporu pozostaje jednak nadal zakres znaczeniowy pojęcia 'godność' oraz definicja przysługujących jej praw. Niemale znaczenie ma tutaj także spór o definicję osoby ludzkiej” (Machinek, 2014).

4 W tekście nie będzie omówienia relacji tych pojęć, gdyż wymaga to szerszej analizy. Zestawienie to podkreśla jedynie wagę i pierwotny charakter pojęcia godności w odniesieniu do człowieka. DI, w jednym z punktów, w zasadzie również stosuje zamiennie te pojęcia (p. 11).

5 Szczegółowej analizie rozumienia pojęcia, poczynawszy od filozofii starożytnej, dokonał Franciszek J. Mazurek w książce *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka* (2001), a także można odnaleźć w (Podrez, 2003).

niestopniowalność, obiektywność, niezależność od praw i wolności, niezastępowalność (2022, s. 24).

W tym kontekście ważne jest zwrócenie uwagi w deklaracji DI na rozróżnienie czynione przez niektórych autorów na godność człowieka (ludzka) i godność osoby (p. 24; por. np. Majka, 1970, s. 11-12). Wyrażenie „godność osoby” jest bowiem używane bądź w sposób rozszerzający – w odniesieniu do każdego człowieka, bądź w sposób zawężający – jedynie do osoby świadomie rozporządzającej sobą. W deklaracji zostało wyjaśnione, że w nauczaniu Kościoła należy je rozumieć równoważnie z określeniem „godność człowieka (ludzka), które obejmuje również osoby ludzkie niemogące używać w pełni rozumu, wolności i ponosić odpowiedzialności za swoje czyny. W taki sposób pojęcie godności osoby (godności osoby ludzkiej) jest rzeczywiście najczęściej rozumiane wśród autorów, którzy odwołują się do myśli chrześcijańskiej i respektują jej dorobek. Dotyczy ona zatem zarówno człowieka nienarodzonego, małego dziecka, chorego psychicznie, niepełnosprawnego intelektualnie czy z inną chorobą lub defektem fizycznym niepozwalającymi na właściwe posługiwanie się swoimi władzami umysłowymi (Jan Paweł II, 1995; DNW-KNW, 2008; Hołub, 2023; Szpunar, 2024). W tym miejscu warto również przypomnieć rozróżnienie, którego dokonywał Wojtyła na działania ludzkie (czyny), związane ze sprawczością, oraz na dzianie się czegoś w człowieku (uczynnienia), co jest związane z jego naturą, ale także i podmiotowością. (1994, s. 128-133). Kategorię podmiotowości, odwołując się do jego dorobku, rozwija w ostatnim czasie m.in. Krzysztof Wielecki (2024, s. 449-534). Perspektywa chrześcijańska, o której mowa, ujęta została w punkcie dziewiątym deklaracji: „Nawet jeśli z powodu różnych ograniczeń lub uwarunkowań nie jest w stanie zrealizować tych zdolności, osoba zawsze istnieje jako ‘indywidualna substancja’ z całą swoją niezbywalną godnością. Dzieje się tak na przykład w przypadku nienarodzonego jeszcze dziecka, osoby pozbawionej zmysłów, osoby starszej w agonii” (DI, p. 9).

Jeśli podstawowa godność człowieka nie zależy od rozporządzania przez niego władzami umysłowymi, oznacza to, że ma charakter obiektywny, a nie subiektywny, o czym mówi też punkt 25 deklaracji. Taki charakter godności człowieka wskazuje na jej moc powannościorodną, której nie byłoby, gdyby nie była czymś obiektywnym (DI, p. 26-27). Jak wskazuje Styczeń jest to prosta konsekwencja istnienia faktu tak szczególnej wartości: „Godność człowieka jako instancja moralnie powinnościorodna” (2002, s. 271). Moc zobowiązującą godności podkreślają również Rodziński (2011) czy Franciszek Mazurek (2001, s. 17-18). Zobowiązanie to nakłada podstawową normę moralną na każdego człowieka, będącą fundamentem etyki, to znaczy afirmacji tejże godności w każdym człowieku (*persona est affirmanda propter se ipsam*) (Styczeń, 2002, 271, 274). Najwyższym wyrazem tej afirmacji,

godnym człowieka, jest miłość, a dotyczy to również stosunku do samego siebie (Wojtyła, 1994; Styczeń, 2002, s. 274). Godność i wypływające z niej zobowiązania moralne są źródłem i fundamentem wszystkich praw i obowiązków człowieka (DI, p. 23; Mazurek, 2001; Skorowski, 2005; Orzeszyna, 2022).

2. NIESKOŃCZONY/ABSOLUTNY I INTEGRALNY CHARAKTER GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Godność jako „właściwość wyłącznie ludzka”, pośród innych stworzeń na ziemi, przysługuje zarazem w pełni każdemu człowiekowi (Furmanek, 2019, s. 18-19). Prawda ta jest bardzo wyraźnie uwydatniona w deklaracji DI, która odwołuje się w tym względzie zwłaszcza do encykliki papieża Franciszka *Fratelli tutti* (2020). Znaczenie tej prawdy podkreśla sam tytuł deklaracji *Dignitas infinita*, gdyż taka jest podstawowa jego interpretacja, na co wskazuje prezentacja i początek tego dokumentu (DI, prezentacja, p. 1). Określenie „godność nieskończona” było jednym z elementów, które wzbudziło pewne kontrowersje zaraz po publikacji tego dokumentu. Z tej racji prezentacja przedstawia wyjaśnienie i uzasadnienie wykorzystania tego zwrotu. To wyjaśnienie zawiera treść, która dotychczas najczęściej była wyrażana określeniem „absolutny charakter” godności. Ponadto w uzasadnieniu zostało przywołane wykorzystanie tego zwrotu w przemówieniu Jana Pawła II w Osnabrück podczas spotkania z osobami chorymi i niepełnosprawnymi (JPPII, 1980, s. 303).

Nieskończona godność (charakter absolutny) oznacza, że nie zależy ona ani od miejsca i czasu, ani od żadnych uwarunkowań społecznych, gospodarczych, kulturowych, religijnych, ani od fizycznych czy psychicznych deficytów, jest nieograniczona ludzką mocą i wpływem, nie do zatarcia – niezbywalna: „Tę wartość mają wszyscy bez różnicy. Ze względu na sam fakt istnienia każdej istocie ludzkiej należy się pełen szacunek. Trzeba wykluczyć stosowanie w odniesieniu do godności kryteriów różnicujących na podstawie rozwoju biologicznego, psychicznego, kultury czy stanu zdrowia” (DNW-KNW, 2008, p.8). Jak podkreślał Rodziński „najbardziej autentyczna afirmacja godności osoby realizuje się wówczas, gdy rozpoznajemy ją i doceniamy w człowieku pozbawionym jakiegokolwiek tytułu do uznania czy respektu o akcydentalnej, pozaistotowej proveniencji” (2011, s. 61). Poza osobami nienarodzonymi czy niepełnosprawnymi wskazywał w tym przypadku także na złoczyńcę, „choćby dokonał on zbrodni ignorujących tę godność najbardziej nawet bezpośrednio i cynicznie” (Tamże).

Jednakże nieskończona godność z perspektywy chrześcijańskiej oznacza jeszcze coś więcej. Ten aspekt można również odnaleźć, zarówno w deklaracji

(zwłaszcza p. 6, 11, 18-21), jak i w przemówieniu Jana Pawła II w Osnabrück (1980). Godność człowieka wypływa z darmowego daru Boga, Jego nieskończonej miłości wobec człowieka, którego powołał do istnienia, kontynuowania Swego dzieła i wspólnoty z Nim. Dar ten jest niezmienny i nienaruszalny. Godność nieskończona człowieka wypływa z i jest zakorzeniona w nieskończoności samego Boga: „jeśli jedyną racją uniesprzeczniającą fakt istnienia człowieka i jego godności jest akt miłości stwórczej osobowego Absolutu, to człowiek istniejąc jako osoba uczestniczy w istnieniu i godności swego osobowego Stwórcy (Styczeń, 2002, 271; Wojtyła 1994). Człowiek od początku zatem ma wpisane w swoją naturę możliwość i zadanie transcendowania – przekraczania siebie.

Godność ludzka, mimo różnych określeń, rozróżnień i podziałów, ma charakter integralny, co w sposób bezpośredni i pośredni (opisując przypadki naruszeń) wyraża deklaracja DI. Człowiek jest obdarzony tą godnością w całej swej integralności, złożonej strukturze bytowej; jest nią obdarzona cała osoba ludzka w swym duchowo-cieleśnym i relacyjnym bycie (Ślipko, 2004, 226). Tak, jak człowiek jest jeden, tak jedna jest jego godność, choć ma różne aspekty i wymiary. Ten integralny charakter jest dobrze widoczny w DI (zob. p. 43, 60, 66), co zostanie podkreślone w dalszej analizie. Najczęstszy podział na godność osobową – ontyczną, niezmienną i uniwersalną, oraz na godność osobowościową – zmienną, kształtowaną w trakcie rozwoju człowieka, jest w tym sensie niewłaściwy, że aspekt osobowościowy jest też częścią niezmienną struktury osoby ludzkiej, choć różni się – ma charakter zindywidualizowany i dynamiczny. Rodziński stwierdził, że „godność ‘bycia osobą’ jest w tym sensie jedna i niepodzielna...” (2011, s. 69). Człowiek istnieje jedynie w swojej zintegrowanej indywidualności, natomiast nie istnieje na tym świecie jakaś wyabstrahowana niezmienna natura człowieka, której miałyby przysługiwać ta wyjątkowa godność, a jest to konstrukt myślowy⁶. Integralność osoby ludzkiej i integralny charakter jej godności implikują integralny charakter praw człowieka, wypływający z tej godności (Mazurek, 2001; Skorowski, 2005, s. 28-32). Integralny charakter znajduje swoje potwierdzenie również w przepisach prawa stanowionego, które obejmuje ochroną wszystkie aspekty ludzkiej godności (Orzeszyna, 2022).

Godność dotyczy zatem całego bytu człowieka, a nie tylko jego wymiaru duchowego: obejmuje również fizyczność, która jest integralną częścią natury ludzkiej i jest darem Stwórcy. Z tej racji w deklaracji DI można znaleźć stwierdzenie: „Godność ciała nie może być uważana za niższą od godności osoby jako takiej” (DI, p. 60). Odwołuje się ona do KKK mówiącego, że „ciało człowiek uczestniczy w godności obrazu Bożego” (KKK, nr 364). Fakt posiadania określonego ciała jest

6 Odrębną kwestią jest rozważenie przejściowego stanu człowieka po śmierci.

też darem zadany człowiekowi, który należy rozpoznać, przyjąć i podjąć (DI, p. 60). Na temat ciała jako konstytutywnego współ-czynnika człowieka szersze rozważania poczynił m.in. Mieczysław Krąpiec (1991, s. 157-177). Człowiek zostaje stworzony w ukonkretnionej indywidualności jako mężczyzna i kobieta: „na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Opis ten wskazuje na równość godności, a zarazem pokazuje różnicę oraz komplementarność osób. W tej konkretności swego bytu każdy człowiek odkrywa siebie – swoją tożsamość i godność (DI, p. 58-59). DI wielokrotnie używa wyrażenia „godność każdej kobiety i każdego mężczyzny”. Różnica płci i ich komplementarny charakter wskazują na fakt, że człowiek został stworzony jako byt relacyjny i od początku zostaje powołany do życia we wspólnocie.

Relacyjność człowieka jest zatem elementem jego struktury bytowej i „uczestniczy” w godności całej osoby. Pierwsza przestrzeń relacyjności wynika z faktu bycia stworzonym przez Boga oraz otrzymania od niego daru istnienia i szczególnej godności, będącej wyrazem Bożej miłości. Z tej racji nakierowanie na Boga, otwarcie na Niego jest nie tylko pierwsze w porządku hierarchii bytów, z którymi wchodzi on w relację, ale też i pierwotne. Otwarcie na Boga (człowiek jako *capax Dei*), który jest źródłem godności człowieka i jej ostatecznym ukoronowaniem, wyraża się również w dążeniu do odpowiedzi na powołanie wpisane w człowieka (św. Augustyn – „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”; zob. KKK, p. 27-43).

Drugą przestrzenią relacyjności jest relacja międzyludzka. Jest ona jednak ściśle wpisana w pierwszą, z tej racji, że istnienie każdego człowieka jest darem Boga, wszyscy ludzie mają wspólne odniesienie do Stwórcy i otrzymują tę samą godność, co kształtuje nie tylko szczególną relację z Bogiem, ale także relacje między nimi. Na tym opiera się zasada braterstwa promowana przez papieża Franciszka (2020). W relacjach międzyludzkich można wyróżnić jeszcze inne poziomy wynikające z daru Stwórcy. Otwarcie na drugiego człowieka, wpisane w strukturę bytową, ujawnia się najpełniej w komplementarnym charakterze mężczyzny i kobiety. Ich komplementarność fizyczna wskazuje również na głębsze psychiczno-emocjonalne zróżnicowanie człowieka, dlatego nie można tego dowolnie zmieniać. Człowiek winien rozpoznawać dar swej tożsamości i go podejmować. (DI, p. 60). Wyjątkowe dopełnienie w relacji między mężczyzną a kobietą, związane również z wymiarem cielesnym, nie wyczerpuje relacyjności międzyludzkiej.

Człowiek doświadcza potrzeby różnych relacji, potrzebuje szerszej wspólnoty osób na różnych etapach swego życia, po to, aby mógł realizować swoje człowieczeństwo. Odkrywa przez to nie tylko zróżnicowanie, które występuje między

mężczyzną a kobietą, ale doświadcza również indywidualności każdego człowieka, poprzez co odkrywa coraz lepiej swoją własną wyjątkowość i неповtarzalność. Człowiek jest bytem społecznym, który rozwija się we wspólnocie ludzkiej. „Osoba ludzka potrzebuje życia społecznego. Nie jest ono dla niej czymś dodanym, lecz jest wymaganiem jej natury. Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie” (KKK, p. 1879, por. GeS, p. 24). Tworząc życie społeczne wchodzi on w różne interakcje, w tym zależności, które warunkują jego życie, jednak nie powodują one utraty wielkości jego godności. Człowiek tylko w określonym wymiarze podporządkowany jest różnym wspólnotom, ale nie w swojej pełni, poprzez którą przekracza te byty zbiorowe (Rodziński, 1968-2011, s. 64-67). Poszczególne wspólnoty opierają godność swojego istnienia na godności ludzkiej wpisanej w ich systemy wartości (Furmanek, 2021). Jednakże znaczenie tych wspólnot nie jest jedynie akcydentalne, gdyż człowiek nie może się bez nich obejść: są one zakotwiczone w integralności jego bytu.

Poprzez swoją cielesność człowiek wchodzi również z bezpośredni kontakt z innymi stworzeniami. Jest z nimi powiązany i ponownie w pewien sposób uzależniony od nich – uwarunkowany. Każda relacja oznacza zatem również pewne uwarunkowanie, które zarazem jest czymś niezbędnym dla człowieka. Połączenie z całym światem stworzonym, wzajemna zależność, oraz połączenie tego wymiaru z życiem społecznym i odniesieniem do Boga stały się podstawą koncepcji ekologii integralnej opisaną w *Laudato si'* (Franciszek 2015). W tej relacji ze stworzeniem nie ma symetrii, ale zostaje podkreślona wartość całego stworzenia jako daru Boga dla człowieka, które ma również wartość niezależną od człowieka (Tamże).

Relacja człowieka wobec Boga i drugiego człowieka, ale także wobec reszty stworzenia, niesie z sobą fakt współistnienia i uwarunkowania, a zarazem, rozpoznając stosowną wartość każdego bytu, implikuje fakt moralny. Łączy się on z odpowiedzią wobec Boga na Jego dar, z wzajemną afirmacją między ludźmi jako obdarzonymi tą samą godnością oraz odpowiednim stosunkiem i poszanowaniem daru Bożego w każdym stworzeniu.

3. „KSZTAŁTOWANIE SIĘ” GODNOŚCI CZŁOWIEKA. WYMIAR NATURALNY I NADPRZYRODZONY

W rozważaniach filozoficznych godność jest najczęściej „oczyszczona” ze zmian historycznych i nadprzyrodzonych, a koncentrują się one na tym, co określa się jako nienaruszalny aspekt godności ludzkiej, związany ze strukturą ontyczną. Nie negując nienaruszalnego aspektu godności ludzkiej, należy przyjrzeć się

również historycznym zmianom mającym pewien wpływ na godność człowieka oraz zmianom związanym z życiem indywidualnym każdego człowieka, zwłaszcza uwzględniając rozróżnienie na wymiar naturalny i nadprzyrodzony. Do tych perspektyw odsyła również deklaracja DI (zwłaszcza p. 11-22, 29-32).

3.1 Godność dana i zadana – statyka i dynamika pierwotnego daru w stworzeniu

Zgodnie z nauczaniem Kościoła, opartym na Piśmie Świętym i Tradycji, człowiek został obdarzony szczególną godnością bycia na obraz i podobieństwo samego Boga (Rdz 1,27) oraz posiadania szczególnej jedności ze swoim Stwórcą. Ten wymiar wyjątkowej osobowej relacji z Bogiem, dawcą wszelkie dobra, stanowił również o wielkości godności człowieka, jego pierwotnej świętości i sprawiedliwości (KKK, p. 374-379). Stworzenie na „obraz i podobieństwo” w myśli chrześcijańskiej od początku (już przez pierwszych Ojców Kościoła, przywołanych również w DI) było interpretowane jako wskazanie na dwa główne aspekty bytowania człowieka i jego godności: obdarzony wyjątkowymi władzami i przymiotami podmiotowego bytu, został on wezwany do współdziałania ze Stwórcą, nie tylko do „panowania” nad światem i „strzeżenia” go, ale także do rozwijania siebie samego. To zadanie, mające charakter zobowiązania moralnego, nie jest podporządkowaniem człowieka, ale znakiem jego wywyższenia do roli współpracownika samego Boga. Dynamizm rozwojowy został zatem od początku wpisany w strukturę bytową człowieka.

Od początku również człowiek został ukształtowany tak, aby uczestniczyć w chwale Jezusa Chrystusa, który jest „ośrodkiem wszechświata i historii” (Jan Paweł II, 1979, p. 1). Jedni z pierwszych Ojców Kościoła, Ireneusz i Orygenes, wyjaśniali, że człowiek został stworzony „na obraz i podobieństwo” (lub „według”), ale nie jest obrazem Boga – to określenie przysługuje tylko Chrystusowi (Kol 1,15). Stworzenie „na obraz”, jest stworzeniem na wzór Chrystusa (Szram, 2002). Dlatego w konstytucji soborowej znajduje się zdanie, które później wielokrotnie będzie podejmował Jan Paweł II (zwłaszcza w RH), że „Chrystus, (...) objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (GeS 22). Człowiek może osiągnąć doskonałość swego bytu i najwyższą godność poprzez wolne i świadome współdziałanie z Bogiem i odpowiedź na Jego dar, aby móc stać się w pełni na wzór Chrystusa.

Stworzenie na „obraz i podobieństwo” Boga, o którym traktuje zwłaszcza 11 punkt deklaracji, niesie jeszcze inną prawdę, którą pięknie wyraził Jan Paweł II w Liście do Rodzin: „Boskie ‘My’ jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego ‘my’ – tego przede wszystkim, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego” (Jan Paweł II, 1994, p. 6). Rozwija w tym

myśl wyrażoną przez Sobór Watykański II, mówiącą o „pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością synów Bożych zespolonych w prawdzie i miłości (GeS, p. 24). Bóg, będący jednością Trzech Osób, stwarza człowieka również w relacji, co podkreśla znaczenie wymiaru relacyjnego człowieka. Społeczność ludzka, a zwłaszcza rodzina, została stworzona na obraz Trójcy Przenajświętszej (Jan Paweł II, 1994, p. 6-8).

Akt stwórczy Boga w stosunku do człowieka i dar z tym związany nie wyrażają się jedynie w pierwotnym darze wobec pierwszych ludzi, ale oznaczają stałe zaangażowanie Boga w stosunku do każdego człowieka. Jak bowiem cielesność jest przekazywana przez zrodzenie ludzkie, tak dusza człowieka jest w każdym przypadku efektem nowego stwórczego aktu Boga. Nie jest bowiem możliwe, aby z materii rozwijała się nieśmiertelna dusza. Tę prawdę wielokrotnie podkreślał papież Jan Paweł II rozwijając koncepcję genealogii osoby. Przez ten fakt każdy człowiek jest bezpośrednio „dotknięty ręką” Boga: „Kościół naucza, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga nie jest ona ‘produktem’ rodziców – i jest nieśmiertelna” (KKK 366).

3.2 Zatarcie obrazu i podobieństwa Bożego przez grzech

W odniesieniu do skutków grzechu deklaracja używa przede wszystkim pojęcia „zaciemnienie” (DI, p. 11). Człowiek, który nie podejmuje zadania zgodnego ze swoją godnością, odpowiadającego jej, degraduje siebie, swoją godność – zaciemnia ją. Ta degradacja łączy się nie tylko ze skutkami moralnymi, ale i bytowymi, co wyrażone zostało w koncepcji grzechu pierworodnego. Jest to nie akt, ale stan – dotyczy natury człowieka, człowiek jest „w stanie upadku” (KKK, p. 404), Oznacza to, że człowiek utracił swoją świętość, sprawiedliwość i nade wszystko jedność z Bogiem, co dotyczy jego istoty i powołania. Używane dla określenia tej zmiany dotyczącej godności pojęcia, jak „zacierać”, „zaciemniać”, „ranić”, „zbrukać”, „degradować” czy „upodlić” (zob. Marjański 2017, s. 10), wskazują, że człowiek nawet po grzechu nie traci nigdy obrazu Bożego, jednak grzech ma wpływ na jego godność – degradując ją. Człowiek traci jedność z Bogiem, oddziela się od swego najwyższego powołania, narusza harmonię swego bytu, która naznacza również relację z innymi ludźmi i całym stworzeniem, prowadząc do pogorszenia dobrostanu, w tym warunków życia. Doświadcza w życiu trudu, cierpienia i ostatecznie podlega śmierci (KKK, p. 397-401; GeS, p. 13). Ten stan człowieka po grzechu określany jest „śmiercią duszy” (KKK, p. 403).

Deklaracja potwierdza, że „grzech może ranić i zaciemniać ludzką godność, jako akt jej przeciwny, ale jednocześnie nigdy nie może wymazać faktu, że istota ludzka została stworzona na obraz Boga” (DI, p. 22). Z kolei w Katechizmie można znaleźć

stwierdzenie, że „jego [człowieka] natura nosi ranę grzechu pierworodnego” (KKK 1707). Ten ważny aspekt w nauczaniu Kościoła dotyczący natury człowieka ukazuje jego wizerunek często różny od tego, który można odnaleźć w wielu rozważaniach filozoficznych czy teoriach socjologicznych. Mimo utraty jedności z Bogiem, w człowieku, jego strukturze bytowej, pozostaje nadal pewne nakierowanie na Boga.

3.3 Nadprzyrodzone wywyższenie człowieka w Chrystusie

Określenie „nadprzyrodzony” według św. Tomasza z Akwinu „orzeka o Bogu jako sprawcy i przyczynie” (Zuberbier, 1973, s. 75), orzeka o Nim samym i Jego działaniu. W takim sformułowaniu należy jednak mieć na uwadze istnienie świata stworzonego, ponieważ samo stworzenie jest również dziełem Boga i od Niego pochodzi. Jednakże „nad-przyrodzone” (nad-naturalne) działania czy dary zakładają istnienie tego, co „przyrodzone” czy „naturalne” – świata stworzonego wraz z człowiekiem jako jego „koroną” (Tamże; por. Stolarczyk, 2018). Nadprzyrodzone są zatem kolejne etapy udzielania się Boga człowiekowi, które przez Ojców Kościoła zostały uznane za przewyższające nawet pierwotny dar w stworzeniu, który następnie został „przycmiony” grzechem człowieka. Dotyczy to także godności człowieka (Szram, 2002)

a) W określonym czasie historii ludzkości, Bóg dokonuje kolejnego aktu udzielania się człowiekowi, związanego z tajemnicą Wcielenia Słowa Bożego. Ten fakt przyjęcia natury ludzkiej przez Syna Bożego wywiera skutki dla każdego człowieka. W sobie samym Bóg łączy się z ludzkością: „Syn Boży, przez swoje wcielenie zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem” (GeS, p. 22; RH, p. 8; DNW-KNW, 2008, p. 7; DI, p. 19). To naznaczenie każdego człowieka wynika z jedności rodzaju ludzkiego, która wcześniej znalazła swój wyraz w konsekwencjach grzechu pierwszych ludzi – zranionej ludzkiej naturze (KKK, p. 404), a w tajemnicy Wcielenia wyraziła się przez udział w nowym wyniesieniu natury człowieka.

Pytanie, które warto postawić: co w tym zwrocie oznacza „jakoś”? Mówiąc o tajemnicy Wcielenia trzeba zdawać sobie sprawę z niemożności wyjaśnienia wielu szczegółów; trudno dokładnie opisać tę prawdę. To, co można powiedzieć, to fakt, że nie chodzi tylko o akt moralny w stosunku do każdego człowieka, ale też o pewne naznaczenie natury ludzkiej. Niezwykły wyraz prawda ta znajduje w odniesieniu do kobiety – Maryi, z której narodził się jednorodzony Syn Boży, współistotny Ojcu. Godność, która stała się Jej udziałem, ma być ostatecznie rozciągnięta na całą społeczność zbawionych (Jan Paweł II, 1988, p. 3-4).

Zjednoczenie z każdym człowiekiem oznacza również, że Chrystus dzielił ludzkie życie z innymi, dzielił ich zwykłe radości i trudy, mimo że Jego godność nie-skończenie przewyższa ludzką. Poprzez to stał się On również przykładem, wzorem

do naśladowania i okazał swoją bliskość człowiekowi (GeS, p. 22). Jako Syn Człowieczy wezwał człowieka do powrotu do Boga, ogłaszając Dobrą Nowinę o Bożej Miłości, co jest wyrazem troski o człowieka, poszukiwania go na obraz zaginionej owcy czy marnotrawnego syna (Łk 15), aby człowiek nie tylko mógł odzyskać utraconą godność, ale doszedł do „człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4,13), stał się „synem w Synu”.

b) Droga człowieka do przybranego synostwa Bożego (Ga 4,5) wiedzie dalej przez tajemnicę Odkupienia, która realizuje się przede wszystkim przez Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa. Syn Boży umiera za i dla każdego człowieka, aby zapowiedziane dzieło mogło się wypełnić, aby usunąć grzech – przeszkodę w realizacji planu Bożego. Oddanie życia przez Chrystusa za „każdego” człowieka rzuca nowe światło na godność człowieka: ten akt Chrystusa jest również w pełni bezinteresowny, niezależny od ludzkich uwarunkowań i przekonań. Przez zmartwychwstanie Chrystus tworzy nową rzeczywistość, która odsłania plan Boga i otwiera człowiekowi drogę do nowego życia. Natura ludzka doznaje definitywnej i ostatecznej przemiany (KKK, p. 646-647, 654). Ostateczne wywyższenie natury ludzkiej dokonuje się poprzez Wniebowstąpienie Chrystusa, który „zasiadł po prawicy Ojca” i „przygotował nam miejsce” (J 14,3). Chrystus pozostawił kontynuację swego dzieła wspólnocie uczniów – Kościołowi, który krocząc przez historię ma na jego wzór szukać każdego człowieka, który jest „pierwszą i podstawową drogą” (Jan Paweł II, 1979, p. 14; por. Stolarczyk, 2018, s. 263).

c) Życie w Duchu Świętym – człowiek nowym stworzeniem

Ten etap rozwoju człowieka ku swojej pełni łączy się z jego odpowiedzią na dar Boga, z dynamiką wpisaną w niego od początku. Człowiekowi powołanemu od początku do życia w jedności z Bogiem, w Jego wiecznym szczęściu, Chrystus objawia na nowo i w pełni jego cel życia: „ukazuje mu najwyższe jego powołanie” (GeS, p. 22). Człowiek winien kroczyć drogą wyznaczoną przez samego Syna Bożego do pełni życia w jedności Bogiem – Trójcą Przenajświętszą, które ostatecznie może zostać zrealizowane po uświęceniu wewnętrznym oraz przemianie fizycznej związanej z nowym niezniszczalnym ciałem. Powołanie to jest zatem częściowo realizowane i doświadczane w miarę procesu uświęcania człowieka na ziemi: przemieniony łaską Ducha Świętego człowiek już w pewien sposób uczestniczy w śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu (Ef 2,4-6, Kol 3,1-4): „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi. (...) Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa, skoro wspólnie z Nim cierpimy po to, by też wspólnie mieć udział w chwale (Rz 8,14.17).

Proces uświęcenia dokonywany przez Ducha Świętego jest realizowany przede wszystkim we wspólnocie założonej przez Chrystusa, jaką jest Kościół. Jemu

to przekazał dar tegoż Ducha i środki do uświęcania, związane z Jego obecnością. Udzielanie kolejnego daru Bożego łączy się z potrzebą odpowiedzi i współpracy ze strony człowieka. Zachodzi tu też proces wyzwalań człowieka, w tym jego wolności, opisany w deklaracji (DI, p. 29-31). Nowe wyniesienie człowieka związane z życiem wiary w Jezusa Chrystusa zostało opisane w następujący sposób w instrukcji *Dignitas personae* przygotowanej przez KNW: „Ten nowy wymiar nie jest sprzeczny z godnością stworzenia, dostępną poznaniu rozumowemu wszystkich ludzi, lecz wynosi ją ku dalszemu horyzontowi życia, a mianowicie życia Bożego. (...) W świetle tych prawd wiary okazuje się, że rozum domaga się jeszcze wyrażniejszego i większego szacunku dla jednostki ludzkiej” (DNW-KNW, 2008, p. 7).

Nowe życie i nowe wyniesienie rozpoczyna się wraz z łaską chrztu świętego, która przekształca naturę człowieka w sposób niezacierałny, staje się wiecznym „znamieniem”. Człowiek zostaje oczyszczony z grzechu pierworodnego, włączony w życie Chrystusa, stając się dzieckiem Bożym w nowym wymiarze, nie tylko jako stworzony przez jedynego Boga, ale włączony w nowe życie w Jedynym Synu – Chrystusie. Zostaje obdarzony łaską Ducha Świętego dla realizacji daru – odpowiedzi na niego. Łaska ta jest wzmacniana przez sakrament bierzmowania, który w sposób szczególny ma prowadzić do odpowiedzi na dar usynowienia w Chrystusie. Przez uczestnictwo w życiu Bożym, będącym początkiem realizacji powszechnego „zaproszenia” do życia w wiecznej jedności z Bogiem ujawnia się i rozwija pełna godność człowieka (DI, p. 20-21). W Eucharystii człowiek wierzący ma możliwość przyjmowania – spożywania realnego Ciała Zbawiciela, co daje mu wyjątkową przestrzeń przeżywania zjednoczenia z Bogiem już tu na ziemi. W sytuacji zagubienia się wierzącego, spowodowanej osobistym grzechem, jedność z Bogiem przywracana jest przez sakrament pojednania, „który jest kontynuacją dzieła nawrócenia i przebaczenia, zapoczątkowanego na chrzcie” (KKK, p. 2042). Poza pozostałymi sakramentami uświęcenie człowieka wierzącego w Chrystusa dokonuje się w sposób szczególny przez słuchanie i przyjmowanie Słowa Bożego (J 15,3; Jk 1,21) oraz dzieła miłości skierowane ku innym ludziom, które zarazem są, jak zostało to opisane powyżej, najwyższą afirmacją godności każdego człowieka. Ten fakt również podkreśla, że życie nadprzyrodzone nie jest w sprzeczności z dziełem stworzenia, ale jego rozwinięciem i doprowadzaniem do końca.

Odpowiedź człowieka na Boży dar w Chrystusie wymaga zaangażowania, ale zarazem w sposób szczególny go rozwija. Otrzymane zadanie podkreśla również wielkość daru Boga wobec człowieka, podkreśla jego godność, gdyż został on powołany nie tylko do uczestnictwa w rozwoju dzieła stworzenia Boga, ale także do uczestnictwa w dziele odkupienia-zbawienia Bożego (Wysocki, 2021).

4. ASPEKTY I WYMIARY GODNOŚCI LUDZKIEJ

W punkcie siódmym deklaracja DI, odwołując się m.in. do tekstu Międzynarodowej Komisji Teologicznej (1983), wspomina o wielości znaczeń pojęcia godności i związanych tym nieporozumień. Dając pewne wskazania do systematyzacji, wymienia poczwórne „rozdzielenie” tego pojęcia (DI, p. 7-8)⁷, choć zarazem podkreśla, że „Wprowadzone tu rozróżnienia w każdym razie przypominają nam jedynie o niezbywalnej wartości tej ontycznej godności zakorzenionej w samym bycie osoby ludzkiej i istniejącej niezależnie od wszelkich okoliczności” (DI, p. 8).

Autorzy zajmujący się tym zagadnieniem w rozmaity sposób formułują te rozróżnienia, co nie jest bez znaczenia. Używa się określeń: rodzaje, odmiany, typy, rozumienia, znaczenia, aspekty czy wymiary godności. Waldemar Furmanek wyróżnił 16 grup znaczeniowych powiązanych ze słowem „godność” w języku polskim (2020, s. 15), co wskazuje na wielorakość rozumienia tego słowa. Podkreślając integralność ludzkiej godności, związanej z człowiekiem jako osobą, należy dać preferencje dla podziałów czy rozróżnień, które ją wyrażają, jak np. wymiary czy aspekty (jednej godności), a raczej nie rodzaje czy odmiany, co nie przeszkadza korzystaniu z przyjętych już w danym języku sformułowań, ale w odpowiednim rozumieniu. Takie podejście sugeruje też omawiana deklaracja, wprowadzając poczwórne rozróżnienie. Tych różnych aspektów i wymiarów nie można rozłączać, ale też należy je wyraźnie rozróżniać (Rodziński, 1989, s. 144; 2011, s. 62).

Podstawowe rozróżnienie, jakie znajduje się także w deklaracji DI, dotyczy dwóch aspektów godności: nienabytego (niezmienny; w nim wymiar naturalny i nadprzyrodzony) oraz nabytego (zmienny; w nim wymiar kulturalny, moralny i nadprzyrodzony). Ten podział, używając różnych określeń i uwzględniając różne wymiary, jest najczęściej stosowanym również w literaturze, często niezależnie od przekonania ideowych i religijnych. W ujęciach filozoficznych najczęściej wskazuje się aspekt wrodzony/przyrodzony (naturalny) i nabyty (moralny, kulturowy). Ten zasadniczy podział odpowiada podstawowej strukturze bytu ludzkiego oraz rozróżnieniu na „obraz i podobieństwo Boże”.

Deklaracja wymienia w tym przypadku godność ontyczną i godność moralną (p. 7). Ich rozróżnienie jest klarowne, choć wymiar nadprzyrodzony nie jest w tym miejscu zbyt podkreślony. Godność ontyczna – aspekt ontyczny – oznacza wymiar nienaruszalny godności ludzkiej, niezależny od woli ludzkiej czy uwarunkowań społeczno-kulturowych. Godność moralna – aspekt moralny – oznacza to, co człowiek poprzez swoje działania może osiągnąć bądź utracić, a zatem jest to

7 W tekście włoskim: „quadruplici distinzione del concetto di dignità”, angielskim: „fourfold distinction of the concept of dignity”, francuskim „quadruple distinction du concept de dignité” (DI, p. 7).

aspekt dynamiczny. Dokonuje się to w wymiarze naturalnym bądź nadprzyrodzonym (proces uświęcenia człowieka).

W literaturze polskiej częstym podziałem dotyczącym godności ludzkiej jest rozróżnienie, dokonane przez Rodzińskiego, na godność osobową, godność osobowościową i godność osobistą (1968, s. 47; 2011, s. 62)⁸. Dwie pierwsze są odpowiednikami powyżej opisanego rozróżnienia, a trzecie określenie godności, godność osobista, łączy się z pojęciem godności egzystencjalnej, wyróżnionej w deklaracji na czwartym miejscu. Godność osobista bywa czasami określana jako honor czy duma, które opisywali już starożytni filozofowie, jak Seneka czy Ciceron, do którego nawiązuje deklaracja (Rodziński, 2011, s. 73-74; Mazurek, 2001, s. 21-22; zob. DI, p. 10).

Zarówno w przypadku godności osobistej, jak i egzystencjalnej zwraca się uwagę na perspektywę subiektywną, przeżywania swojej godności. Subiektywna strona spojrzenia na godność – jej własna ocena – może się jednak wiązać z niewłaściwym przeżywaniem swojej godności (Rodziński, 2011, s. 62; DI, p. 25). Określenia powyższe nie są równoważne, ale łączą się i zachodzą na siebie. Podczas gdy godność osobista oznacza przede wszystkim poczucie własnej godności, przeżywanie czy doświadczanie jej, które może być niezależne od sytuacji egzystencjalnej czy warunków społecznych, to godność egzystencjalna oznacza osobiste przeżywanie, „doświadczanie swojego stanu życia jako ‘niegodnego’” lub „godnego” (zob. p. 7-8)⁹. Aby w ten sposób określić dany stan czy sytuację, trzeba mieć właśnie odniesienie do poczucia własnej godności, czyli godności osobistej.

Niemniej, należy dodać, że w przypadku określenia godności egzystencjalnej deklaracja nie zawiera zbyt wielu doprecyzowań, opis w tym wypadku jest dość lakoniczny. Podaje ona jedynie kilka przykładów, z których można tylko w pewnym stopniu wnioskować, co ona oznacza; wszystkie przykłady mają charakter negatywny, mówią o doświadczaniu niegodnego życia. Przyczynami takiego życia mogą być słabe zdrowie, uzależnienia, niestabilność emocjonalna czy otoczenie nacechowane przemocą – niewłaściwe relacje międzyludzkie (DI, p. 8). Należy wnosić zatem, że to przeżywanie godnego lub niegodnego życia zostaje powiązane z zaspokojeniem podstawowych potrzeb życiowych człowieka, które można by uporządkować, posługując się opracowanymi zestawieniami hierarchii potrzeb (począwszy od piramidy Masłowa do hierarchii trosk Archer; zob. Wysocki, 2019). Można ukazać god-

8 Według Furmanka, Rodziński pierwszy dokonał takiego rozróżnienia w tekście z 1968 r.

9 Pewne różnice rozumienia można zaobserwować w innych tłumaczeniach tego fragmentu: „sperimentare la propria condizione di vita come ‘indegna’”, „to experience their life conditions as “undignified”, „vivre sa condition de vie comme ‘indigne’” (DI, p. 8).

ne lub niegodne życie, analizując zaspokojenie potrzeb fizjologicznych, bezpieczeństwa, przynależności, uznania, samorealizacji czy transcendencji, czyli tego wszystkiego, co człowiek potrzebuje dla godnego życia, co odpowiada jego integralnej godności i co go wyróżnia spośród innych stworzeń. W tym kontekście należałoby zwrócić większą uwagę, na doświadczenie zaspokojenia potrzeb wyższych, w tym zwłaszcza przeżywania relacji do Boga, co w najwyższym stopniu powiązane jest z godnością człowieka. Niemniej, biorąc pod uwagę integralność osoby ludzkiej, doświadczenie niezaspokojenia podstawowych potrzeb jest rzeczywiście faktem uwłaczającym godności człowieka.

W deklaracji DI można odnaleźć odniesienie do tego określenia godności również w opisie jej poważnych naruszeń znajdujących się w ostatniej części dokumentu. Zaliczyć można tu chociażby cyberprzemoc, wojnę, przemoc i wykorzystywanie seksualne, aborcję czy eutanazję (DI, p. 38-39, 43-47, 51-52, 61-62).

Jako trzecie znaczenie godności deklaracja DI wyróżnia godność społeczną. Oznacza ona uwarunkowania społeczne godne lub niegodne człowieka: „odnosimy się do warunków, w jakich żyje dana osoba” (DI, p. 8)¹⁰. Warunki te mają dawać szansę godnego życia i uczestnictwa w życiu społecznym odpowiadającego godności człowieka. Ocena jakości tych warunków nie ma charakteru subiektywnego doświadczenia, ale jest związana z pewnymi obiektywnymi kryteriami czy przynajmniej intersubiektywnymi, gdyż wpływ na tę ocenę mają uwarunkowania społeczne, gospodarcze i kulturowe, w tym także rozwój świadomości dotyczący praw i godności człowieka. W przypadku godności społecznej, omawiając poszczególne znaczenia, deklaracja podaje jedynie przykład warunków niegodnych człowieka: skrajne ubóstwo (Tamże). Inne przykłady dotyczące godności społecznej można odnaleźć także w katalogu naruszeń godności, podanych w ostatniej części dokumentu (DI, p. 35-62).

Odniesienie do sytuacji materialnej życia człowieka wskazuje na jeden z wyznaczników pozycji społecznej człowieka – dochody i posiadany majątek. Warto zatem, w perspektywie godnego życia i odpowiedniego uczestnictwa w życiu społecznym wymienić inne z wyznaczników. Jest to chociażby możliwość zdobycia odpowiedniego wykształcenia, odpowiadającego posiadanym zdolnościom, które otwiera drogę do dalszego rozwoju człowieka i jego zaangażowania na rzecz innych. W kontekście tego zagadnienia w deklaracji można znaleźć odniesienia do problemów osób z krajów słabo rozwiniętych, w tym migrantów, osób traktowa-

10 W tym wypadku tekst deklaracji w innych językach zawiera dość jednoznaczne określenia: „condizioni sotto le quali una persona si trova a vivere”, „quality of a person's living conditions”, „aux conditions dans lesquelles une personne vit” (DI, p. 8)

nych jak niewolników, osób o różnej sprawności czy poniżania kobiet, którym nie daje się szansy na właściwy rozwój (DI., p. 40-46, 53-54). Te problemy mają swoje konsekwencje również w przypadku podejmowania pracy i znalezienia odpowiedniego miejsca w strukturze społecznej. Przynależność zawodowa uważana jest dzisiaj za główny wyznacznik pozycji czy statusu społecznego osób.

Znaczenie powyższych czynników w perspektywie możliwości godnego życia i odpowiedniego uczestnictwa w życiu społecznym można krótko przedstawić na przykładzie, który pokazuje ich powiązanie z kolejnym z wyznaczników pozycji społecznej jakim jest dostęp do władzy i możliwość jej sprawowania. Dobrym przykładem są w tym przypadku prezydenci Indii, którzy należeli do klasy dalitów, najniższej klasy niedotykalnych: Kocheril Raman Narayanan, prezydent w latach 1997–2002 i Ram Nath Kovind, prezydent w latach 2017–2022. Drugi z nich, zanim został prezydentem kraju, był wybitnym prawnikiem (wysokie wykształcenie, ceniony zawód) i sprawnym politykiem (gubernator stanu Bihar). Ten przykład potwierdza ponadto, że szanse realizacji swoich możliwości w przypadku poszczególnego człowieka mają znaczenie także dla dobra wspólnego. Wszelkiego rodzaju znaczne nierówności społeczne nie tylko blokują możliwość rozwoju niektórym jednostkom, ale ograniczają rozwój dobra wspólnego – wszystkich ludzi (Benedykt XVI, 2009, p. 35; zob. DI, p. 46).

Innym rozumieniem pojęcia godności, który deklaracja DI jedynie sygnalizuje, bez nazywania jej, jest godność, która jest czasami określana jako kulturowa. Jest ona często powiązana z godnością społeczną. Dotyczy ona nabywanych w procesie historyczno-kulturowym tytułów, „godności”, które z reguły mają wskazywać na zasługi danej osoby czy pełnione przez nią ważne funkcje społeczne i przyznawać jej wyróżnione miejsce w strukturze społecznej, w tym w strukturze religijnej.

Ze względu na trwałość, wpisany w strukturę bytową, relacyjny charakter natury ludzkiej, człowiek tworzy różne wspólnoty, które są niezbędne dla jego rozwoju. Z tej racji wspólnotom tym może przysługiwać pewna godność określana jako godność wspólnotowa (Furmanek, 2021). Godność wspólnoty (wspólnotowa) jest nie tylko pochodną godności człowieka, ale również jej dopełnieniem, analogicznie jak w przypadku praw człowieka i prawa różnych wspólnot, które tworzy. Dotyczy to zarówno małżeństwa, rodziny, jak i wspólnoty narodowej: ich prawa wypływają z praw człowieka, ale zarazem są ich dopełnieniem, gdyż zabezpieczają funkcjonowanie człowieka w tych wspólnotach (zob. Furmanek, 2019).

PODSUMOWANIE

Deklaracja *Dignitas infinita*, choć nie dokonuje pełnej systematyzacji zagadnienia godności ludzkiej, poddaje wiele interesujących sugestii, które są warte rozważenia. Dąży ona do syntezy różnych perspektyw i rozumień, teologicznej, filozoficznej, socjologicznej, psychologicznej i pedagogicznej, aby ukazać zagadnienie jak najbardziej integralnie, ponieważ godność, tak jak człowiek, jest jedna.

Godność przysługująca osobie ludzkiej wyróżnia ją spośród innych stworzeń, a jej źródłem i umocowaniem jest sam Stwórca, który uczynił człowieka koroną całego stworzenia. Deklaracja bardzo mocno podkreśla charakter absolutny (nieskończony) oraz integralny tej godności. Wskazuje, że przysługuje ona każdemu człowiekowi w każdym czasie i miejscu, kładąc nacisk na jej nienaruszalność, a z drugiej strony podkreśla jej integralność, która obejmuje całą złożoną strukturę człowieka, jako bytu cielesno-duchowego, zindywidualizowanego i relacyjnego, w tym także otwartego na Boga.

Z tej racji deklaracja zawiera sugestie, aby nie dokonywać sztucznego podziału na rodzaje godności, a jedynie mówić o pewnych rozróżnieniach, rozumieniach, które należy określać jako aspekty bądź wymiary jednej godności. Podstawowe rozróżnienie na godność ontologiczną i godność moralną stanowi odpowiednik interpretacji biblijnego „obrazu i podobieństwa” człowieka do Boga. Zarówno element statyczny, jak i dynamiczny w człowieku poza wymiarem naturalnym (przyrodzonym) ma również wymiar nadprzyrodzony, który dotyczy każdego człowieka, nawet niewierzącego, ale znajduje swój szczególny rozwój i pełnię w odpowiedzi człowieka na dar Boga i współpracę z Nim.

Określenia godność społeczna i godność egzystencjalna mają inny charakter, gdyż pierwsze wskazuje na warunki społeczne życia człowieka, a drugi na doświadczenie przez osobę swego stanu i sytuacji życiowej w odniesieniu do poczucia godności. Godność społeczna oznacza warunki, które są potrzebne, aby człowiek mógł się właściwie rozwijać, realizować swoje człowieczeństwo, w tym zwłaszcza wezwanie do miłości bliźniego, będącej najwyższą afirmacją godności ludzkiej. Wspomagają one rozwój dynamicznego aspektu ludzkiej godności, ale same w sobie tej godności nie zmieniają, ani nie wzmacniają jej, ani nie degradują. Człowiek może się rozwijać i wzrastać w swojej godności moralnej, uświęcać się, pomimo niesprzyjających warunków społecznych. Godność egzystencjalna zwraca uwagę na osobiste doświadczenie swojego stanu (duchowego, emocjonalnego, fizycznego) w odniesieniu do poczucia godności. Ze względu na swoje powiązanie z podmiotowością człowieka ma ona znaczenie dla jego rozwoju i może bądź sprzyjać, bądź blokować ten rozwój. Jednakże będąc przeżyciem subiektywnym, opierając się na własnym poczuciu godności, może zawierać złą ocenę sytuacji czy rozumienia wła-

snej godności. Oznacza to, że w podobnej sytuacji czy w podobnym stanie jeden człowiek nie będzie dostrzegał blokady dla swojego rozwoju i mógł wzrastać, a inny będzie doświadczał całkowitego ograniczenia swoich możliwości rozwoju, a nawet swej degradacji. Taki stan wymaga pewnego przewartościowania (czy nawrócenia), w którym pomocą może być drugi człowiek.

Choć zatem wyrażania godność ontyczna, godność moralna, godność społeczna, godność egzystencjalna, godność osobista, godność kulturowa czy godność wspólnotowa mają różny charakter, ani deklaracja, ani rozważania dotyczące kontekstu języka polskiego zawarte w tym tekście nie pretendują do zakazywania ich stosowania, zwłaszcza biorąc pod uwagę wielość znaczeń pojęcia godności. Chodzi o właściwe rozumienie tych sformułowań w relacji do jednej godności osoby ludzkiej. Aspekt nienaruszalny tej godności przywoływany jest dla podkreślenia, że nic i nigdy nie może jej całkowicie zniszczyć. Tym, który może ją najbardziej zaciemnić jest sam człowiek w stosunku do samego siebie, jeśli sprzeniewierza się najwyższemu powołaniu do realizacji swego człowieczeństwa na wzór Człowieka doskonałego – Chrystusa.

Bibliografia

- Benedykt XVI (2009). Encyklika *Caritas in veritate*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Chyrowicz, B. (2024). Godność. Wewnętrzna wartość osoby. *Ethos*, 37(1), 5-8.
- Dykasteria [Kongregacja] Nauki Wiary (2008). Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Dykasteria Nauki Wiary (2024). Deklaracja *Dignitas infinita* o godności człowieka. Watykan: Libreria Editrice Vaticana..
- Drożdż, B. (2024). Godność człowieka. W: P. Mazurkiewicz, P. Burgoński, K. Sulej, J. Węgrzecki, A. Wysocki (red.), *Słownik katolickiej nauki społecznej* (118-119). Warszawa: PAX.
- Franciszek (2015). Encyklika *Laudato si'*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Franciszek (2020). Encyklika *Fratelli tutti*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Furmanek, W. (2019). Godność narodowa Polaków. Polska godność. W: K. Chałas, W. Furmanek, K. Ożóg, *Niepodległość. Implikacje pedagogiczne i edukacyjne* (13-54). Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Furmanek, W. (2020). Godność człowieka. De dignitate personae humanae. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Furmanek, W. (2021). Człowiek. Wielorakość godności. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.

- Hołub, G. (2023). Godność osoby ludzkiej w stadium prenatalnym. Perspektywa filozoficzna. W: G. Hołub, P. Duchliński (red.), *W nurcie personalizmu etycznego* (221-232). Kraków: Uniwersytet Ignatianum.
- Jan Paweł II (1979), Encyklika *Redemptor hominis*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1980). Byłem upośledzony i przyszliście mi z pomocą (Osnabrück, 16 listopada 1980). W: S. Dziwisz, J. Kowalczyk, T. Rakoczy (red.), *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II, t. 1* (303-306). Watykan: Libreria Editrice Vaticana 1982.
- Jan Paweł II (1988). List apostolski *Mulieris Dignitatem*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (1994). List do Rodzin *Gratissimam sane*, Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Jan Paweł II (2005), Encyklika *Evangelium vitae*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (1994), Poznań: Pallotinum.
- Korporowicz, L. (2024). Wartości autoteliczne jako wyrzut sumienia humanistyki współczesnej. *Kultura Współczesna 1(126)*, 152-164.
- Krąpiec, M.A. (1991). Ja – człowiek. Lublin: KUL.
- Krąpiec, M.A. (2001). Człowiek. W: *Powszechna encyklopedia filozofii. T. 2, C-D*, zespół red. A. Maryniarczyk et al., 376–386. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu.
- Krąpiec, M.A. (2003). Godność. W: *Powszechna encyklopedia filozofii. T. 4, Go-Iq*, zespół red. A. Maryniarczyk et al., 15-17. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu; 2003.
- Machinek, M. (2014). Godność osoby ludzkiej. W: A. Zwoliński, J. Nagórny, K. Jeżyna, E. Sakowicz (red.), *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II* (217-220). Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- Majka, J. (1970), Rozwój zagadnienia praw osoby w nauce społecznej Kościoła. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*, 3, 11-44.
- Mariański, J. (2017). Godność ludzka – wartość ocalona. Studium socjopedagogiczne. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Mariański, J. (2021a), Godność ludzka w narracji społecznej. Studium socjopedagogiczne, Lublin: KUL.
- Mariański, J (2021b). Godność osoby ludzkiej i jej zagrożenia w świetle nauczania społecznego Kościoła. *Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Nauk Społecznych*, 1(10), 23-46.
- Mariański, J (2024), Godność ludzka, praca, bezrobocie i braterstwo nauczaniu społeczno-moralnym papieża Franciszka. Lublin: ANSiM.
- Mazurek, F.J. (1996). Pojęcie godności człowieka. Historia i miejsce w projektach konstytucji III Rzeczypospolitej. *Roczniki Nauk Prawnych*, 6, 5-41.

- Mazurek, F.J. (2001). *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*. Lublin: KUL.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna (1983), *Godność i prawa osoby ludzkiej*.
Pobrano z: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1983_dignita-diritti_pl.html (2025, 02, 28).
- Orzeszyna, K. (2022). *Godność jako źródło praw człowieka*. W: K. Orzeszyna, M. Skwarzyński, R. Tabaszewski, *Prawo międzynarodowe praw człowieka* (24-35). Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Podrez, E. (2003). *Godność. Z historii teorii godności i Typologia rozumień godności*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii. T. 4, Go-Iq*, zespół red. A. Maryniarczyk et al., 17-22. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Rodziński, A. (2011), *U podstaw kultury moralnej*. Lublin: KUL. (Pierwsze wydanie: *Roczniki Filozoficzne 1968, 16(2).*)
- Rodziński, A. (1989). *Osoba, moralność, kultura*. Lublin: KUL.
- Skorowski, H. (2005). *Problematyka praw człowieka*. Warszawa: UKSW.
- Sobór Watykański II (1965). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Stolarczyk, I. (2018). *Nadprzyrodzony wymiar godności człowieka. Tarnowskie Studia Teologiczne, 37(1-2)*, 63–279.
- Styczeń, T. (1984). *W drodze do etyki*. Lublin: KUL.
- Styczeń, T. (2002). *Etyka*. W: *Powszechna encyklopedia filozofii. T. 3, E-Gn*, zespół red. A. Maryniarczyk et al., 269-284. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu; 2002.
- Szpunar, M. (2024). *Godność osoby chorującej. Medycyna narracyjna w przywracaniu podmiotowości pacjenta. Ethos, 37(1)*, 92-109.
- Szram, M. (2002). *Od obrazu do podobieństwa Bożego. Dynamiczna koncepcja antropologii teologicznej w II-III wieku. (Stanowisko Ireneusza i Orygenes)*. *Vox Patrum, 22(42-43)*, 357-376.
- Ślipko, T. (2004). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: WAM.
- Wielecki, K. (2024), *Kultura versus kultura masowa. Podmiotowość i quasi-kultura w nibyspołeczeństwie*. Warszawa: NCK.
- Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: KUL.
- Wysocki, A. (2021). *Środowisko przyrodnicze jako dar i zadanie w perspektywie społecznej*. W: D.J. Gwiazdowicz (red.), *Pochylając się nad Bożym stworzeniem* (165-183). Gołuchów: Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie.
- Wysocki, A. (2019). *Człowieczeństwo, sprawczość i troska transcendentna. UCS 24/1*, 29-36.
- Zuberbier, A. (1973). „Nadprzyrodzone” i „naturalne” według Tomasza z Akwinu. *Studia Theologica Varsaviensia, 11/2*, 75-99.

WORTHY TO BE AND WORTHY TO BECOME. UNDERSTANDING HUMAN DIGNITY IN THE PERSPEC- TIVE OF THE DIGNITAS INFINITA DECLARATION

ABSTRACT

The Declaration *Dignitas infinita* published by the Dicastery for the Doctrine of the Faith in 2024 proposes interesting considerations regarding human dignity set in the context of important contemporary violations of this dignity. It is therefore a response to current dilemmas, but at the same time introduces certain elements related to organizing the very concept of human dignity, which have so far been little addressed by researchers.. The aim of this text is therefore to extract these certain suggestions regarding the concept of dignity, its nature, aspects and dimensions and, referring to the literature in this field, to attempt a new systematization of the issue. This requires an analysis not only of the declaration itself and other documents of the Church, but also of the literature on the subject, in order to compare existing concepts and show the contribution of the declaration against them.

Article submitted: 18.04.2025; accepted: 26.06.2025.



STUDIA FILOZOFICZNE



Parole chiave: Leadership, Francesco d'Assisi, Economia di Francesco, Economia, Intelligenza artificiale

Keywords: Leadership, Francis of Assisi, Economy of Francesco, Economics, Artificial intelligence

Martín Carbajo-Núñez OFM¹

PONTIFICIA UNIVERSITÀ ANTONIANUM, ROMA, ITALIA

ALFONSIANUM (PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE), ROMA, ITALIA

FST – UNIVERSITY OF SAN DIEGO, CALIFORNIA, USA

ORCID: 0000-0002-2814-5688

INTELLIGENZA ARTIFICIALE E LEADERSHIP: UNA PROSPETTIVA FRANCESCANA

Questo articolo intende dare alcune indicazioni su come l'integrazione dell'Intelligenza Artificiale (IA)² nella leadership aziendale potrebbe essere supportata dai principi etici della tradizione economica francescana e dell'Economia di Francesco. Questo tipo di leadership, inteso come un servizio, mira a promuovere processi decisionali partecipativi, eticamente fondati e rispettosi della dignità umana. È fondamentale garantire che la crescente automazione delle decisioni non porti a forme di personalizzazione né eroda le motivazioni intrinseche.

Invece di coltivare relazioni puramente strumentali, incentrate sul guadagno materiale e su interessi egoistici, il leader imprenditoriale deve promuovere l'autonomia, lo sviluppo umano e le motivazioni intrinseche dei lavoratori, affinché

1 Il Prof. dr. Martín Carbajo-Núñez OFM attualmente insegna etica e comunicazione presso due università pontificie di Roma: l'Antoniano (PUA) e l'Alfonsiano (PUL). Presso la PUA ha ricoperto per tre anni gli incarichi di Vice-Rettore e Rettore Magnifico ad interim. Insegna regolarmente anche in Spagna e negli Stati Uniti. Ha conseguito il Dottorato in Teologia Morale (PUL), la Laurea in Filologia Germanica, il Master in Comunicazione Sociale (Università Gregoriana, Roma) ed è tecnico informatico qualificato. La maggior parte delle pubblicazioni di Martín Carbajo-Núñez (56 libri e oltre 250 articoli) è elencata su www.antoniano.org (e-mail : mcarbajon@gmail.com).

2 «A distinction is made between Artificial Narrow Intelligence, Artificial General Intelligence as well as Artificial Super Intelligence. Current industrial applications only have Artificial Narrow Intelligence [... the one that] does not exceed the Human Intelligence» (Peifer et al., 2022, p. 1025).

essi assumano pienamente la funzione sociale dell'impresa e si sentano protagonisti della missione comune. Automatizzando le attività ripetitive, l'Intelligenza Artificiale offre ai dirigenti l'opportunità di dedicarsi con maggiore attenzione a quegli aspetti relazionali della leadership che richiedono «discernimento ed eccellenza».

Rifacendosi alle parole di Cristo: «*Chi tra voi è il più grande diventi come il più giovane, e chi governa come colui che serve*» (Lc 22,26), la Chiesa propone un modello di leadership ispirato al Figlio dell'Uomo, che «*non è venuto per essere servito, ma per servire*» (Mt 20,28). In questa prospettiva, la tradizione sociale cristiana³ intende l'impresa come «una comunità di persone» (Giovanni Paolo II, 1991 [CA], n. 35d)⁴ nella quale ciascuno è chiamato a essere «responsabile di tutti» (Giovanni Paolo II, 1987 [SRS], n. 38).

I leader delle aziende non sono solo coloro che detengono titoli, ma anche coloro che «influiscono su comportamenti, valori e atteggiamenti delle persone che in esse operano. Dai vertici aziendali ai capisquadra, ed anche a chi esercita un'influenza informale» (*Vat-Leader* 5).

La Chiesa non nega l'importanza del profitto economico, ma lo subordina a valori sociali e relazionali più alti. In particolare, promuove la dignità della persona, il bene comune⁵ e la sostenibilità al di sopra del mero guadagno materiale.

«La Chiesa riconosce la giusta funzione del profitto, come indicatore del buon andamento dell'azienda: quando un'azienda produce profitto, ciò significa che i fattori produttivi sono stati adeguatamente impiegati ed i corrispettivi bisogni umani debitamente soddisfatti. Tuttavia, il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda» (CA 35).

Nella prima parte di questo articolo, vengono presentate due forme fondamentali di leadership aziendale, con particolare attenzione alla necessità di potenziare le motivazioni intrinseche. Nella seconda parte, si analizza la concezione dell'autorità e della leadership secondo Francesco d'Assisi, intuizioni che Papa

3 La tradición social católica «si è evoluta attraverso una relazione complementare tra autorevoli docenti (dottrina sociale cattolica), eruditi (pensiero sociale cattolico) e praticanti effettivi e di sani principi (pratica sociale cattolica)» (Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, 2018 [*Vat-Leader*], n. 28).

4 «L'etimologia delle parole "compagnia" e "compagni" – *cum* (con) e *panis* (pane) suggerisce l'idea di "spezzare il pane insieme". L'etimologia della parola "corporazione" – in latino *corpus* (corpo), suggerisce l'idea di un gruppo di persone "unite in un solo corpo"» (*Vat-Leader* 57).

5 Il concilio vaticano II definisce il bene comune come «l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente» (Concilio Vaticano II, 1965, n. 26). «Le imprese sono quindi essenziali per il bene comune di ogni società e per l'intero ordine globale» (*Vat-Leader* 37).

Francesco ha ripreso per formulare la sua proposta di una nuova economia e di una chiesa sinodale (terza parte). Infine, nella quarta parte a partire da queste riflessioni, si esamina la crescente influenza dell'intelligenza artificiale nell'esercizio della leadership imprenditoriale.

1. LEADERSHIP AZIENDALE E MOTIVAZIONI

Nella nostra società orientata all'efficienza, si tende a dare priorità ai profitti trimestrali, al Prodotto Interno Lordo (PIL) e al rendimento azionario, lasciando in secondo piano i danni all'ecosistema, le disuguaglianze sociali e il rispetto della dignità umana.

«Il valore delle partecipazioni è praticamente diventato l'unico parametro con il quale gli imprenditori ed i manager definiscono la propria performance e il proprio patrimonio. Nella situazione attuale, l'invito a “massimizzare la ricchezza degli azionisti” resta dominante e rappresenta la teoria di punta veicolata in molti istituti di economia e commercio» (*Vat-Leader* 23).

L'efficienza prevale sull'etica. In questa mentalità utilitaristica, «I “valori” sono considerati relativi, misurati secondo il contributo che offrono a preferenze individuali e ai guadagni» (*Vat-Leader* 24).

Esiste, tuttavia, un'altra corrente economica che si ricollega al contributo dei Francescani in questo ambito. In questa concezione umanistica dell'economia, comunemente identificata come *Economia civile*⁶, il protagonista non è l'individuo egoista (capitalismo) né lo Stato paternalista (collettivismo), ma la società civile. Il sistema economico sarà efficiente se riuscirà a garantire la felicità pubblica, promuovendo l'assistenza reciproca, la fiducia e i beni relazionali.

Ora esamineremo due modelli di leadership aziendale (transazionale e trasformazionale) che possono essere associati a questi due tipi di economia, pur essendo possibili anche altri approcci.

1.1. Leadership transazionale: gerarchica e orientata all'efficienza

La leadership transazionale, gerarchica ed efficientista, si è imposta nel XIX secolo, imitando le catene di comando di tipo militare. All'epoca predominavano

6 Questa linea di pensiero economico si collega all'«Economics and Happiness» (cf. Bartolini, 2010; Kahneman & Deaton, 2010).

i compiti ripetitivi e segmentati, in cui i lavoratori agivano come ingranaggi di una macchina ben coordinata. In un contesto di produzione su larga scala, il leader aveva il compito di massimizzare la produttività, controllare la manodopera e velocizzare il processo decisionale.

Questa leadership si basa su una visione negativa dell'essere umano («*homo oeconomicus*»), considerato utilitarista e prevedibile, sempre condizionato da motivazioni estrinseche, come gli incentivi legati al guadagno economico.

Molte aziende continuano ad affidarsi a questo modello. Per diventare leader sono necessari molti anni di servizio e di fedele adempimento del proprio lavoro. Una volta raggiunta una posizione di responsabilità, il dirigente cerca di stimolare la partecipazione dei dipendenti attraverso ricompense materiali, premi e promozioni. Si cerca l'efficienza burocratica stabilendo regole, funzioni e procedure chiare.

Questo tipo di leadership è piramidale, autoritaria, controllante, orientata a compiti specifici e focalizzata su obiettivi a breve termine. Dà priorità all'ordine e alla disciplina a scapito della creatività e del benessere integrale dei dipendenti (fisico, mentale, psicologico, morale e spirituale). Il processo decisionale è gerarchico e discendente, basato su una rigida catena di comando che va dai dirigenti di alto livello ai quadri intermedi e infine ai lavoratori.

Nel valutare un amministratore delegato si tiene conto della sua capacità imprenditoriale e della capitalizzazione che ha ottenuto sul mercato finanziario, ignorando o relegando in secondo piano altri fattori, come la sua influenza sul benessere dei lavoratori o la vigilanza sulle emissioni di carbonio.

L'enfasi sul controllo soffoca l'innovazione e il senso di appartenenza all'azienda. Il sistema è lento nel rispondere ai cambiamenti sociali, perché privilegia il rigido rispetto degli ordini ricevuti, invece di stimolare la creatività e la responsabilità condivisa.

1.2. Leadership trasformazionale

Con la leadership trasformazionale⁷, tuttavia, si passa dalla piramide al cerchio, poiché questo stile di leadership è condiviso, visionario, incentrato sulle persone e basato su un processo decisionale partecipativo. Più che imporre, cerca di ispirare e motivare affinché tutti i membri comprendano il «perché» dell'azienda (cf.

7 Recentemente — soprattutto nella Dottrina sociale della Chiesa, nella teologia della liberazione e nei movimenti sociali — è stata utilizzata l'espressione "*leadership trasformativa*" per sottolineare che l'obiettivo non è solo trasformare le persone perché diventino pienamente sé stesse (come nella leadership trasformazionale), ma anche trasformare i sistemi in cui vivono, orientandoli verso la giustizia e il bene comune.

Sinek, 2009)⁸ e si sentano corresponsabili degli ideali, degli obiettivi e della missione sociale che la caratterizzano.

Questa visione condivisa stimola la creatività, l'eccellenza e le motivazioni intrinseche. I leader seguono il principio di sussidiarietà, definendo «con chiarezza i margini di autonomia e i poteri decisionali relativi a ogni livello di responsabilità aziendale», favorendo così «il reciproco rispetto e la condivisione della responsabilità» (*Vat-Leader* 52)⁹. Invece di concentrarsi sull'imposizione rigida della propria autorità, il leader incoraggia ogni dipendente ad assumere con entusiasmo le finalità sociali dell'azienda, a contribuire attivamente alla loro realizzazione e a sentirsi valorizzato nella propria dignità.

Questo tipo di leadership è etico, partecipativo e inclusivo. Favorisce un processo decisionale agile, collaborativo e ben fondato, facilitando al contempo l'empowerment dei dipendenti. I leader assumono il ruolo di facilitatori, prendendo le distanze dalle figure autoritarie tradizionali, tipiche del modello transazionale.

1.3. Motivazioni estrinseche e antropologia negativa

La teoria economica standard parte da una concezione negativa dell'essere umano (*homo homini lupus*), che viene definito come utilitarista, anonimo, radicalmente egoista e, quindi, prevedibile (*homo oeconomicus*).

A partire da questi presupposti, la «teoria dell'equilibrio economico generale», che emerge alla fine del XIX secolo (cf. Walras, 1896/2014), cerca di costruire una meccanica razionale dei comportamenti economici ispirandosi al modello fisico-matematico del XIX secolo (Newton, Galileo). Le decisioni mercantili vengono analizzate in modo oggettivo, matematico, sulla base dell'indifferenza (Ingrao & Israel, 2006, p. 33; Scitovsky, 2007, p. 23). Si presume che, negli affari, nessuno guardi in faccia l'altro («*business is business*») e che tutti rispondano alla competitività più assoluta («la tua morte è la mia vita»¹⁰).

Va chiarito, tuttavia, che Adam Smith (1723–1790)¹¹, Thomas R. Malthus (1766–1834), John M. Keynes (1883–1946) e molti altri liberali non escludono la

8 Abbiamo sviluppato questo tema in Carbajo-Núñez (2024). «Today, enlightened business leaders consider it more important to ask *why* and *what for* than the traditional *what* and *how*» (Leisinger, 2022, p. 525).

9 Seguendo il principio di sussidiarietà, i leader devono «dare agli enti locali e ai singoli gli strumenti per assumersi rischi e responsabilità [...] offrendo al contempo competenze ai più impegnati sul campo che contribuiscono all'attuazione e all'innovazione» (Pontificia Accademia delle Scienze Sociali, 2023, n. 23).

10 «*Mors tua vita mea*» (Hobbes, 1642/2014, p. 1, 12). Hobbes ritiene che l'egoismo compulsivo, che porta al conflitto permanente, appartenga allo «stato naturale» dell'essere umano (Gecchele & Dal Toso, 2010, p. 56).

11 Adam Smith sostiene che la società di mercato crea le condizioni affinché si possa sperimentare la vera amicizia in ambito civile (Smith, 1869, p. 327).

rilevanza dei valori etici, delle credenze religiose e, in generale, delle motivazioni intrinseche. Tuttavia, affermano che all'economista basta analizzare e potenziare le motivazioni estrinseche (utilità, interesse) per aumentare l'efficienza del sistema¹². Di conseguenza, costruiscono il discorso economico sulla premessa che, in tale ambito, tutti agiscano mossi da motivazioni estrinseche, come gli incentivi monetari.

1.3.1. Effetto di spiazzamento (*crowding-out effect*)

Contraddicendo quella visione tradizionale dell'*homo oeconomicus*, la scuola di Zurigo¹³, rappresentata da Bruno S. Frey (1941–), ha sottolineato l'importanza delle motivazioni intrinseche e ha sviluppato la teoria dell'effetto di spiazzamento motivazionale (*crowding-out effect*) (cf. Frey, 1997). Questo fenomeno si verifica quando le motivazioni intrinseche dell'individuo (valori, ideali) vengono sostituite da quelle estrinseche.

Secondo questa scuola, sia gli stimoli positivi (denaro o ricompense) che quelli negativi (punizioni, regolamenti rigidi) possono indebolire il senso etico e sociale della persona. I valori e gli ideali vengono così soppiantati dal desiderio di ottenere ricompense superficiali. La persona smette quindi di agire per convinzione, e si limita a cercare solo un risultato esterno o apparente.

Non è un caso che la teoria dell'incentivo si sia consolidata tra le due guerre mondiali¹⁴, un'epoca segnata dal pessimismo antropologico e dall'ascesa delle ideologie fasciste e totalitarie. In quel contesto, il liberalismo economico – basato sull'idea che il calcolo costi-benefici sia il motore principale del comportamento umano – propose l'incentivo come una forma più civile di controllo rispetto ai metodi coercitivi dei regimi collettivisti.

1.3.2. Incentivi di segno positivo (*bonus*)

In uno studio classico condotto nel 1970, Richard Titmuss confrontò il sistema britannico di donazione volontaria del sangue con quello statunitense, gestito da aziende private a scopo di lucro. In modo sorprendente, scoprì che le persone erano più generose quando non ricevevano una compensazione economica (Alcock & Oakley, 2001, p. 5; Titmuss, 2022). Quando il gesto veniva retribuito, si svalutava-

12 «Le motivazioni estrinseche (la massimizzazione del profitto o dell'utilità) rafforzano comunque e sempre quelle intrinseche» (Zamagni, 2007, p. 55).

13 Questa scuola si inserisce nell'ambito dell'economia comportamentale (*behavioral economics*).

14 La teoria degli incentivi, come ramo formale dell'economia, verrà formulata più tardi, tra gli anni 1950 e 1970, e conoscerà un maggiore sviluppo nei due decenni successivi. Tra i suoi rappresentanti si distinguono economisti come Frederick Herzberg e Roger Myerson (cf. Laffont, 2002).

no sia la motivazione interna del donatore sia il riconoscimento sociale di quell'atto altruistico (ricompensa sociale).

Luigino Bruni offre un esempio rivelatore: una bambina che per anni si era presa cura con affetto del fratellino disabile, cominciò a chiedere denaro per svolgere altre faccende domestiche quando i genitori decisero di ricompensarla economicamente per il fatto che si prendeva cura del fratello. In altre parole, la sua motivazione affettiva fu sostituita da una motivazione economica. Questo fenomeno, noto come «effetto di *spillover*», mostra come gli incentivi monetari non influenzino solo l'azione specifica, ma anche altre motivazioni collegate. Bruni cita anche il caso di famiglie che separavano i rifiuti mossi dal rispetto per l'ambiente, ma smisero di farlo quando il comune iniziò a pagare per questo: «Se quello che facevamo vale così poco, meglio fare qualcos'altro» (cf. Bruni, 2008, pp. 40–43, 71).

Tommaso Reggiani racconta storie simili: un bambino che aveva iniziato a chiedere soldi per qualsiasi compito domestico dopo aver ricevuto una paghetta per aver portato fuori la spazzatura. Presenta anche il caso di alcuni vicini di casa che avevano cambiato atteggiamento quando uno di loro era stato ricompensato per aver permesso l'installazione di un depuratore sul proprio terreno (Reggiani, 2021). In tutti questi casi, l'incentivo esterno ha soffocato le motivazioni interne.

Nel mondo aziendale accade qualcosa di simile. Molti leader scelgono di motivare i propri dipendenti ricorrendo esclusivamente a ricompense materiali (denaro, benefici), senza preoccuparsi di promuovere un vero impegno verso le finalità sociali dell'impresa. Questa strategia può attrarre coloro che cercano guadagni materiali, ma non genera un coinvolgimento autentico.

I lavoratori, invece, si impegnano pienamente quando riescono a identificarsi con i valori e gli obiettivi del progetto¹⁵. Per questo, un leader dovrebbe rafforzare le motivazioni intrinseche, rendendo il lavoro non solo un mezzo per ottenere un reddito, ma soprattutto una fonte di senso e realizzazione personale. Si tratta di motivare i collaboratori facendo leva non sulla paura o sul mero profitto individuale, ma sugli obiettivi professionali e sul senso di responsabilità.

1.3.3. Incentivi di segno negativo (multe, punizioni)

Uno studio sperimentale condotto nel 1998 in diversi asili nido in Israele ha dimostrato che le sanzioni che incidono sulla motivazione intrinseca possono generare effetti contrari a quelli attesi.

15 «If the people inside a company are told to come to work and just do their job, that's all they will do. If they are constantly reminded WHY the company was founded and told to always look for ways to bring that cause to life while performing their job, however, then they will do more than their job» (Sinek, 2009, p. 99).

In quegli asili, molti genitori arrivavano spesso in ritardo a prendere i propri figli, causando così costi aggiuntivi. L'esperimento consisteva nel dividere gli asili in due gruppi. Nel primo fu introdotta una multa economica con l'obiettivo di scoraggiare i ritardi, mentre nel secondo gruppo non è stata apportata alcuna modifica. Sorprendentemente, dopo 12 settimane, i ritardi aumentarono nel primo gruppo: i genitori iniziarono a pagare la multa e ad arrivare tardi con maggiore frequenza. Nell'altro gruppo, invece, i livelli di puntualità rimasero stabili.

L'incentivo negativo (la multa), dunque, produsse un effetto opposto a quello desiderato, minando le motivazioni intrinseche che esistevano in precedenza. Prima dell'introduzione della sanzione, la maggior parte dei genitori cercava di arrivare puntuale per rispetto e considerazione verso il personale educativo. Tuttavia, dopo l'introduzione della sanzione economica, il comportamento è stato reinterpretato: il pagamento della multa fu percepito come una tariffa accettabile per il ritardo. Anche dopo la rimozione della sanzione, l'esperimento è stato prolungato per altre quattro settimane, senza che l'assenza di penalizzazione si traducesse in una diminuzione significativa dei ritardi (Rustichini, 2000).

1.4. Motivazioni intrinseche

Negli ultimi decenni, la teoria economica ha progressivamente superato il suo approccio tecnocratico e meccanicistico, aprendosi a una comprensione più ampia del comportamento umano. Questo cambiamento ha permesso di riconoscere il ruolo delle motivazioni intrinseche, delle relazioni non strumentali, della reciprocità e dell'aspirazione alla felicità pubblica come elementi rilevanti nei processi economici. Si parla meno di conflitto di interessi e più di contratto, cooperazione e consenso (Gintis, 2009, p. 16). Questo cambiamento è stato favorito, tra l'altro, dai progressi dell'economia comportamentale e sperimentale, così come dai contributi della neuroeconomia e della psicologia cognitiva.

1.4.1. Il paradosso della felicità

Richard Easterlin (1926–2024) ha formulato nel 1974 il paradosso della felicità (*Easterlin Paradox*), secondo cui l'aumento dei beni materiali può generare un incremento momentaneo del benessere socio-emotivo, ma non lo garantisce a lungo termine (Easterlin, 2020; Rojas, 2019).

Bruno S. Frey sostiene che le relazioni sociali e la giustizia sono più importanti del denaro per raggiungere un benessere duraturo. Frey ricorre alla metafora del «tapis roulant» (*treadmill*) per illustrare come gli incentivi economici e le motivazioni strumentali tendono a perdere efficacia col tempo, poiché le persone si abituano rapidamente ai miglioramenti materiali (*hedonic treadmill*) e aspirano ad

ottenerne ancora altri (*satisfaction treadmill*). Ma questa abitudine ai miglioramenti non comporta alcun reale cambiamento di vita e di abitudini. Corrono più veloce, ma restano sempre nello stesso posto. Ad esempio, l'acquisto di un nuovo cellulare può comportare inizialmente una notevole soddisfazione, ma questa svanisce rapidamente, soprattutto quando altri acquistano dispositivi simili o di fascia superiore. In effetti, nei Paesi sviluppati, la felicità soggettiva non è aumentata in modo significativo, nonostante la crescita continua del reddito pro capite (Easterlin, 1974).

Fanno eccezione i beni relazionali (amicizia, famiglia, volontariato), così come quelli di natura culturale o identitaria (arte, tradizione, spiritualità), il cui valore non viene intaccato dalla logica competitiva e il cui impatto emotivo tende a essere più profondo e duraturo.

1.4.2. Premi al posto di incentivi

L'effetto di spiazzamento può verificarsi anche in senso inverso, cioè rafforzando le motivazioni intrinseche invece di indebolirle. Ad esempio, nella vita spirituale e sociale, una persona che scopre la propria vocazione e si impegna a seguirla sta rafforzando di fatto le proprie motivazioni interiori, perché quel nuovo orizzonte di senso catalizza le sue energie e ne orienta il cammino. Applicando la metafora di Bauman (1998, 1999, p. 35, 2002, pp. 97–105), si potrebbe dire che passa dall'essere un turista all'essere un pellegrino.

Un'alternativa valida agli incentivi strumentali sono i premi di natura simbolica o sociale¹⁶. Affinché abbiano un effetto positivo, è fondamentale che il destinatario li percepisca non come un meccanismo mascherato di controllo o come parte di una logica transazionale («fai questo e riceverai una ricompensa»), ma come l'espressione di una riconoscenza genuina, incondizionata e significativa («grazie per il tuo contributo»). In queste condizioni, i premi non solo impediscono l'indebolimento delle motivazioni intrinseche, ma le rafforzano, promuovendo al contempo l'autonomia, la fiducia reciproca e il senso di appartenenza.

Tenendo presente tutto questo, il leader aziendale dovrebbe avere fiducia nei propri collaboratori, incoraggiarne l'autonomia, riconoscere esplicitamente il loro impegno e rafforzare il loro senso di responsabilità e appartenenza. In questo modo, contribuisce a costruire una cultura organizzativa basata su valori condivisi, obiettivi comuni e visione collettiva.

16 «Prizes have a persistent effect on motivation and performance and this effect survives the withdrawal of prizes. However, this does not occur when incentives are at play» (Bruni et al., 2020, p. 657). Un caso concreto sarebbe il Premio Nobel, che prevede una dotazione economica, ma soprattutto rappresenta un grande riconoscimento pubblico. Nella stessa linea si collocano anche le medaglie d'onore.

2. VISIONE FRANCESCANA DELLA LEADERSHIP

Francesco d'Assisi offre una prospettiva teologica e fraterna della leadership¹⁷. Desidera che il ministro generale dei frati sia lo Spirito Santo (Tommaso da Celano, 1250–1253/2011 [2*Cel*], 193, in *Fonti Francescane* [FF], 779), al quale tutti devono obbedire. I superiori devono essere «ministri e servi» (Francesco d'Assisi, 1221–1226/2011f [Rnb], 4,6 (FF 14), 1221–1226/2011d [Rb], 10,6 (FF 102)) che accolgono e accompagnano umilmente i frati. In questo modo, Francesco ribalta la struttura piramidale della società del suo tempo. Allo stesso tempo, incoraggia ciascuno a coltivare un rapporto personale con il proprio ministro e a non interromperlo nemmeno quando, per motivi di coscienza, non può obbedirgli¹⁸.

La sua insistenza sulle relazioni fraterne rappresenta un cambiamento significativo rispetto ai modelli gerarchici che allora predominavano nella vita religiosa dell'epoca. L'abate del monastero era sempre di origine nobile e deteneva l'autorità del *pater familias*, così come definita dal diritto romano. Francesco, invece, desidera creare una fraternità di eguali, fondata sull'amore fraterno e sul sostegno reciproco, senza dipendenze né paternalismi¹⁹. I superiori, più che padri, devono comportarsi come madri²⁰.

Molti dei suoi ministri avevano una concezione diversa dell'autorità²¹ e si lamentavano del fatto che Francesco avesse assegnato loro una «*potestas*» troppo debole. Questi ministri tendevano a una mentalità legalistica, che è espressione della logica del potere e affronta i conflitti assegnando compiti e delimitando confini²². Tuttavia, non riuscirono a imporre la loro volontà come avrebbero voluto²³.

17 Abbiamo sviluppato questo tema in Carbajo-Núñez (2018, 2023).

18 «Se il prelado dovesse comandare qualcosa contro la sua anima, pur non obbedendogli, tuttavia non lo abbandoni» (Francesco d'Assisi, 1221–1226/2011a, [Adm], 3,7-9 (FF 150)).

19 Sulle pratiche di governo collettivo negli ordini religiosi medievali: Dalarun (2015).

20 «Così dico a te, figlio mio, come madre» (Francesco d'Assisi, 1221–1226/2011b, [2*fL*], 2 (FF 250)). «Due di essi siano le madri e abbiano due figli o almeno uno» (Francesco d'Assisi, 1221–1226/2011e [Rer], 1 (FF 136)).

21 «Numerosi ministri si recarono allora da frate Elia, vicario del beato Francesco, e gli dissero: “Abbiamo sentito che questo fratello Francesco sta facendo una nuova Regola, e temiamo che la faccia talmente rigorosa che noi non possiamo osservarla. Noi vogliamo che tu vada da lui e gli riferisca che ci rifiutiamo di assoggettarci a tale Regola. Se la faccia per sé, e non per noi!”» (Compilazione di Assisi (Leggenda Perugina), ca 1311/2011 [CAss], 17 (FF 1563); cf. CAss 106f, 102d (FF 1654, 1644)).

22 Sulla resistenza dei ministri alla Regola bollata: Horowski (2021).

23 «Nella Regola e negli altri suoi scritti, fece inserire molte cose sulle quali alcuni frati gli furono contrari, specie i prelati» (CAss 106 (FF 1654)). «E sebbene non scrivesse queste prescrizioni nella Regola, perché i ministri non vedevano di buon occhio che se ne facesse ai frati un precetto, tuttavia il santo padre nel suo Testamento e in altri suoi scritti volle lasciare ai frati la sua volontà sull'argomento» (CAss 108 (FF 1658)).

2.1. L'economia civile

La concezione francescana dell'economia rientra in quella che oggi viene definita «Economia civile». I *Monti di Pietà*, promossi dai francescani tra il XIII e il XV secolo, sono stati considerati come la «prima grande istituzione di economia civile» (Piana, 2009, p. 51).

Alla fine del XVI secolo, si fa strada un altro modello economico, di tipo capitalistico, che finirà per imporsi con la rivoluzione industriale. Tuttavia, nel XVIII secolo, la tradizione dell'economia civile viene ripresa e sviluppata dalla scuola italiana, rappresentata in particolare da Antonio Genovesi (1713–1769) (cf. Genovesi, 1765–1767/2013; Dragonetti, 1766/2018), in netto contrasto con l'individualismo mercantilista (XVI–XVIII secolo) e con l'utilitarismo di Jeremy Bentham (1748–1832). Oggi, l'*Economia civile* ha conosciuto un rinnovato interesse attraverso proposte contemporanee come l'*Economia di Comunione* e l'*Economia di Francesco* (cf. Becchetti et al., 2019; Bruni & Zamagni, 2004, 2015; Companoni, 2021).

2.2. Leadership e felicità pubblica

Nell'Economia civile, il compito principale del leader è quello di promuovere la felicità pubblica e le relazioni di fiducia, collaborazione e reciprocità tra tutti gli attori economici (lavoratori, imprenditori, consumatori). Anziché concentrarsi sul contratto formale e sulla logica transazionale, questa forma di leadership promuove la reciprocità, le virtù civiche e la fiducia sociale.

Il leader non è autoritario, ma ispiratore, inclusivo. Cerca di coinvolgere tutti, di far condividere gli ideali civici dell'azienda e di garantire il rispetto della dignità di ciascuno. Motiva attraverso il senso, non attraverso la paura, e non fa leva sull'interesse egoistico. Presenta il lavoro e l'attività economica non solo come mezzi per ottenere profitti, ma soprattutto come fonti di senso personale e di benessere collettivo.

In questo approccio, l'efficienza economica è legata alla giustizia, all'inclusione sociale e alla sostenibilità. L'impresa non è soltanto un'unità di produzione, ma anche uno spazio di formazione civica ed etica.

3. LA LEADERSHIP SECONDO PAPA FRANCESCO

In sintonia con la tradizione francescana, il Sinodo sulla sinodalità (2021–2024) ha sottolineato l'importanza dell'ascolto, della collaborazione e del processo decisionale collegiale e partecipativo. Papa Francesco aveva confermato che abbiamo bisogno di sederci «ad ascoltare l'altro», a prestargli attenzione, come fece San Francesco (Francesco, 2020 [FT], n. 48).

«Una Chiesa sinodale è una Chiesa dell’ascolto, nella consapevolezza che ascoltare “è più che sentire”. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. Popolo fedele, Collegio episcopale, Vescovo di Roma: l’uno in ascolto degli altri; e tutti in ascolto dello Spirito Santo» (Francesco, 17 ottobre 2015, *Discorso nella commemorazione del 50° anniversario del Sinodo dei vescovi*, n. 4).

Inoltre, aveva affermato che «la vocazione di un imprenditore è un nobile lavoro, [... che] gli permette di servire veramente il bene comune» (Francesco, 2013 [EG], n. 203). Tradirebbe tale vocazione se considerasse «come unico criterio d’azione il massimo profitto della produzione» (Benedetto XVI, 2009 [CV], 2009, n. 71). In effetti, la comunità cristiana ha bisogno di una leadership ispiratrice che stimoli la partecipazione, la creatività (cf. Mt 25,14-30) e l’impegno entusiasta di tutti i suoi membri nella vita comune.

3.1. Servizio e ascolto

La sinodalità richiede di rivedere il tipo di leadership esercitata nella Chiesa, includendo «l’esercizio del primato petrino». Infatti, «il Papa non sta, da solo, al di sopra della Chiesa; ma dentro di essa come Battezzato tra i Battezzati e dentro il Collegio episcopale come Vescovo tra i Vescovi» (Francesco, 2015, p. 4).

Allo stesso modo, Papa Francesco aveva sottolineato che il vescovo, «in alcune circostanze dovrà camminare dietro al popolo, per aiutare coloro che sono rimasti indietro e – soprattutto – perché il gregge stesso possiede un suo olfatto per individuare nuove strade» (EG 31). Non si mette in discussione l’autorità, ma si afferma che essa deve essere esercitata in atteggiamento di servizio e di ascolto.

«Il Vescovo è contemporaneamente maestro e discepolo. Egli è maestro quando, dotato di una speciale assistenza dello Spirito Santo, annuncia ai fedeli la Parola di verità in nome di Cristo capo e pastore. Ma egli è anche discepolo quando, sapendo che lo Spirito è elargito a ogni battezzato, si pone in ascolto della voce di Cristo che parla attraverso l’intero Popolo di Dio, rendendolo “infallibile in credendo”» (Francesco, 15 settembre 2018 [EpC], n. 5).

In occasione del Sinodo dell’Amazzonia, il Papa aveva invitato i popoli indigeni (e con loro tutti noi) a sentirsi corresponsabili nella vita delle Chiese locali:

«Aiutate i vostri Vescovi, aiutate i vostri missionari e le vostre missionarie affinché si uniscano a voi, e in questo modo, dialogando con tutti, possano plasmare una Chiesa con un volto Amazzonico e una Chiesa con un volto indigeno» (Francesco, 19 gennaio 2018, *Discorso à Puerto Maldonado*, n. 5).

3.2. L'importanza della saggezza pratica, della giustizia e della prudenza

L'economia inclusiva, solidale, etica e sostenibile proposta da Papa Francesco richiede una leadership basata sulla saggezza pratica e la giustizia, ovvero sulla capacità di formulare giudizi sensati e di stabilire relazioni rette, orientate al bene comune²⁴.

Il vero leader economico deve saper tradurre i principi etici in scelte concrete, realistiche e raggiungibili, tenendo conto dei mezzi e delle risorse disponibili. Questa saggezza pratica è completata dalla virtù della prudenza, intesa non come calcolo interessato, ma come l'arte di deliberare «ponendo le domande giuste e selezionando gli approcci migliori per costruire società eque e giuste in grado di contribuire al bene comune» (*Vat-Leader* 76).

Il leader d'impresa deve contribuire alla «creazione di ricchezza sostenibile al fine di distribuirla in modo equo» (*Vat-Leader* 80), garantendo «rendimenti giusti ai finanziatori, salari giusti ai collaboratori, prezzi giusti a clienti e fornitori e imposte giuste alle comunità locali» (*Vat-Leader*, appendice)²⁵.

Si tratta, quindi, di una leadership collaborativa e facilitatrice, capace di stimolare la partecipazione di tutti nel processo decisionale e nell'assegnazione dei compiti.

4. IA E MOTIVAZIONI INTRINSECHE

L'Intelligenza Artificiale (IA) sta assumendo un ruolo sempre più centrale nell'ambito aziendale per gestire il grande volume di dati generato dalla crescente digitalizzazione e connettività. Il suo impiego diventa imprescindibile sia nella gestione operativa sia nell'interazione con dipendenti e clienti.

24 Questi leader possono trovare sostegno in associazioni di imprese cristiane, ad esempio «l'Economia di Comunione del Movimento dei Focolari, UNIAPAC (l'organizzazione internazionale di imprenditori cristiani) e sue affiliate come l'UCID, Legatus, Woodstock Business Conference, Compagnia delle Opere del movimento di Comunione e Liberazione, e altri movimenti che tengono in seria considerazione la relazione tra fede e impresa» (*Vat-Leader* 14).

25 Quando i dirigenti d'impresa «fissano i prezzi, erogano i salari, condividono la proprietà, distribuiscono i dividendi, gestiscono i debiti e via dicendo» (*Vat-Leader* 56) devono tenere a mente che Dio ha posto un «ipoteca sociale» (*SRS* 42) su tutti i beni (cf. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, 2005, 171-181).

In uno studio recente pubblicato da Harvard Business Review (Bevilacqua, 2025), si legge che i dirigenti di 600 organizzazioni impegnate nella trasformazione digitale hanno confermato il valore strategico dell'IA. In base ad altre ricerche, come l'Indice di Adozione Globale dell'IA di IBM (2023), la maggior parte degli amministratori delegati (CEO) considera l'IA essenziale per mantenere la competitività (Morning Consult, 2023) e prendere decisioni efficaci.

In un sondaggio internazionale realizzato nel 2024, un terzo dei 4.701 CEO intervistati ha riconosciuto che l'IA generativa ha avuto un impatto positivo sull'aumento dei ricavi e della redditività delle loro aziende. Inoltre, il 56% ha indicato che questa tecnologia ha contribuito in modo significativo a migliorare l'efficienza lavorativa. Più del 40% ha avvertito che, senza l'IA, le loro organizzazioni potrebbero non essere più redditizie entro dieci anni (PwC, 2025).

Alla luce di questo consenso quasi unanime, alcuni esperti avanzano l'ipotesi che, in futuro, l'IA potrebbe arrivare a sostituire la leadership umana.

4.1. Influenza dell'IA sulla leadership aziendale

L'IA sta rimodellando la leadership, la strategia e la gestione delle imprese²⁶. Grazie alla sua capacità di automatizzare compiti e analizzare grandi volumi di dati, essa facilita il processo decisionale, permettendo di identificare con maggiore precisione il comportamento dei clienti potenziali, oltre ad anticipare le tendenze di mercato, i rischi e i cambiamenti economici. Ciò consente di migliorare le previsioni finanziarie e prendere decisioni strategiche ben fondate.

I sistemi basati sull'IA consentono inoltre di automatizzare certe attività routinarie e ripetitive, gestendo i dati in tempo reale. La conseguente riduzione del carico operativo permette ai dirigenti di concentrarsi con maggiore rapidità ed efficacia sulle decisioni chiave.

In questo nuovo contesto, l'IA sta accelerando il passaggio da un modello di leadership tradizionale, basato su intuizioni ed esperienza, a uno guidato dall'analisi e dalla tecnologia. Acquisiscono così maggiore rilevanza i leader dotati di competenze digitali, capacità di gestire i cambiamenti e abilità nel dirigere team ibridi o virtuali.

4.2. L'IA e il rischio di indebolire le motivazioni intrinseche

Molte aziende hanno adottato l'IA per ottimizzare i processi e ridurre i costi operativi. Tuttavia, un approccio eccessivamente meccanicistico e strumentale

26 «AI technologies introduces a paradigm shift in how leaders conceptualise, strategise, and execute their roles within organisations» (Aziz, 2024; cf. Wagner, 2020).

rischia di mettere in secondo piano lo sviluppo personale e l'autonomia dei lavoratori, influenzando negativamente le loro motivazioni intrinseche. Ovviamente, i dipendenti si sentiranno demotivati se l'IA assume il controllo nella definizione degli obiettivi e nelle decisioni strategiche dell'azienda.

L'uso dell'IA può ridurre l'interazione umana diretta, privilegiando dati e algoritmi. Può inoltre portare a un controllo eccessivo delle prestazioni individuali, riducendo così l'autonomia del lavoratore e dando priorità al mero adempimento delle regole esterne rispetto alla creatività o all'impegno personale. In questo modo, la gestione rischia di diventare impersonale e di incentivare stili di leadership autoritari e controllanti, tipici del modello transazionale. Non è facile per i lavoratori sentirsi emotivamente coinvolti nell'azienda se hanno la sensazione di essere trattati come ingranaggi anonimi di un sistema automatizzato.

4.3. Come potenziare le motivazioni intrinseche con l'IA

Sebbene esistano legittime preoccupazioni circa l'impatto negativo dell'IA sulla motivazione dei dipendenti, è necessario evitare «letture catastrofiche» (Francesco, 24 gennaio 2024, *Messaggio per la 58ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali* [GCS]). Un uso corretto dell'IA può avere l'effetto opposto (Moldenhauer & Londt, 2019; Van Quaquebeke & Gerpott, 2023). Infatti, l'automazione di compiti ordinari e ripetitivi consente ai leader di avere più tempo ed energia per concentrarsi sugli aspetti umani della gestione, come il benessere, l'autonomia, il coinvolgimento interpersonale e lo sviluppo dei lavoratori.

In questo modo, la leadership può stimolare una partecipazione più ampia di tutti nel perseguimento degli obiettivi aziendali e nell'innovazione²⁷. Si otterrebbe così un ambiente di lavoro più giusto, equo e inclusivo, capace di valorizzare la creatività e di rafforzare la collaborazione.

L'IA può anche favorire modelli di governance più partecipativi e democratici, distribuendo il potere decisionale e rafforzando le strutture aziendali cooperative. Può anche incrementare la fiducia reciproca, creando spazi di ascolto e comunicazione per esprimere preoccupazioni anche in forma anonima, evitando così possibili ritorsioni. Inoltre, può sostenere un processo continuo di apprendimento, per adattarsi a modelli di lavoro più flessibili e innovativi, prevenendo al contempo il *burnout* derivante da un carico di lavoro eccessivo.

27 Agentic Leadership is a contemporary leadership framework introduced by Kashif Zaman in 2024. The model integrates timeless leadership principles with Artificial Intelligence (AI), positioning AI as a leadership amplifier rather than solely a technological tool (cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Agentic_leadership).

4.4. Altre possibilità e sfide

Le nuove opportunità offerte dall'IA sono accompagnate da sfide significative in termini di etica, equità e trasparenza (cf. Agarwal, 2022), specialmente in aree come la privacy, la discriminazione nella selezione del personale o la visione a breve termine nella distribuzione delle risorse.

«I leader sono tentati a focalizzarsi sul potenziale vantaggioso del successo a breve termine» (*Vat-Leader* 23). Per raggiungerlo, assumono rischi eccessivi e adottano un «comportamento disfunzionali» che risponde «quasi esclusivamente a chi in essa investe e finisce così per ridurre la sua valenza sociale» ed etica (CV 40).

4.4.1. Bias algoritmici

I dati incompleti o distorti con cui viene addestrata l'IA possono portare a decisioni errate e discriminatorie. Un caso emblematico si è verificato nel 2018, quando Amazon ha dovuto scartare un'applicazione di IA progettata per la selezione del personale, dopo aver verificato che discriminava sistematicamente le donne, poiché era stata addestrata prevalentemente con i curriculum di candidati maschi (cf. BBC News Mundo, 2018; Dastin, 2018).

A seguito di questo scandalo, molti fornitori di IA assicurano di sottoporre i propri sistemi ad audit interni per individuare eventuali distorsioni (bias), anche se pochi rendono pubblici i risultati di tali verifiche.

Correggere questi pregiudizi è tecnicamente complesso e costoso²⁸, ma una volta superati, l'IA può diventare un alleato chiave per ridurre la discriminazione e promuovere processi più giusti e obiettivi. Ad esempio, può facilitare valutazioni imparziali del talento, impegno e potenziale di sviluppo dei dipendenti, nonché rilevare bias nelle interazioni con i clienti.

Inoltre, l'IA può evitare discriminazioni nelle interazioni con i clienti e migliorare la governance aziendale, individuando possibili frodi. Un caso concreto è quello delle soluzioni Fintech (*Financial technology*) basate su IA, che consentono di analizzare le transazioni in tempo reale, individuando attività fraudolente (cf. Hu & Downie, s.d.) e contribuendo a una gestione più sicura, equa e trasparente.

4.4.2. Mancanza di trasparenza e di controllo umano

Un'altra sfida cruciale è l'opacità di molti modelli di IA, che funzionano come vere e proprie «scatole nere», rendendo impossibile comprendere chiaramente

28 «The introduction of fairness, transparency, and accountability into AI systems, while crucial for ensuring ethical standards, introduces a significant financial burden and operational complexity, especially in sectors where fast innovation is a competitive necessity» (Radanliev, 2025, p. 35).

come prendono le loro decisioni. Le aziende parlano di trasparenza, ma nella pratica nascondono errori e limiti dei loro algoritmi. Per questo motivo, l'Unione Europea, attraverso il suo quadro normativo sull'IA, ha stabilito che i sistemi classificati come «ad alto rischio» devono rispettare rigorosamente i criteri di trasparenza, tracciabilità e supervisione umana (cf. Commissione europea, s.d.).

In risposta a queste esigenze, sono stati sviluppati soluzioni di IA spiegabile (Explainable AI, XAI) (cf. IBM, s.d.), come Watson OpenScale (IBM), LIME o SHAP, che consentono di interpretare e analizzare il ragionamento dietro le decisioni algoritmiche.

Papa Francesco ha insegnato a rifiutare le «letture catastrofiche» sull'IA e a perseguire uno «sviluppo etico degli algoritmi – l'algoetica –» (Francesco, 1 gennaio 2024, *Messaggio per la 57ª Giornata Mondiale della Pace* [GMP], n. 6; cf. European Parliament, 2023; UNESCO, 2024)²⁹, avvertendo che non possiamo delegare alle macchine decisioni che incidono profondamente sulla vita umana. Se affidiamo a un algoritmo decisioni cruciali, chi si assume la responsabilità quando questo sbaglia a diagnosticare una malattia, a controllare un veicolo autonomo³⁰ o a gestire risorse sensibili?

CONCLUSIONE

Francesco d'Assisi rimane un modello profetico di leadership, capace di ispirare ancora oggi imprenditori, economisti e dirigenti. Anche papa Francesco si è ispirato a lui per promuovere l'*Economia di Francesco*.

Di fronte alle strutture piramidali e gerarchiche del suo tempo, caratterizzate da una rigida assegnazione dei ruoli e da una logica di obbedienza formale e meticolosa, il Poverello d'Assisi aveva promosso una gestione comunitaria e fraterna, fondata sul servizio reciproco e sulla partecipazione di tutti attraverso i capitoli conventuali. Chiedeva che i suoi frati «si servano e si obbediscano vicendevolmente» (*Rnb* 5,14 (*FF* 20)). L'autorità dei «ministri e servi» doveva essere materna, e l'obbedienza dei fratelli «caritatevole», espressione dell'amore incondizionato che caratterizza le relazioni familiari.

Ispirandosi a lui, anche oggi è urgente promuovere nuove forme di leadership, intese come servizio e guidate da valori etici. Invece di una leadership gerarchica o transazionale, è necessario promuovere modelli alternativi che favoriscano

29 Negli USA si propende piuttosto per delle linee guida flessibili e non prescrittive (cf. National Institute of Standards and Technology (NIST), s.d.).

30 Abbiamo trattato questo argomento nel nostro articolo: Carbajo-Núñez (2022).

le motivazioni intrinseche e una presa di decisione condivisa, partecipativa e corresponsabile.

Le buone decisioni aziendali sono quelle fondate su principi fondamentali come «il rispetto della dignità umana e il perseguimento del bene comune» (*Vat-Leader* 38), «congiuntamente ad una visione dell'impresa intesa come comunità di persone» (*Vat-Leader* 29).

L'IA non può essere l'istanza ultima nel processo decisionale, ma solo uno strumento che facilita scelte consapevoli e ben informate, senza mai sostituire il giudizio umano ed etico. Il suo utilizzo deve essere guidato da criteri di giustizia sociale, benessere dei lavoratori e sostenibilità ambientale, evitando che tutto sia subordinato esclusivamente al profitto economico.

I leader devono comprendere il funzionamento dell'IA, per poter valutarne criticamente i risultati, rilevare possibili bias ed evitare conseguenze discriminatorie. Questa conoscenza tecnica è indispensabile in un mondo sempre più interconnesso, dove le decisioni hanno un impatto globale e complesso.

In questo senso, lo sviluppo della IA spiegabile (XAI) rappresenta un importante passo in avanti, poiché consente un certo grado di controllo umano, la verifica esterna dei risultati e maggiore trasparenza. Alcune aziende hanno iniziato a istituire comitati etici incaricati di supervisionare l'imparzialità e l'impatto sociale delle applicazioni di IA adottate.

Papa Francesco ha insegnato che l'IA deve aiutare e potenziare l'essere umano, non sostituirlo. Spetta a lui prendere le decisioni finali, perché solo l'uomo ha la capacità di guidare le organizzazioni in chiave di servizio e di esercitare l'autorità seguendo valori etici come l'intuizione, l'empatia e il ragionamento morale.

Bibliografia

Documenti del Magistero e della Chiesa

- Benedetto XVI. (2009). *Caritas in veritate*. Lettera enciclica. *Acta Apostolicae Sedis*, 101, 641–709.
- Concilio Vaticano II. (1966). *Gaudium et spes*. Costituzione pastorale. *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 1025–1120.
- Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale. (2018). *La vocación del líder empresarial: Una reflexión* (5ª ed.). Città del Vaticano.
- Francesco. (2013). *Evangelii Gaudium*. Esortazione Apostolica. *Acta Apostolicae Sedis*, 105, 1019–1137.
- Francesco. (2015, 18 ottobre). Discorso nella commemorazione del 50º anniversario dell'istituzione del Sinodo dei vescovi. *L'Osservatore Romano*, 238, 4–7.
- Francesco. (2018, 19 settembre). *Episcopalis Communio*. Costituzione apostolica. *L'Osservatore Romano*, 212, 4–5.
- Francesco. (2018, 21 gennaio). Discorso a Puerto Maldonado. *L'Osservatore Romano*, 16, 5.
- Francesco. (2020). *Fratelli tutti*. Lettera enciclica. *Acta Apostolicae Sedis*, 112, 969–1074.
- Francesco. (2023, 14 dicembre). Messaggio per la 57ª Giornata Mondiale della Pace. *L'Osservatore Romano*, 286, 3.
- Francesco. (2024, 24 gennaio). Messaggio per la 58ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. *L'Osservatore Romano*, 19, 8.
- Giovanni Paolo II. (1988). *Sollicitudo rei socialis*. Lettera enciclica. *Acta Apostolicae Sedis*, 80, 513–586.
- Giovanni Paolo II. (1991). *Centesimus annus*. Lettera enciclica. *Acta Apostolicae Sedis*, 83, 793–867.
- Pontificia Accademia delle Scienze Sociali. (2023). «*Mensuram Bonam*»: Misure coerenti con la fede per investitori cattolici: un punto di partenza e un invito ad agire. Città del Vaticano. https://www.pass.va/en/publications/other-publications/mensuram_bonam_ita.html.
- Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace. (2005). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Documenti francescani

- Compilazione di Assisi (Leggenda Perugina). (ca 1311/2011). In *Fonti Francescane* (1544/I–1676). Ed. Francescane, Padova et al.
- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011a). Ammonizioni. In *Fonti Francescane* (141–178). Ed. Francescane, Padova et al.

- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011b). Lettera a frate Leone. In *Fonti Francescane* (249–250). Ed. Francescane, Padova et al.
- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011c). Lettera ai fedeli (seconda redazione). In *Fonti Francescane* (179–206). Ed. Francescane, Padova et al.
- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011d). Regola bollata. In *Fonti Francescane* (73a–109). Ed. Francescane, Padova et al.
- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011e). Regola di vita per gli eremi. In *Fonti Francescane* (136–138). Ed. Francescane, Padova et al.
- Francesco d'Assisi. (1221–1226/2011f). Regola non bollata. In *Fonti Francescane* (1–73). Ed. Francescane, Padova et al.
- Tommaso da Celano. (1250–1253/2011). Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]. In *Fonti Francescane* (578–820). Ed. Francescane, Padova et al.

Opere accademiche e scientifiche

- Agarwal, S. (2022). Human leaders and artificial intelligent leaders: workplace spouses. In S. Agarwal (a cura di), *Handbook of Research on Innovative Management Using AI in Industry 5.0* (pp. 257–264). Hershey: IGI Global.
- Alcock, P., Oakley, A. (2001). Introduction. In P. Alcock et al. (a cura di), *Welfare and wellbeing: Richard Titmuss's contribution to social policy* (pp. 1–10). Bristol: Policy Press.
- Aziz, M. F. (2024). AI-powered leadership: a systematic literature review. *Journal of Managerial Psychology*, 40(5), 604–630. <https://doi.org/10.1108/JMP-05-2024-0389>.
- Bartolini, S. (2010). *Manifesto per la felicità. Come passare dalla società del ben-avere a quella del ben-essere*. Roma: Donzelli.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge–Oxford.
- Bauman, Z. (1999). *La società dell'incertezza*. Bologna: Il Mulino.
- Bauman, Z. (2002). *Il disagio della post-modernità*. Milano: Mondadori.
- Becchetti, L., Bruni, L., Zamagni, S. (2019). *Economia civile e sviluppo sostenibile. Progettare e misurare un nuovo modello di benessere*. Roma: Ecra.
- Bevilacqua, S., Masárová, J., Perotti, F. A., Ferraris, A. (2025). Enhancing top managers' leadership with artificial intelligence: insights from a systematic literature review. *Review of Managerial Science*, 19, 2899–2935. <https://doi.org/10.1007/s11846-025-00836-7>.
- Bruni, L. (2008). *Il prezzo della gratuità*. 2ª ed. Roma: Città Nuova.
- Bruni, L., Pelligra, V., Reggiani, T., Rizzolli, M. (2020). The Pied Piper: Prizes, Incentives and Motivation Crowding-In. *Journal of Business Ethics*, 166, 643–658.
- Bruni, L., Zamagni, S. (2004). *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*. Bologna: Il Mulino.

- Bruni, L., Zamagni, S. (2015). *L'economia civile. Un'altra idea di mercato*. Bologna: Il Mulino.
- Carbajo-Núñez, M. (2018). Animare la vita religiosa oggi: sfide etiche e leadership. *Faleritanum*, 3, 115–135.
- Carbajo-Núñez, M. (2022). Autonomous Drone Warfare. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 35(1), 102–117.
- Carbajo-Núñez, M. (2023). *Celebrare la vita: La Regola e il Natale di Greccio (1223-2023)*. Napoli: EDI.
- Carbajo-Núñez, M. (2024). La leadership nella Chiesa. *Forum Teologiczne*, 25, 197–213.
- Companoni, F. (2021). La ricezione dell'economia civile in teologia morale. *Credere Oggi* 242(2), 127–145.
- Dalarun, J. (2015). *Governare è servire: saggio di democrazia medievale*. Milano: Biblioteca francescana.
- Dragonetti, G. (a cura di L. Clerici). (1766/2018). *Delle virtù e de' premi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Easterlin, R. A. (1974). Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence. In P. A. David & M. W. Reder (a cura di), *Nations and Households in Economic Growth* (pp. 89–125). New York: Academic Press.
- Easterlin, R. A. (2020). *Easterlin Paradox*. eBook, IZA.
- Frey, B. S. (1997). *Not Just for the Money: An Economic Theory of Personal Motivation*. Cheltenham (UK) – Brookfield (VT): Elgar.
- Gecchele, M., Dal Toso, P. (a cura di). (2010). *Educazione democratica per una pace giusta*. Roma: Armando.
- Genovesi, A. (a cura di F. Dal Degan). (1765–1767/2013). *Lezioni di economia civile (1765–1767)*. Milano: Vita e Pensiero.
- Gintis, H. (2009). *The Bounds of Reason: Game Theory and the Unification of the Behavioral Sciences*. Princeton: Princeton UP.
- Hobbes, T. (1642/2014). *De cive = [Del cittadino]*. Madrid: Tecnos.
- Horowski, A. (2021). La “Regula non bullata”: dal silenzio di Tommaso da Celano al racconto di Bonaventura e alle compilazioni francescane del Trecento. *Laurentianum*, 62, 329–356.
- Ingrao, B., Israel, G. (2006). *La mano invisibile: L'equilibrio economico nella storia della scienza*. Roma-Bari: Laterza.
- Kahneman, D., Deaton, A. (2010). High Income Improves Evaluation of Life but Not Emotional Well-Being. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(38), 16489–16493.
- Laffont, J.-J. (2002). *The Theory of Incentives: The Principal-Agent Model*. Princeton: Princeton UP.

- Leisinger, K. M. (2022). Toward a Laudato si' Coherent Corporate Responsibility Management. In J. D. Sachs et al., *Ethics in Action for Sustainable Development* (525). New York: Columbia Univ. Press.
- Moldenhauer, L., Londt, C. (2019). Leadership, Artificial Intelligence and the Need to Redefine Future Skills Development. *Journal of Leadership, Accountability and Ethics*, 16(1), 54–60.
- Peifer, Y., Jeske, T., Hille, S. (2022). Artificial Intelligence and its Impact on Leaders and Leadership. *Procedia Computer Science*, 200, 1024–1030.
- Piana, G. (2009). *Efficienza e solidarietà: L'etica economica nel contesto della globalizzazione*. Cantalupa: Effatà.
- Radanliev, P. (2025). AI Ethics: Integrating Transparency, Fairness, and Privacy in AI Development. *Applied Artificial Intelligence*, 39(1), 1–41.
- Reggiani, T. (2021). Oltre l'uomo economico. Le motivazioni dell'agire economico diverse dall'auto-interesse. *Credere Oggi*, 242(2), 113–126.
- Rojas, M. (a cura di). (2019). *The economics of happiness: how the Easterlin paradox transformed our understanding of well-being and progress*. Springer Cham.
- Rustichini, A. (2000). A Fine is a Price. *The Journal of Legal Studies*, 29, 1–17.
- Scitovsky, T. (2007). *L'economia senza gioia*. Roma: Città Nuova.
- Sinek, S. (2009). *Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action*. New York: Portfolio.
- Sinek, S. (2018). *Empieza con el porqué: Cómo los grandes líderes motivan a actuar*. Madrid: Empresa Actova.
- Smith, A. (1869). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (vol. I). Oxford: Clarendon.
- Titmuss, R. M. (2022). *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy*. 3ª ed. Bristol: Policy Press.
- Van Quaquebeke, N., Gerpott, F. H. (2023). The Now, New, and Next of Digital Leadership: How Artificial Intelligence (AI) Will Take Over and Change Leadership as We Know It. *Journal of Leadership & Organizational Studies*, 30(3), 265–275.
- Wagner, N. D. (2020). Strategically Managing the Artificially Intelligent Firm. *Strategy and Leadership*, 48(3), 19–25.
- Walras, L. (1896/2014). *Elements of Theoretical Economics: or The Theory of Social Wealth*. 3ª ed. New York: Cambridge UP.
- Zamagni, S. (2007). *L'economia del bene comune*. Roma: Città Nuova.

Siti web

- BBC News Mundo. (2018). *El algoritmo de Amazon al que no le gustan las mujeres*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45823470>

Commissione europea. (s.d.). *Regulatory framework for AI*. Recuperato il 12 luglio 2025 da <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/regulatory-framework-ai>

Dastin, J. (2018). *Insight – Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women*. <https://www.reuters.com/article/world/insight-amazon-scraps-secret-ai-recruiting-tool-that-showed-bias-against-women-idUSKCN1MK0AG>

European Parliament. (2023). *AI act: A step closer to the first rules on artificial intelligence*. <https://www.europarl.europa.eu/news/en/press-room/20230505I-PR84904/ai-act-a-step-closer-to-the-first-rules-on-artificial-intelligence>

Hu, Ch., Downie, A. (s.d.). *AI in fintech*. Recuperato il 12 aprile 2025 da <https://www.ibm.com/think/topics/ai-in-fintech>

IBM. (s.d.). *Explainable AI (XAI)*. Recuperato il 12 luglio 2025 da <https://www.ibm.com/think/topics/explainable-ai>

Morning Consult. (2023). *IBM Global AI Adoption Index 2023*. <https://es.newsroom.ibm.com/download/IBM+Global+AI+Adoption+Index+Report+Dec.+2023.pdf>

National Institute of Standards and Technology (NIST). (s.d.). *Artificial Intelligence Risk Management Framework: Generative Artificial Intelligence*. <https://www.nist.gov/itl/ai-risk-management-framework>

PwC. (2025). *Reinvention on the edge of tomorrow. PwC's 28th Annual Global CEO Survey*. <https://www.pwc.com/gx/en/ceo-survey/2025/28th-ceo-survey.pdf>

UNESCO. (2024). *Recommendation on the ethics of artificial intelligence*. <https://www.unesco.org/en/articles/recommendation-ethics-artificial-intelligence>

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND LEADERSHIP: A FRANCISCAN PERSPECTIVE

SUMMARY

This article explores how the ethical principles of the Franciscan economic tradition and the *Economy of Francesco* can guide the integration of Artificial Intelligence (AI) into business leadership. Emphasizing leadership as service, this paper advocates for a participatory and ethically grounded decision-making that prioritizes human dignity and intrinsic motivations. The study first contrasts two dominant leadership models, then examines Francis of Assisi's vision of authority, its influence on Pope Francis's economic thought, and finally, the impact of AI on contemporary leadership practices.



STUDIA Z HISTORII KOŚCIOŁA



Parole chiave: ateismo sovietico, persecuzione religiosa, Chiesa ortodossa russa, propaganda antireligiosa, totalitarismo culturale

Keywords: Soviet atheism, religious persecution, Russian Orthodox Church, Anti-religious propaganda, Cultural totalitarianism

Diana Del Mastro

*Diana Del Mastro*¹

UNIwersytet Szczeciński, POLSKA

ORCID: 0000-0002-1694-3973

L'ATEISMO BOLSCEVICO CONTRO L'ANIMA DELLA RUSSIA: LA DISTRUZIONE DELL'ORTODOSSIA E DELLA SUA EREDITÀ CULTURALE

INTRODUZIONE

La politica antireligiosa del regime sovietico rappresenta uno dei capitoli più drammatici della storia contemporanea. Sin dall'ascesa al potere nel 1917, i bolscevichi considerarono la religione un ostacolo alla costruzione dello Stato comunista e avviarono una sistematica persecuzione delle istituzioni religiose. In particolare, la Chiesa ortodossa russa, profondamente radicata nella cultura e nella società, divenne il principale bersaglio delle misure repressive.

Questo studio analizza l'evoluzione della politica antireligiosa sovietica, suddividendola in fasi distinte e approfondendo le strategie adottate per indebolire e sopprimere la fede. Dall'emissione dei primi decreti sulla separazione tra Stato

1 Dr Diana Del Mastro - ricercatrice presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Stettino (Polonia). La sua attività accademica si concentra sulla Filosofia, sull'Estetica e sulle dimensioni simboliche della Percezione. È autrice di numerose pubblicazioni, tra cui 35 articoli scientifici, 7 volumi curati e 3 monografie, con particolare attenzione al pensiero di Pavel A. Florenskij e al suo contributo alla teoria filosofica ed estetica. Tra le sue monografie più recenti si annoverano: Pavel A. Florenskij e l'arte della vertigine (Loffredo editore, Napoli 2023) e Passages. Épistémologie, esthétique, langage dans l'itinéraire scientifique et spirituel de Pavel A. Florenskij (L'Harmattan, Parigi 2021) ; e-mail: diana.delmastro@usz.edu.pl.

e Chiesa, alla brutale repressione del clero e dei credenti, fino alla promozione dell'ateismo scientifico e alla creazione di movimenti scismatici, emerge il quadro di un governo deciso a cancellare ogni traccia di spiritualità dalla vita pubblica.

Parallelamente alla repressione diretta, il regime sovietico impiegò strumenti di propaganda, educazione e controllo sociale per minare la religione e diffondere una visione materialista e atea della realtà. I dibattiti pubblici tra credenti e atei, le pubblicazioni marxiste e l'intervento nelle istituzioni educative miravano a trasformare la società e a eliminare la tradizione religiosa dalle nuove generazioni. Tuttavia, nonostante le persecuzioni, la religione non scomparve completamente. Il radicamento della fede nella popolazione e la resilienza dei suoi rappresentanti ne permisero la sopravvivenza, seppur in forme sempre più clandestine. Con l'avvicinarsi della Seconda Guerra Mondiale e l'annessione di nuovi territori, il governo sovietico dovette rivedere la propria posizione nei confronti della Chiesa, segnando un cambiamento significativo nella politica religiosa dello Stato.

Attraverso un'analisi dettagliata di questi avvenimenti, questo testo offre una panoramica completa del conflitto tra il regime sovietico e la religione, mettendo in luce le dinamiche di repressione, resistenza e trasformazione che hanno segnato la storia dell'Unione Sovietica.

LA PERSECUZIONE BOLSCEVICA E L'ERADICAZIONE DELLA RELIGIONE

Giunti al potere, i bolscevichi cominciarono non solo a perseguitare i membri dell'aristocrazia e della borghesia (rappresentati dal partito dei 'cadetti'), i partiti e i gruppi di sinistra (menscevichi, socialisti rivoluzionari e anarchici), ma avviarono anche una sistematica persecuzione antireligiosa, sotto la direzione di Lenin negli anni Venti e proseguita poi da Stalin nel decennio successivo, fino alla campagna di sterminio in particolare contro la Chiesa ortodossa, accusata di collusione con il potere zarista e per tale motivo oggetto di particolare attenzione da parte della politica repressiva bolscevica (Pospelovsky, 1987)². Ciò che Lenin e i suoi collabora-

2 Dimitry Pospelovsky ha sottolineato che i dati disponibili relativi alle persecuzioni sovietiche dirette contro la Chiesa, sono stati estremamente difficili da raccogliere: solo una piccolissima percentuale è stata ottenuta dalle pubblicazioni ufficiali sovietiche: parziali ammissioni ufficiali di persecuzioni sono state fatte ma, imputabili all'ostilità della Chiesa "verso la giovane repubblica sovietica" (gli anni della guerra civile), o alla resistenza dei credenti verso l'attuazione delle leggi sovietiche sulla nazionalizzazione dei beni ecclesiastici o alla confisca dei beni di valore della chiesa (1918-1922), o, infine, agli eccessi di Stalin. Tuttavia, la maggior parte del materiale sulle persecuzioni è provenuto da resoconti di testimoni, lettere non ufficiali e rapporti segreti diocesani e molteplici pubblicazioni della stampa clandestina (*samizdat*) (inclusi anche documenti interni segreti di partito non destinati alla stampa, con ammissioni aperte di persecuzioni) e dichiarazioni (scritte e orali) degli *émigré* dall'Unione Sovietica di diversi periodi.

tori avevano in mente era la distruzione sistematica di ogni traccia di vita religiosa dal paese considerata necessaria, per raggiungere la realizzazione di un nuovo tipo umano e modello di cittadino, l'uomo *sovieticus*, che avrebbe dovuto essere ateo (Gregory, 2008, p. 36).

Il governo bolscevico considerava la religione un ostacolo alla costruzione della società comunista, ponendo l'eradicazione di tutte le religioni da sostituire con l'ateismo un obiettivo ideologico di fondamentale importanza dello stato sovietico, che dette inizio a un settantennio circa di stretto controllo governativo su tutti gli aspetti della vita religiosa nel paese (Pospelovsky, 1984). Le autorità adottarono naturalmente misure per favorirne la scomparsa, poiché la sua continua presenza costituiva un attacco alle affermazioni dell'ideologia bolscevica.

La rivoluzione atea del bolscevismo doveva attaccare l'Ortodossia religiosa nella sua totalità, poiché l'ortodossia non era solo una religione, ma uno stile di vita, la matrice culturale stessa della vita quotidiana in Russia, dove la letteratura, l'arte, le tradizioni popolari, i costumi e le abitudini si erano formate plasmandosi sulla profonda influenza ortodossa. L'attacco doveva essere così totale da mandare in frantumi l'intera cultura nazionale in tutti i suoi aspetti (Wallace, 2006; Strickland, 2013). Lenin attribuiva alla lotta alla religione un'alta priorità (Lenin, 1960-72)³. dimostrata non solo dalla prima legislazione antireligiosa a cui faremo riferimento nelle pagine seguenti, ma anche, dal fatto che egli considerò opportuno organizzare corsi di educazione politica perfino durante la Guerra Civile (ottobre 1918), quando la sopravvivenza stessa del regime comunista era ancora molto in discussione e quando l'educazione antireligiosa e la formazione dei propagandisti atei erano della massima importanza (Anderson, 1991, pp. 689-710; Volkogonov, 1994).

LA RIVOLUZIONE ATEA E L'ATTACCO ALLA CULTURA ORTODOSSA

Inizialmente la *leadership* del nuovo Stato si aspettava che la religione sarebbe scomparsa rapidamente con l'avvento della rivoluzione e che la sua sostituzione con l'ateismo sarebbe stata inevitabile. Non ci mise molto tuttavia, a giungere alla conclusione che la religione non sarebbe scomparsa automaticamente e che si sarebbero dovuti dedicare maggiori sforzi alla propaganda antireligiosa. Se il compito di avviare una campagna antireligiosa nel 1918 era nelle mani del Commissa-

³ I testi principali per le dichiarazioni esplicite di Lenin contro la religione sono: "Socialismo e religione" (*Lenin Collected Works*, vol. 10, pp. 83-87), "L'atteggiamento del Partito Operaio verso la religione" (*Ib.*, vol. 15, pp. 402-413), "Classi e partiti nella loro atteggiamento verso la religione e la Chiesa" (*Ibidem*, vol. 15, pp., 414-423), e "Sul significato del materialismo militante" (*Ibidem*, vol. 33, pp. 227-236).

riato di Giustizia, che organizzava conferenze, dibattiti scientifici, preparazione di manifesti e volantini, pubblicando anche uno dei primi giornali intitolato *Revoliutsiia i tserkov'* [Rivoluzione e Chiesa], che conteneva articoli di propaganda di importanti luminari bolscevichi, come A. Lunacharskij, all'indomani della rivoluzione bolscevica anche l'Armata Rossa e il Commissariato dell'Educazione parteciparono alla propaganda antireligiosa (Pospelovsky, 1987, p. 28). Il fatto che, dai primi giorni al potere le agenzie governative incaricate di sovrintendere al controllo delle Chiesa furono formalmente o informalmente parte dell'organizzazione segreta o della polizia politica, mostra ulteriormente quanta importanza la *leadership* comunista abbia sempre attribuito alla lotta contro la religione: tra i primi sovrintendenti sovietici agli affari della Chiesa vi erano, tra gli altri leader comunisti, Leon Trotskij e Yevgeny Tuchkov, ritenuto il vero pianificatore delle politiche verso la Chiesa, una delle figure di spicco della OGPU (la polizia segreta): tale organo progettò e istituì il sistema *Gulag*, diventando lo strumento del governo sovietico per la persecuzione della Chiesa ortodossa russa, dei greco-cattolici, della Chiesa cattolica romana, dell'*Islam* e di altre confessioni religiose⁴.

L'eradicazione della religione fu attuata attraverso una campagna su diversi fronti: sul fronte repressivo l'ideologia atea dei bolscevichi, unita al timore verso qualsiasi tipo di organizzazione indipendente che potesse costituire un centro d'opposizione, mise il regime in rotta di collisione con i diversi gruppi religiosi, portando alla distruzione sistematica di chiese, sinagoghe e moschee, ridicolizzando o molestando i fedeli, incarcerando e giustiziando leader religiosi, mentre sul fronte della propaganda inondò le scuole e i media con un indottrinamento antireligioso, introducendo un sistema di credenze noto come "ateismo scientifico", con i propri rituali e proseliti (Anderson, 1994; Peris, 1998; Ekaterina 2009). Secondo alcune fonti, si stima che, il numero totale delle vittime cristiane sotto il regime sovietico sia compreso tra 12 e 20 milioni (Johnson, 2012; Nelson, 2009).

Sul fronte culturale, la dirigenza bolscevica attuò anche una campagna per denunciare le credenze religiose come superstiziose e arretrate (Wallace, 2009, pp. 73-92): l'idea di una scienza in lotta con la religione diventò emblematica della rivoluzione culturale bolscevica degli anni Venti (Andrews, 2003). I redattori di riviste popolari credevano che gli articoli antireligiosi dovessero andare di pari passo con quelli che sottolineavano l'importanza delle scienze naturali per i lettori: le rivi-

4 OGPU, ovvero la Direzione politica congiunta dello Stato è stato il servizio di *Intelligence* e la polizia segreta dell'Unione Sovietica dal 1923 al 1934. L'agenzia operava all'interno e all'esterno dell'Unione Sovietica, perseguendo criminali politici e oppositori dei bolscevichi come gli emigrati 'bianchi', i dissidenti sovietici e gli anticomunisti. L'OGPU aveva sede nell'edificio Lubyanka a Mosca e guidata da Felix Dzerzhinsky fino alla sua morte nel 1926 e successivamente da Vyacheslav Menzhinskij.

ste di divulgazione scientifica servirono come strumento essenziale nel più ampio sforzo per combattere la superstizione religiosa nella Russia sovietica per mezzo della diffusione delle conquiste del progresso scientifico. Il raggiungimento di tale obiettivo si consolidò nel 1920 con la creazione a livello del governo centrale del Dipartimento per l'Agitazione e la Propaganda del Comitato Centrale e territoriale del Partito Comunista (AGITPROP), che ricorse alle linee guida dell'articolo 13 del Partito Comunista Russo (RCP) adottato dall'VIII Congresso del partito. L'articolo 13 dichiarava anche:

Per quanto riguarda la religione, il Partito non si accontenterà della decretata separazione tra Chiesa e Stato. [...] Il Partito mira alla completa distruzione dei legami tra le classi sfruttatrici e [...] alla propaganda religiosa, favorendo l'effettiva liberazione delle masse lavoratrici dai pregiudizi religiosi e organizzando la più ampia propaganda educativa e antireligiosa. Allo stesso tempo è necessario evitare accuratamente ogni insulto ai sentimenti dei credenti, che porterebbe all'inasprimento del fanatismo religioso (Pospelowsky, 1987, p.28). L'articolo provocò dibattiti all'interno del partito e della sua stampa, portando a successive risoluzioni dei congressi del partito sulla corretta strategia da attuare per la diffusione dell'ateismo. All'inizio di quel periodo, presa particolarmente di mira fu la Chiesa ortodossa russa che, sotto gli zar, aveva occupato una posizione privilegiata come religione di stato dell'Impero, a cui apparteneva circa il settanta per cento della popolazione (Pospiewlovsky, 1987, p. XIV).

LE FASI DELLA PERSECUZIONE ORTODOSSA

Secondo la periodizzazione accolta da numerosi studiosi della politica sovietica antireligiosa precedente alla II Guerra Mondiale è possibile suddividerne gli eventi relativi alla persecuzione ortodossa in alcune fasi principali: una prima fase corrispondente agli anni 1918-1920, una seconda relativa agli anni 1921-1928, una terza riferita al decennio 1929-39 (Galimzhanovna Saktaganova, 2018, pp. 103-114; Delaney, 1972, pp. 213-30; Pospelovsky, 1993).

L'intento delle pagine seguenti è quello di dar conto di alcuni dei fatti più significativi relativi alle persecuzioni dirette contro la Chiesa ortodossa⁵ (Popielowsky, 1987, p. 27) soffermandoci anche sulla massiccia propaganda antireligiosa che venne lanciata in Russia.

La prima fase della politica antireligiosa bolscevica (1918-1920) venne definita un periodo di 'tempesta e spinta' da Emelian Yaroslavsky, uno dei suoi leader (Pospelovsky, 1984, p. 27): tra i momenti significativi della politica antireligiosa bolscevica di questa fase è l'emanazione dell'*Ob otdelenii shkoly ot gosudarstva i shkoly ot tserkvi* [Decreto sulla separazione della Chiesa dallo Stato e della Scuola dalla Chiesa], approvato il 23 gennaio 1918 dal Consiglio dei Commissari del Popolo, che pose tutti i gruppi religiosi su un piano di parità a distanza dallo Stato e che portò al divieto dell'insegnamento religioso nelle scuole (Corley, 1996, pp. 16-19).

Altre mosse ridussero ulteriormente l'influenza della religione: i gruppi religiosi furono privati dello *status* di persone giuridiche, i beni religiosi (terreni e fabbricati) vennero acquisiti dallo Stato senza alcun compenso e i chierici furono inseriti nella categoria dei 'privati dei diritti civili' (Corley, 1986, p. 18). Il decreto privò la Chiesa ortodossa del suo *status* di persona giuridica, del diritto di possedere proprietà, oltre che del diritto di insegnare la religione nelle scuole. La Costituzione dello stesso anno privò il clero del diritto di eleggere o di essere eletto a qualsiasi organo di governo o amministrazione sovietica e consentì loro di possedere terreni solo dopo che le pretese dei lavoratori agricoli fossero state soddisfatte. Tale sforzo determinato per sradicare ed espropriare la Chiesa ortodossa fu considerato dai bolscevichi un grande successo per il risultato immediato che produsse: la ricchezza e le risorse materiali della Chiesa furono a disposizione del nuovo governo (Walters, 1993, pp. 3-33). Tali misure furono accompagnate da un sanguinoso terrore contro il clero ortodosso, iniziato subito dopo la presa del potere in ottobre. I primi mesi di Belavin Tikhon come patriarca nel 1917 furono testimoni del primo assalto alla violenza bolscevica quando monasteri, cattedrali e chiese furono bombardati e profanati, e sacerdoti, vescovi e difensori laici della chiesa assassinati: in un duro sermone pronunciato il 1° febbraio 1918, egli definì i bolscevichi "mostri della razza umana", definendo il saccheggio delle chiese "un atto satanico" che avrebbe fatto

5 La maggior parte degli studi occidentali esistenti sull'ateismo sovietico si limitano alle stesse fonti ufficiali sovietiche. Pospelowsky sostiene che solo una piccola minoranza di studiosi occidentali, come il professor Bohdan Bociurkiw, il Rev. Michael Bourdeaux e i suoi collaboratori al Keston College, hanno fatto ampio uso del samizdat, ovvero la stampa clandestina, nel denunciare le persecuzioni religiose nell'Unione Sovietica. Sebbene il termine samizdat sia apparso solo all'inizio degli anni '60, la Chiesa ortodossa, i teologi e altri autori vicini ad essa hanno utilizzato metodi simili per la scrittura e la diffusione della loro letteratura dall'inizio degli anni '20, dopo che il regime aveva privato la Chiesa ortodossa delle macchine da stampa.

guadagnare ai perpetratori un posto nella “Geenna” nell’aldilà e “la terribile maledizione dei posteri nella vita presente sulla terra” (Janz, 1998, p. 34). Nell’ottobre dello stesso anno protestò direttamente con i commissari, sostenendo che la libertà del clero di tenere sermoni era limitata e che “molti sacerdoti coraggiosi hanno già pagato la loro predicazione con il sangue del martirio”, condannando anche la presa da parte del governo delle proprietà della chiesa accumulate dai fedeli nel corso di tanti secoli (Janz, 1998, pp. 34-36). Gli imprigionamenti di massa furono previsti nel primo decreto di Lenin sul Terrore Rosso nel settembre del 1918. ‘Campi speciali’ dovevano essere creati per imprigionare “importanti rappresentanti della borghesia, proprietari terrieri, industriali, mercanti, preti controrivoluzionari” e altri dovevano essere isolati all’interno di campi di concentramento: a tale fine alcuni monasteri ortodossi furono confiscati e riproposti come campi di prigionia (Applebaum, 2004, p. 9; Brodskij, 1998; Solzhenitsyn, 1973). Il regime rispose con arresti e brutali omicidi di dozzine di vescovi, migliaia di preti e monaci e innumerevoli migliaia di fedeli laici (Corley, 1986, p. 14): il sanguinoso attacco venne condotto con il pretesto della loro opposizione al comunismo, della loro reale o presunta simpatia per i ‘Bianchi’ durante la guerra civile, e della resistenza dei credenti laici alla nazionalizzazione di tutte le proprietà della chiesa in conformità con il decreto del 23 gennaio 1918 (Pospelovskiy, 1984, p. 27)⁶. Il Commissariato del Popolo di Giustizia ignorò le suppliche del Patriarca e di innumerevoli migliaia di sacerdoti e laici ortodossi ordinari, e nell’agosto del 1920 pubblicò un editto “per la liquidazione di reliquie di ogni tipo, poiché erano un ostacolo significativo allo splendente movimento verso una nuova società giusta” la cui resistenza portò a esecuzioni sommarie, arresti e processi farsa (Applebaum, 2004, p. 327).

La seconda fase dal 1921 al 1929 si caratterizzò per l’intensificarsi di ondata di arresti tra il clero e i laici, con esecuzioni di alcuni dei leader religiosi più influenti e popolari, ufficialmente giustificato dalla loro resistenza alla confisca di tutti i beni ecclesiastici di qualsiasi valore, compresi gli oggetti sacri liturgici. Migliaia di arresti, esilio forzato e reclusione di vescovi, così come di alcuni chierici incolpati, insieme ai loro fedeli, del tentativo di eleggere segretamente un patriarca (Pospelovskiy, 1987, p. 29)⁷. I bolscevichi usarono la diffusa carestia lungo il Volga nel 1922,

6 Non a caso, l’VIII Dipartimento del Commissariato popolare di giustizia, guidato da Piotr A. Krasikov, era ufficialmente noto come “Dipartimento della liquidazione”.

7 Un vivido esempio dell’atmosfera che regnava nei circoli atei di quel periodo è il fatto che pubblicazioni atee come *Bezbozhnik* [Senza Dio] contavano gli anni a partire dall’anno del colpo di stato bolscevico, “la grande rivoluzione d’ottobre” del 1917: così, ad esempio, il primo numero del giornale del 1925 uscì con la data del ‘4 gennaio, 8° anno’, invece del 1925. E conteneva una vignetta con un sacerdote che invitava un giovane pioniere a celebrare un *Te Deum* di Capodanno, ma il pioniere rispose: “Il nostro nuovo anno è il 7 novembre. Viviamo dopo l’ich [Lenin]”.

come pretesto per rinnovare la loro campagna contro la religione e in particolare contro la Chiesa ortodossa⁸: il regime bolscevico reagì privando la chiesa del suo *status* legale, confiscando tutte le sue proprietà e le sue entrate e lanciando uno sterminio progettato per devastare la chiesa ed eliminare la sua eredità nella storia e nella cultura russa (Fletcher, 1971).

Durante la persecuzione il regime perseguì due metodi per indebolire e screditare l'importante figura del patriarca: in primo luogo – come mostreremo nelle prossime pagine – cercò di alienare il favore di cui godeva il patriarca Tikhon tra i fedeli, coinvolgendolo in uno scontro sulla confisca dei beni di valore della Chiesa durante la tragica carestia del 1921-1922 e, in secondo luogo, il regime sostenne il movimento scismatico della Chiesa Vivente all'interno della Chiesa ortodossa, con l'obiettivo di frammentarla e indebolirla.

La scarsità di cibo, un sistema bancario in caduta libera e i costi della guerra e della rivoluzione portarono i bolscevichi a cercare fonti di reddito: l'impopolarità della Chiesa ortodossa nei circoli intellettuali, unita alla sua ricchezza accumulata, fece di lei un bersaglio inevitabile. Lenin ordinò che tutti i metalli preziosi, le pietre preziose e il materiale pregiato che si potevano trovare negli edifici religiosi in tutto il paese, fossero confiscati e venduti al fine di creare fondi per aiutare ad alleviare la carestia (McMeekin, 2021, pp. 213-54; Pospelovsky, 1987, p. 58). Con il decreto del 23 febbraio 1922, lo Stato pretese la consegna di tutti gli oggetti di valore della Chiesa per aiutare gli affamati: Tikhon aveva già accettato di spogliare le chiese, i monasteri e le cattedrali di metalli preziosi e gioielli ad eccezione dei calici eucaristici. Il regime accusò invece la chiesa di voler accumulare i suoi oggetti di valore lanciando un massiccio attacco di propaganda. Sebbene la disponibilità del patriarca, ci fu la dura opposizione dello Stato a tale limite, provocando un conflitto a tutto campo contro la gerarchia e il clero per essersi rifiutati di consegnare anche i calici eucaristici (Kenworthy, 2018, pp. 1-23; Freeze, 2020, pp. 277-286)⁹. Una parte importante dell'accusa del governo consisteva nel sospetto che Tikhon stesse lavorando per rovesciare il regime reagendo con il saccheggio delle chiese e con l'arresto dei loro difensori incriminati per attività antistatali.

Molti credenti infuriati per i continui sequestri degli oggetti di valore dalle loro chiese tentarono di resistere con la forza: lo Stato rispose con brutalità, arre-

8 Per le descrizioni degli orrori della fame in Russia negli anni 1920 e 1930, così come gli abusi contro la Chiesa da parte dei Bolscevichi usando tale pretesto, si veda Evgeny Krinko, Alexander Skorik e Alla Shadrina, "The Don and Kuban Regions During Famine: The Authorities, the Cossacks, and the Church in 1921-1922 and 1932-1933", «Nationalities Papers» 48 (2020), 569-84.

9 Solo abbastanza recentemente le nuove interpretazioni delle relazioni Stato-Chiesa durante questo periodo della storia russa hanno iniziato a ricevere attenzione negli studi in lingua inglese.

stando e giustiziando coloro che erano considerati i capi. In un processo di massa di 86 ortodossi a Pietrogrado nel 1922, il metropolita Veniamin e altri nove appartenenti al clero furono condannati a morte (Corley, 1996, p. 14; Pol'skii, 2000)¹⁰. Nell'aprile del 1922, poco prima dell'apertura del processo contro Veniamin a Pietrogrado, la polizia segreta aveva messo Tikhon agli arresti domiciliari, preludio di un procedimento penale a suo carico: il governo ebbe qualche esitazione a processarlo per paura di una protesta internazionale. Il patriarca rimase agli arresti fino al giugno 1923, quando il giornale del governo *Izvestiya* [*La Notizia*] riportò la sua controversa dichiarazione che la Chiesa non si sarebbe più opposta al potere sovietico: sotto interrogatorio continuo dall'agosto del 1922 fino al marzo del 1923, probabilmente includendo torture e varie minacce ad altri nella sua orbita, Tikhon ammise di aver interpretato male i canoni e riconobbe che l'uso delle proprietà della chiesa per nutrire gli affamati aveva una lunga e venerabile storia (Corley, 1996, p. 15; Swan, 2015). Da parte sua il governo rinunciò a qualsiasi azione giudiziaria contro il patriarca Tikhon, anche se ciò non comportò per lui alcuna libertà d'azione, poiché per il resto della sua vita venne tenuto sotto stretta sorveglianza statale. La dichiarazione di fedeltà di Tikhon al regime sovietico ebbe l'effetto di una breve tregua contro la Chiesa ortodossa, ma non pose affatto fine alle restrizioni e al controllo statale (Shukman, 2006).

LA REPRESSIONE E L'USO DELLA VIOLENZA

Lenin non si fece scrupolo ad usare la violenza diretta contro i fedeli, convinto che gli effetti sarebbero stati vantaggiosi, come testimoniano le sue istruzioni segrete relative ad un'operazione di confisca degli oggetti di valore della Chiesa nella cittadina di Shuya tra marzo e aprile del 1922 per la quale suggeriva come reagire alla resistenza dei fedeli:

“Copia al compagno Molotov. Top Secret per i membri del Politburo. ...Ora e solo ora, quando le persone vengono mangiate nelle zone colpite dalla carestia, e centinaia, se non migliaia, di cadaveri giacciono sulle strade, possiamo (e quindi dobbiamo) perseguire la rimozione delle proprietà della chiesa con l'energia più frenetica e spietata e non esitare

¹⁰ Sei, tra cui Veniamin, furono giustiziati nell'agosto 1922, mentre gli altri quattro ebbero la commutazione della pena. Un processo simile contro i principali cattolici si aprì a Mosca nel marzo 1923, incentrato anche sulla resistenza alla confisca di oggetti di valore: due dei religiosi, l'arcivescovo Jan Cieplak e monsignor Constantin Budkiewicz, vennero condannati a morte. Gli altri undici imputati ricevettero pene detentive. Cieplak fu risparmiato, ma Budkiewicz giustiziato la notte di Pasqua.

a mettere giù la minima opposizione. Ora e solo ora, la stragrande maggioranza dei contadini o sarà dalla nostra parte, o almeno non sarà in grado di sostenere in misura decisiva questa manciata di clero dei Cento Neri e della piccola borghesia urbana reazionaria, che sono disposti e in grado di tentare di opporsi a questo decreto sovietico con una politica di forza. Dobbiamo perseguire la rimozione della proprietà della chiesa con ogni mezzo necessario per assicurarci un fondo di diverse centinaia di milioni di rubli d'oro (non dimenticare l'immensa ricchezza di alcuni monasteri e lavre). Senza questo fondo qualsiasi lavoro del governo in generale, qualsiasi accumulo economico in particolare, e qualsiasi sostegno dei principi sovietici a Genova in particolare è completamente impensabile. Per mettere le mani su questo fondo di diverse centinaia di milioni di rubli d'oro (e forse anche diverse centinaia di miliardi), dobbiamo fare tutto il necessario. Ma farlo con successo è possibile solo ora. Tutte le considerazioni indicano che in seguito non riusciremo a farlo, perché nessun altro tempo, oltre a quello della carestia disperata, ci darà un tale stato d'animo tra la massa generale dei contadini che ci assicurerebbe la simpatia di questo gruppo, o, almeno, ci assicurerebbe la neutralizzazione di questo gruppo nel senso che la vittoria nella lotta per la rimozione della proprietà della chiesa sarà indiscutibilmente e completamente dalla nostra parte.

... proprio in questo momento, proprio in connessione con la carestia, sopprimiamo il clero reazionario con la massima fretta e spietatezza. Pertanto, giungo alla conclusione indiscutibile che dobbiamo proprio ora distruggere il clero dei Cento Neri in modo più deciso e spietato e abbattere ogni resistenza con tale brutalità che non la dimenticheranno per diversi decenni. ...

Le istruzioni devono ridursi a questo, che a Shuia deve arrestare di più, se possibile, ma non meno di diverse decine di rappresentanti del clero locale, della piccola borghesia locale e della borghesia locale per sospetto di partecipazione diretta o indiretta alla resistenza forzata al decreto del VTsIK sulla rimozione di beni di valore dalle chiese. ...il processo agli insurrezionalisti di Shuia, per essersi opposti agli aiuti agli affamati, dovrebbe essere condotto nella massima fretta e non dovrebbe finire altro che con l'uccisione del maggior numero dei più influenti e pericolosi dei Neri a Shuia, e, se possibile, non solo in questa città, ma anche a Mosca e in molti altri centri ecclesiastici.

...Maggiore è il numero di rappresentanti del clero reazionario e della borghesia reazionaria che riusciamo a sparare in questa occasione,

meglio è perché a questo “pubblico” deve proprio ora essere insegnata una lezione in modo tale che non oseranno pensare a nessuna resistenza per diversi decenni.

Lenin. 19 marzo 1922”¹¹.

Con il pretesto della necessità di comprare viveri per le regioni colpite dalla carestia, le autorità comuniste scatenarono una campagna per l'espropriazione di oggetti di valore nella cittadina non lontana da Mosca dove un distaccamento di soldati con mitragliatrici fu portato per sopprimere i fedeli che resistevano e nello scontro furono uccise molte persone e il successivo processo portò all'esecuzione di otto sacerdoti, due laici e una laica, e all'incarcerazione di venticinque fedeli (Corley, 1996, p. 33). Il testo della lettera segreta scritta da Lenin a Molotov mostrava che il vero scopo dell'operazione era quello di cercare un pretesto per scatenare un terrore totale contro la Chiesa e travisarne la posizione per la popolazione, in modo tale da inimicarsene almeno una parte considerevole contro di essa. Un grande effetto di propaganda fu ottenuto, e questo era tutto quello che interessava a Lenin, come mostrano le sue istruzioni segrete.

Iniziò così il primo anno dell'era della NEP, la Nuova Politica Economica, il periodo ritenuto più 'liberale' nell'intera storia dello Stato comunista sovietico: in totale, si stima che 8.100 sacerdoti, monaci e monache furono assassinati in relazione alla campagna per gli oggetti di valore della chiesa. Altri 165 sacerdoti furono giustiziati dopo il 1923 (Pospelovsky, 1987, pp. 52-59).

Sebbene vi fossero differenze negli approcci dei singoli *leader* sovietici alla lotta antireligiosa, non si trattò di moderazione contro estremismi, come fosse una questione di principio, ma di una scelta di metodologia, strategia, e di tattiche sulle modalità per liquidare la religione nel modo più efficace e 'in sicurezza': solo dopo il 1926 sarà formulata una politica unificata e consolidata di lotta alla religione e perseguita sistematicamente nel decennio successivo (Pospelovsky, 1987, p. 52).

LO SCISMA E LA NASCITA DELLA CHIESA VIVENTE

Fu nel 1922 che il governo iniziò a coordinare la seconda parte della sua strategia per sconfiggere la Chiesa ortodossa: la promozione di uno scisma, appoggiando il colpo di stato del movimento 'rinnovazionista' o della *Zhivaya' Tserkov*

11 Lettera di Lenin a Molotov del 19 marzo 1922 intitolata «La campagna anticlericale 'Cento Neri'». Il documento originale si trova oggi presso l'Istituto Lenin. Tuttavia, è possibile consultarne una versione in inglese sul sito https://www.lib.byu.edu/index.php/The_%27Black_Hundreds%27_Anti-Clerical_Campaign/_/Lenin_to_Molotov

[La Chiesa Vivente] nel maggio 1922¹², sincronizzato con l'arresto del patriarca della Chiesa ortodossa Tikhon da parte della polizia segreta (Walters, 1978, pp. 235-243)¹³.

Nel maggio del 1922 un gruppo di sedicenti riformatori della Chiesa ortodossa, noti collettivamente come gli *Obnovlency* [I Rinnovatori] (Curtiss, 1953), riuscì a organizzare un colpo di stato e ad assumere la guida della Chiesa: un piccolo gruppo di sacerdoti, guidati da Alexander Vvedensky, Vladimir Krasnitsky e Antonin Granovsky utilizzò gli aiuti governativi segreti per creare un'organizzazione nazionale ortodossa rivale, che sosteneva la confisca degli oggetti di valore della chiesa, esprimendo lealtà al regime sovietico e promuovendo riforme interne alla Chiesa ortodossa. Tutti loro erano pronti a dare un appoggio concreto agli obiettivi politici e sociali del comunismo, e in quel particolare momento erano pronti a usare la questione degli oggetti di valore della chiesa per opporsi e soppiantare la leadership della Chiesa ortodossa. Il patriarca Tikhon era ormai in arresto e i Rinnovatori riuscirono a istituire un'amministrazione della Chiesa (VTsU) (Walters, 1991, pp. 235-243). La maggior parte dei credenti ortodossi vedeva tutti gli aderenti al Movimento della Chiesa Vivente come traditori che si erano venduti ai comunisti sospettando che il movimento rinnovatore godesse del completo appoggio del governo, poiché il movimento era stato in larga misura architettato dal regime sovietico e che molti Rinnovatori fossero membri della GPU, la polizia segreta (Walters, 1991, p. 237).

Il regime stava probabilmente cercando di perseguire contemporaneamente due politiche piuttosto diverse: voleva dare al mondo l'impressione che non tutte le forme di religione fossero perseguitate in Unione Sovietica; ma voleva anche promuovere lo scisma e la confusione all'interno della Chiesa. Certamente, i dirigenti della Chiesa vivente erano abbastanza sospettosi delle intenzioni del governo da non avere dubbi sul fatto che il sostegno che stavano ricevendo poteva essere condizionato e temporaneo. Alla fine del 1922 il governo iniziò infatti a ritirare il sostegno

12 Il Movimento della Chiesa Vivente, noto anche come Movimento Rinnovatore, era una coalizione di appartenenti al clero e laici, cercando di accordare il cristianesimo ortodosso con gli obiettivi sociali e politici del governo sovietico tra il 1922 e il 1946. I nomi del movimento riflettevano i timori che l'Ortodossia rischiasse l'estinzione dopo la rivoluzione bolscevica. I rinnovatori speravano di rinnovare la loro chiesa attraverso riforme nella liturgia, nella pratica e nelle regole sul matrimonio del clero. Il Movimento della Chiesa Vivente apparve durante la carestia del 1921-1922, grazie in gran parte ai sospetti bolscevichi che i vescovi ortodossi stessero complottando la controrivoluzione.

13 Quando il patriarca Tikhon abdicò inaspettatamente nel maggio 1922, i leader della Chiesa vivente formarono un'amministrazione suprema della Chiesa e spinsero per la rivoluzione nella chiesa imitando le tattiche di successo dei bolscevichi. Le lotte intestine tra i gruppi rinnovatori minacciarono di distruggere il movimento, così il governo sovietico li costrinse a riconciliarsi. La Chiesa vivente riunificata ottenne il controllo su quasi il 70% delle chiese parrocchiali ortodosse russe quando il loro consiglio nazionale della chiesa si riunì nel maggio 1923. Il movimento declinò drasticamente nel corso degli anni 1930. (Cfr. Roslof, 2002; Walters, 1991)

a tutti i movimenti religiosi e poco dopo avviò una nuova campagna antireligiosa. La Chiesa vivente venne ribattezzata Chiesa Ortodossa russa; l'Alto Consiglio della Chiesa fu ribattezzato Santo Sinodo e la rivista 'La Chiesa Vivente' prese il nome di 'L'araldo del Santo Sinodo'. Così rinnovata, la Chiesa vivente compì grandi sforzi per ottenere il riconoscimento come l'unica Chiesa ortodossa valida in Russia (Walters, 1991, p. 238). Nonostante le premesse e una fiorente attività tra il 1925 e il 1927 il successo della Chiesa vivente cominciò lentamente a declinare: spesso non era in grado di radunare il minimo di 20 membri in una parrocchia, requisito necessario per aprire una chiesa o impedirne la chiusura. All'inizio del 1925, i rinnovatori detenevano ancora un terzo delle chiese russe, ma questa cifra diminuì nel corso dell'anno (Walters, 1991, p. 239).

Anche la propaganda antireligiosa svolse un ruolo fondamentale nelle persecuzioni, perché funzionale a sviluppare atteggiamenti di ostilità contro i credenti che potevano poi indurre a giustificare il loro maltrattamento: l'XI Congresso del Partito (1922) per esempio, decise di trasformare la casa editrice del Glavpolitprosvet¹⁴ *Krasnaya nov* [Novità Rossa] e l'omonima rivista in una speciale impresa editoriale di partito per diffondere la letteratura popolare marxista e antireligiosa.¹⁵ A seguito dell'appello di Lenin per il consolidamento degli sforzi degli atei comunisti e non comunisti, nel 1922 fu fondata anche una casa editrice apartitica, *Bezbozhnik* [Senza Dio], specializzata nella traduzione di opere di atei "borghesi"¹⁶; inoltre, il XII (1923) e il XIII (1924) congresso del partito continuarono a promuovere ufficialmente la "moderazione": una risoluzione del primo congresso chiese un allargamento della propaganda antireligiosa, mettendo tuttavia in guardia dall'in-

14 Un'autorità statale istituita il 12 novembre 1920. Il compito del Comitato Politico e Educativo Principale era quello di guidare il lavoro politico, educativo e propagandistico nello spirito degli ideali del Partito Comunista. Il Comitato politico e educativo principale era responsabile di case di lettura, club, biblioteche, scuole per adulti, scuole del partito sovietico, università comuniste e altro ancora.

15 *Krasnaya Nov*, la prima rivista letteraria sovietica "di spessore", fu fondata nel giugno 1921. Nei suoi primi 7 anni, diretta da Alexander Voronsky, raggiunse una circolazione di 15.000 copie, pubblicando opere dei principali autori sovietici, tra cui Maxim Gorky, Vladimir Majakovskij e Sergey Yesenin, nonché saggi su politica, economia e scienza di autori come Lenin, Stepanov-Skvortsov, Bucharin, Frunze e Radek, tra gli altri.

16 *Bezbozhnik* era un giornale mensile antireligioso in russo, pubblicato dalla Lega degli atei militanti dal 1922 al 1930 al fine di promuovere le migliori opere sulla critica della religione. Il suo primo numero fu pubblicato nel dicembre 1922, con una tiratura di 15.000 copie, ma la sua tiratura raggiunse i 200.000 nel 1932. Gli obiettivi della rivista erano la lotta ideologica contro la religione, come sovrastruttura ideologica, non scientifica e dannosa per le masse lavoratrici e la lotta sia contro l'establishment della Chiesa che usava le superstizioni religiose di tutti i culti nei suoi scopi 'oppressivi'. Progettato per il lettore della classe operaia urbana, *Bezbozhnik u Stanka* aveva una circolazione annuale di 70.000 copie nella Russia sovietica. È stato anche distribuito in numero limitato con testo tradotto all'estero. Nel 1924, l'arcivescovo di Canterbury – che era stato direttamente criticato nelle pagine del giornale, protestò alla Camera dei Lord contro la distribuzione di *Atheist at Workbench* (*Bezbozhnik u Stanka*) in Inghilterra e, nella primavera del 1925, il giornale fu ivi bandito.

sultare i sentimenti religiosi con “metodi primitivi”, ridicolizzando gli oggetti e le cerimonie religiose, non facevano che ‘rafforzare il fanatismo religioso’. Piuttosto sollecitò una maggiore pubblicazione di letteratura antireligiosa di carattere scientifico e una maggiore analisi delle origini e della storia della religione (Andrews, 2003, pp. 99-121).

LA PROPAGANDA ANTIRELIGIOSA E LA STAMPA ATEA

Contestualmente a tale delibera, nel 1922 cominciarono a essere pubblicati alcuni periodici antireligiosi specializzati che, tuttavia, nella rozzezza della maggior parte dei loro materiali, sembravano contraddire le richieste di moderazione (Andrews, 2003, p. 128): *Nauka i religiia* [Scienza e Religione], curato da un ex sacerdote Mikhail Galkin (pseudonimo letterario: Gorev) fece la sua comparsa nel dicembre 1922 (Andrews, 2003, p. 128)¹⁷ e fu presto sostituito dal settimanale *Bezbozhnik u Stanka* [Senza Dio sul posto di lavoro], curato da E. Yaroslavsky che ideò anche, un’associazione degli amici del quotidiano *Bezbozhnik* [Senza Dio], il quale in meno di tre anni venne trasformata in una *Soiuz Voinstvuishchikh Bezbozhnikov* [Lega degli Atei Militanti] nel 1925¹⁸ (Burleigh, 2007), e insieme alle sue pubblicazioni fu contrassegnata fin dall’inizio da durissimi attacchi alla religione (Cfr. Rosenfeld, 2021; Husband, 2000; Milne, 2004)¹⁹.

Al XII congresso del partito del 1923, con una risoluzione speciale si sotto-

17 Questa fu la prima pubblicazione dell’era sovietica a mettere in evidenza il ruolo della scienza nella campagna antireligiosa. Gorev fece precedere il primo numero nel 1922 con una dichiarazione di intenti in cui affermò che la rivista avrebbe tentato di unire tutti i gruppi sociali che avevano rotto in modo decisivo i legami con il vecchio mondo avendo colto l’importanza del progresso scientifico. Il primo numero di *Nauka i Religiia* [Scienza e Religione] del 1922 conteneva articoli che criticavano la Chiesa ortodossa russa per non aver offerto le sue preziose collezioni di oro e argento per aiutare i contadini affamati durante la carestia.

18 Il giornale *Bezbozhnik* aveva una vasta rete di corrispondenti e lettori e svolse un ruolo significativo nell’istituzione della ‘Lega degli Atei Militanti’ il cui obiettivo fu la promozione dell’ateismo e l’eradicazione della religione in tutte le sue manifestazioni. La lega abbracciava operai, contadini, studenti e intellettuali. Aveva i suoi primi affiliati in fabbriche, impianti, *kolkhozy* [fattorie collettive] e istituzioni educative.

19 *Bezbozhnik* usava l’umorismo come parte della sua propaganda atea antireligiosa, dal momento che l’umorismo era in grado di raggiungere sia un pubblico istruito, che quello scarsamente alfabetizzato. Ad esempio, nel 1924, *Bezbozhnik u Stanka* pubblicò un opuscolo intitolato ‘Come costruire un angolo senza Dio’, un riferimento ironico all’angolo del culto delle icone degli ortodossi orientali. L’opuscolo includeva una serie di due grandi poster con slogan antireligiosi, altri sette poster umoristici più piccoli, sei numeri arretrati di *Bezbozhnik u Stanka*, da cui tagliare altre immagini e istruzioni su come assemblarlo. Tali angoli sono stati suggeriti per essere realizzati nei luoghi di lavoro e il loro creatore veniva incoraggiato a trascorrere del tempo assemblandoli e a cercare di convertire altri lavoratori. Tra il 1932 e il 1941 l’edizione fu nuovamente pubblicata con il titolo *Bezbozhnik*. La rivista, che iniziò come mensile e successivamente pubblicata due volte al mese, fu prima curata da Maria Kostelovskaya e poi, dal luglio 1928, da I. N. Stukov. Un numero tipico comprendeva ventiquattro pagine, con da quattro a otto illustrazioni a colori.

lineò che la campagna antireligiosa poteva avere successo solo dipendendo dall'educazione scientifica per aiutare a sradicare sia l'analfabetismo, che il fervore religioso (Andrews, 2003, p. 110): il capo della sezione AgitProp del Comitato Centrale, I. Jakovlev, aveva espresso tale punto di vista in una circolare del febbraio 1922 rivolta alle organizzazioni di partito, osservando che i propagandisti antireligiosi avrebbero dovuto utilizzare la conoscenza scientifica come uno strumento essenziale e che gli attivisti dovevano essere preparati a condurre un'ampia campagna di diffusione delle conoscenze scientifiche (Andrews, 2003, p. 110)²⁰. Sotto l'egida della Costituzione del 1918 (che prometteva libertà per la propaganda religiosa e antireligiosa) ancora ufficialmente valida, in questa fase del confronto dello Stato con la Religione, doveva ancora essere mantenuta una parvenza formale di "uguaglianza" di opportunità per entrambi gli schieramenti, quello ateo e quello religioso; continuarono così a svolgersi i famosi dibattiti pubblici tra credenti e atei²¹.

Gli attivisti del Komsomol organizzavano conferenze su argomenti scientifici, creando circoli di lettura atei e serate antireligiose con i loro gruppi di scienze naturali. Un tale sviluppo rese il partito e il Komsomol sempre più dipendente da educatori scientifici molto competenti in grado di poter scrivere opuscoli tecnici convincenti su vari argomenti (Kenez, 1985, pp. 183–185)²². Tra i più famosi partecipanti comunisti in questi dibattiti si ricorda Anatoli Lunacharskij, il primo Commissario del popolo bolscevico per l'Educazione (Narkompros); da parte cristiana tra i più celebri oratori c'erano Alexander Vvedenskij e V.F. Martsinkovskij, oltre al matematico e sacerdote, il professor Pavel A. Florenskij, e il vescovo Anatoli dell'Arcidiocesi di Odessa (che sarebbe poi morto nei campi come padre Florenskij) e il vescovo medico Luka Voino-Yasenetskij, uno dei fondatori dell'Università di Tashkent e il suo primo professore di medicina. C'erano molti altri eminenti oratori che difendevano la Chiesa (Pospelovsky, 1984, p. 39). I dibattiti attiravano folle enormi: le persone dovevano passare ore e ore in coda per acquistare i biglietti per gli *auditorium* universitari o le sale da concerto dove si svolgevano i dibattiti. Secondo le descrizioni degli autori religiosi, i dibattiti iniziavano spesso in un'atmosfera di

20 Esortò i propagandisti antireligiosi a concentrarsi su un programma scientifico che comprendesse due temi in particolare, quello delle origini della Terra e del sistema solare, e anche quello delle origini e dello sviluppo della vita organica e degli esseri umani. Secondo Jakovlev, anche i propagandisti antireligiosi dovevano essere formati in circoli e corsi incentrati sulle scienze naturali, compreso un breve corso sullo studio dell'evoluzione del mondo organico e inorganico, e sulla storia del materialismo scientifico.

21 Anche se dalla fine del 1921, il regime iniziò a prendere provvedimenti per frenarli, fu solo nella legislazione del 1929 che vietava la propaganda religiosa, che i dibattiti poterono essere ufficialmente soppressi.

22 I docenti del Komsomol furono incaricati di enfatizzare le contraddizioni intrinseche tra le teorie scientifiche e gli insegnamenti religiosi che si trovano nella Bibbia, ricorrendo alle teorie evoluzionistiche di base.

ostilità nei confronti degli apologeti cristiani, perché gran parte del pubblico era immancabilmente composto da attivisti bolscevichi e *Komsomol* [Lega dei giovani comunisti russi] portati in sala in modo organizzato, ma il più delle volte si concludeva con un applauso per oratori religiosi (in particolare del calibro di quelli sopra menzionati) che mostravano convinzioni più profonde e una maggiore erudizione rispetto ai loro oppositori atei allineati col partito (Neumann, 2008, pp. 243–267; Bernstein, 2017).

La grande affluenza agli eventi dell'*AgitProp* non rifletteva necessariamente l'interesse dei contadini per le conferenze di propaganda scientifica naturale (Andrews, 2003, p. 112)²³. Al contrario, in molti casi i contadini prendevano parte a tali conferenze popolari per esprimere le loro lamentele con il partito e per sostenere con forza che la scienza non poteva sostituire i loro rituali religiosi (Andrews, 2003, p. 113)²⁴. Paradossalmente, con sgomento del partito, le conferenze scientifiche dell'*AgitProp* divennero ambiti per pubbliche proteste, arene di dibattito popolare, piattaforme per l'espressione del fervore religioso in un'epoca in cui lo stato soffocava apertamente le controversie politiche. Il X Congresso del Partito deciso a intensificare la sua campagna antireligiosa aveva emanato nel mese di marzo del 1921 una risoluzione per un programma completo di propaganda antireligiosa tra le grandi masse di lavoratori, utilizzando i mass media, film, libri, conferenze e altri dispositivi (Walters, 1993). I docenti del *Komsomol* erano incaricati di enfatizzare le contraddizioni intrinseche tra le teorie scientifiche e gli insegnamenti religiosi nella Bibbia. Anche tale approccio scientifico-educativo meno combattivo, a lungo termine, si alienò spesso i contadini e alcune comunità rurali reagirono con forza alle lezioni di scienze del *Komsomol*. I contadini mantenevano forti valori spirituali e praticavano regolarmente riti religiosi, a volte riflettendo credenze eclettiche (Andrews,

23 Nell'area del Volga settentrionale, gli attivisti antireligiosi dell'*AgitProp* organizzarono conferenze su temi scientifici utili insieme a materiale scientifico generale: per esempio, "Evoluzione del mondo organico" e "Le origini della vita delle piante sulla Terra". L'*AgitOtdel* [Dipartimento per l'agitazione e propaganda locale] del *Gubkom* [Comitato regionale del partito] scoprì che le lezioni di scienze più pratiche, come quelle su argomenti medici, erano più popolari tra la gente del posto. Si riscontrò una buona partecipazione ad una serie di conferenze, organizzate dal Dipartimento *AgitProp* di Jaroslavl', sugli effetti del colera: la gente nel Volga settentrionale era preoccupata per la diffusione dell'epidemia negli anni '20. Lezioni sulle malattie che avevano colpito esseri umani e animali, o argomenti pratici su come purificare l'acqua, avevano costantemente attratto partecipanti agli eventi *AgitProp*.

24 In un rapporto dell'ottobre 1923 sulla propaganda antireligiosa in varie province centrali, gli attivisti riconobbero che a Riazan', Smolensk e in altre aree un intenso interesse era incentrato sulle questioni religiose durante le conferenze popolari. A Riazan' i dibattiti pubblici con i contadini si trascinarono per ore e contadini ha lanciato centinaia di domande e critiche ai propagandisti. Il rapporto rilevava che nella provincia di Kostroma sorsero lunghe controversie tra attivisti e partecipanti a oltre trenta conferenze scientifiche e antireligiose.

2003, p. 111)²⁵. Nel 1925 il Partito intraprese tattiche di propaganda antireligiosa sempre più aggressive, più in linea con la vera ostilità che Lenin mantenne fino alla sua morte (nel 1924) come la formazione di “cellule di attivisti atei a livello locale”: lo stato attuò in modo chiaro una politica di neutralizzazione spietata di qualsiasi opposizione al suo governo da parte dei credenti religiosi e ponendo i gruppi religiosi sotto il suo totale controllo. Inoltre, “incendi pubblici di icone e libri religiosi, sfilate di carnevale con finti sacerdoti e rabbini” e persino concorsi per confrontare la salute dei “bambini battezzati e non battezzati”, finalizzato a rendere la fede religiosa non scientifica agli occhi del pubblico (Janz, 1998, pp. 34-36).

L'ateismo venne promosso con vigore e la *Soyuz voinstvuyushchikh bezbozhnikov* [Lega degli atei militanti] uno dei più ambiziosi tentativi di ingegneria sociale del primo regime sovietico guidata da Yemelyan Yaroslavskij, fu fondata nel febbraio 1925 per guidare la campagna²⁶. Il programma della Lega era quello di diffondere l'ateismo e, per raggiungere tale obiettivo, orchestrò campagne pubbliche per promuovere la chiusura delle chiese e il divieto di farne suonare le campane. Organizzò manifestazioni contro l'osservanza delle festività religiose e le molteplici pratiche ortodosse quotidiane e anche conferenze su temi quali l'esistenza di Dio, i miracoli biblici, l'astronomia.

Finora abbiamo preso in considerazione la politica del governo nei confronti della Chiesa ortodossa. La persecuzione di altre confessioni religiose, tuttavia, iniziò ad aumentare a partire dal 1925 circa. È probabile che, poiché la persecuzione e lo scisma avevano messo a dura prova la vita religiosa e parrocchiale ortodossa, il vuoto abbia cominciato a essere riempito dalle sette protestanti che, con la loro struttura non gerarchica, erano più flessibili e più difficili da controllare e che questi segni di resilienza e persino di risveglio allarmavano le autorità. Le pubblicazioni ufficiali cessarono di sostenere che protestanti e bolscevichi stessero lavorando per gli stessi obiettivi sociali. Il 1927 vide anche l'inizio di un'intensa campagna antimusulmana: fino a quel momento erano stati trattati con molta indulgenza. Dal 1928 iniziarono a chiudere le moschee e a esercitare pressioni sul clero per limitare le loro attività pastorali (Gabel, 2005).

25 L'universo religioso rurale russo abbracciava diversi “sottosistemi”, antiche credenze russo-ortodosse, pagane, magiche, miracolose. Questi sottosistemi religiosi erano sopravvissuti nonostante gli sforzi concertati del Partito Comunista e del *Komsomol* per spazzare via la religione con la scienza.

26 Fondata nel 1925 era uno dei numerosi gruppi di volontari creati nel 1920 per aiutare ad estendere la portata del regime nella società russa. Queste organizzazioni speravano di attirare membri non di partito che potessero essere solidali con i singoli elementi del programma bolscevico.

LA TERZA FASE: LA FEROCO REPRESSIONE RELIGIOSA DEL DECENNIO 1929-1939

Il decennio 1929-39 vide la più selvaggia persecuzione della religione dell'intero periodo sovietico (Yakovlev, 2002). Parte della spiegazione della cronologia degli anni '30 deve ovviamente essere attribuita al fatto che le circostanze relative alle persecuzioni differivano da regione a regione e persino da città a città: considerando il decennio nel suo insieme, tuttavia, non può esserci dubbio che i singoli credenti e le istituzioni religiose di ogni tipo patirono più radicalmente che in qualsiasi altro periodo del periodo sovietico. La distruzione delle restanti comunità monastiche e arresti ed esecuzioni di monaci e monache, insieme a molti membri del clero urbano e rurale, in particolare rinomati predicatori e padri spirituali, con la liquidazione pressoché totale dei templi religiosi, del clero e dei laici attivi di tutte le fedi. L'obiettivo principale della campagna antireligiosa di quegli anni fu la Chiesa ortodossa russa, che aveva il maggior numero di fedeli. Quasi tutto il suo clero, e molti dei suoi credenti, furono fucilati o mandati nei campi di lavoro. Le scuole teologiche furono chiuse e le pubblicazioni ecclesiastiche furono proibite: più di 85.000 sacerdoti ortodossi furono fucilati nel solo 1937 e solo un dodicesimo dei sacerdoti della Chiesa ortodossa russa rimase in funzione nelle loro parrocchie nel 1941 (Tchepournaya, 2003, pp. 377- 387; Pospelovsky, 1984, p. 175).

L'ascesa di Iosif Stalin ad un potere totale sul Partito Comunista e sulla società nel suo insieme vide una rinnovata spinta a soggiogare le pratiche religiose. Il desiderio di Stalin di dominare tutti gli aspetti della vita in Unione Sovietica portò alla soppressione di tutti coloro che potevano rappresentare una minaccia al suo governo.

Un elemento chiave fu l'emanazione della Legge sulle associazioni religiose nell'aprile 1929. Questa legge di vasta portata definiva ciò che un'associazione religiosa poteva e non poteva fare: tali associazioni, sotto la guida di un consiglio di venti persone, dovevano registrarsi presso le autorità statali e quasi ogni attività religiosa al di fuori delle quattro mura di un luogo di culto registrato fu vietata. Alle associazioni religiose era vietato insegnare la religione ai bambini, organizzare eventi speciali per giovani o donne, tenere conferenze sulla *Bibbia* o sul *Corano*, impegnarsi in attività di beneficenza, lavorare, organizzare biblioteche o condurre una vasta gamma di altre attività (Corley, 1996, p. 75). Queste mosse antireligiose coincisero con l'inizio della campagna di collettivizzazione dell'agricoltura, campagna che si sarebbe rivelata molto brutale. I contadini più ricchi, i cosiddetti *kulaki*, furono arrestati e spesso fucilati o deportati in regioni lontane. Le autorità statali spesso identificavano i credenti religiosi con i *kulaki*. Così la campagna di collettivizzazione andò di pari passo con i rinnovati arresti di sacerdoti e la chiusura di

molte chiese di paese. Numerosi scontri ebbero luogo tra i credenti che difendevano le loro chiese e le autorità sovietiche.

STALIN E IL CONTROLLO ASSOLUTO DELLA RELIGIONE

Nel 1929 Stalin consolidò la sua supremazia e cominciò a eliminare i suoi oppositori ideologici. Nuove leggi avevano già confermato un ruolo molto ristretto per le chiese nella società sovietica. Diverse leggi approvate nel 1928 e nel 1929 proibivano agli “elementi non-lavoratori” (compreso il clero) di entrare a far parte di fattorie cooperative o collettive, discriminavano il clero nel settore dell’edilizia abitativa e li privavano dei diritti di previdenza sociale. Il clero fu soggetto a una maggiore discriminazione finanziaria. Con decreto del Consiglio dei Commissari del Popolo del maggio 1929, il clero fu collocato in questa categoria accanto ai contadini privati e ai negozianti. La situazione fiscale per il clero rimase critica fino a dopo il 1936, quando la nuova Costituzione non fece più distinzioni tra cittadini ‘lavoratori’ e ‘non lavoratori’ Walters, 1991, p. 14). Il lavoro missionario nelle molte zone prive di un luogo di culto registrato fu vietato e un decreto dell’agosto 1929 bandì la domenica (o altri giorni religiosi) come giorno di riposo e introdusse la settimana lavorativa continua.

Altri decreti dello stesso anno hanno privato i religiosi dell’assicurazione statale, delle cure mediche e di altri benefici, portando a una diffusa povertà tra i religiosi e le loro famiglie. Una modifica alla Costituzione nel maggio 1929 rimosse specificamente il diritto costituzionale di condurre propaganda religiosa, consentendo solo la propaganda atea (Corley, 1996, p. 76).

L’intero sistema educativo subì l’incursione dell’ateismo ufficiale. Negli anni ‘20 il governo aveva insistito solo sul fatto che le lezioni nelle scuole fossero non religiose, ma dal 1929 perseverò con l’introduzione di materiale decisamente antireligioso. Le istituzioni di istruzione superiore furono epurate dai credenti nel 1929 e vi iniziarono ad essere istituiti dipartimenti antireligiosi su iniziativa della Lega degli Atei militanti. Cominciarono a essere fondate università atee; nel 1931 erano ottantaquattro. Con la fine della NEP nel 1929 iniziò la collettivizzazione forzata, e con essa il terrore, che comprendeva *kulaki* e nemici di classe di ogni tipo, inclusi vescovi, sacerdoti e laici, che furono arrestati, fucilati e mandati nei campi di lavoro. Le chiese furono chiuse, distrutte, convertite ad altri usi (Corley, 1996, p. 76).

Le epurazioni degli anni ‘30 videro milioni di persone di ogni livello sociale, politico e religiosi giustiziati o travolti nei campi di lavoro, raggiungendo il culmine nel 1937. Gli anni ‘30 videro una rinnovata campagna atea e nel 1932 la Lega degli Atei Militanti contava 5.700.000 membri dichiarati. C’erano università e istituti an-

tireligiosi e tutta una serie di organi di propaganda, comprese conferenze, trasmissioni radiofoniche e biblioteche (Corley, 1996, p. 76). La Lega degli Atei Militanti avrebbe adottato nel 1932 un piano quinquennale volto all'eradicazione totale della religione nel 1937 attraverso tappe successive: nel 1932-33 tutti i segni esterni della religione sarebbero stati distrutti, e nel 1933-34 tutti i quadri e l'editoria religiosa in mani private; nel 1934-35 l'intera popolazione, in particolare i giovani, sarebbe stata esposta a un'intensa propaganda ateista; nel 1935-36 tutti i luoghi di culto ancora aperti sarebbero stati distrutti; nel 1936-37 eliminazione delle ultime tracce rimanenti della religione (Walter, 2002, p. 35). Alla fine del decennio, la vita religiosa visibile era stata praticamente distrutta. Delle cinquantamila chiese ortodosse nell'impero russo alla vigilia della Rivoluzione, solo poche centinaia rimasero aperte.

La campagna antireligiosa riprese vigore alla fine degli anni '30 in concomitanza con il «Grande Terrore» staliniano (Conquest, (1968) 1999)²⁷: attacchi selvaggi alla Chiesa e ai credenti continuarono fino al 1938. In linea con le Grandi Purghe, Yaroslavskij dichiarò che era necessaria l'epurazione di "diverse centinaia di fanatici reazionari religiosi" tra i milioni di credenti. Il clero fu attaccato come spie straniere e diversi processi di vescovi con il loro clero e aderenti laici vennero segnalati come "nidi smascherati di spie straniere" e "bande terroristiche sovversive". Il clero ortodosso fu tra gli obiettivi del massacro con migliaia di preti e vescovi vennero arrestati e poi giustiziati e molti edifici di culto furono distrutti: all'inizio del 1941 meno di 1.000 chiese e moschee rimanevano aperte al culto rispetto alle 20.000 ancora in attività nel 1936 (Yakovlev, 2002, p. 165; Pospelovskiy, 1984, pp. 65-67)²⁸.

Una speciale facoltà antireligiosa iniziò a funzionare presso l'Istituto dei Professori Rossi nel 1929. Nello stesso anno si verificò una massiccia epurazione dell'Accademia Russa delle Scienze, durante la quale la maggior parte dei suoi studiosi non marxisti e quasi tutti coloro che praticavano come membri della Chiesa furono arrestati, la maggior parte di loro morirono successivamente nei campi e nelle carceri: uno degli scopi dell'epurazione era di decapitare la Chiesa intellettualmente per aprire la strada alla propaganda che solo gli arretrati e gli oscurantisti credevano in Dio.

27 Fu lo storico Conquest a coniare l'espressione 'grande terrore' per descrivere la politica attuata dal dittatore russo che portò milioni di russi ad essere perseguitati e uccisi durante la sua epoca.

28 Nei diciannove anni prima del 'Grande Terrore' del 1937-38, il potere sovietico uccise: 128 vescovi, 26.777 clero, 7.500 professori, circa 9.000 medici, 94.800 ufficiali, 1.000.000 di soldati, 200.000 poliziotti, 45.000 docenti, 2.200.000 operai e contadini. Oltre a ciò, 16 milioni di russi ortodossi morirono di fame e tre milioni per i lavori forzati nei campi. Quanto agli anni del Grande Terrore, secondo i dati del governo russo, nel solo 1937 furono arrestati 136.900 sacerdoti, di cui 106.800 uccisi (erano 180.000 in Russia prima della rivoluzione). Anche in questo caso, tra il 1917 e il 1980, 200.000 sacerdoti furono giustiziati e altri 500.000 furono imprigionati o inviati nei campi. Il numero delle Chiese ortodosse funzionanti diminuì da 54.692 nel 1914 a 39.000 all'inizio del 1929 a 15.835 il 1° aprile 1936.

Fu solo nel 1939, quando si profilava all'orizzonte la prospettiva di una grande guerra, e soprattutto dopo l'annessione dei territori ad Occidente (1939-40), che il tono cambiò (Davis, 2018)²⁹.

Tabella riassuntiva delle forme di persecuzione della Chiesa in Russia dal 1918 al 1939 e i loro effetti:

Fase	Periodo	Forme di persecuzione	Esempi o dettagli
I	1918-1920	Provvedimenti legali	Decreto sulla separazione Chiesa-Stato (23 gennaio 1918), privazione di personalità giuridica, esclusione dal voto
		Espropri	Confisca delle proprietà, beni, terre, edifici religiosi
		Persecuzione fisica	Esecuzione di vescovi, sacerdoti, monaci; arresti di massa, campi di concentramento (tra cui ex monasteri)
		Propaganda e terrore	Chiusura delle chiese, profanazione, campagne di stampa per diffamare il clero
II	1921-1929	Provvedimenti legali	Decreto del 23 febbraio 1922 per la confisca di beni di valore dalla Chiesa
		Repressione	Esecuzioni di vescovi, sacerdoti e laici; arresti, deportazioni, processi farsa
		Strategie di divisione	Sostegno al movimento scismatico della Chiesa Vivente per indebolire l'unità ecclesiastica
		Campagna propagandistica	La Chiesa accusata di ostacolare la carestia, di nascondere beni; Tikhon messo sotto arresti domiciliari
		Metodi di pressione	Torture, minacce, interrogatori per ottenere confessioni; esclusione dal voto, privazione di beni, deportazioni
		Controllo finale	Tikhon costretto a una "confessione" di lealtà, Chiesa sotto stretta sorveglianza
III	1929-1939	Leggi repressive	Legge sulle associazioni religiose (aprile 1929); divieto di attività religiose al di fuori dei luoghi di culto registrati
		Limitazioni imposte	Vietata l'educazione religiosa ai minori, attività benefiche, incontri pubblici, conferenze, diffusione di materiale religioso
		Campagne antireligiose	Avviata campagna atea sistematica; materiale antireligioso nelle scuole; fondazione di università atee; propaganda su larga scala
		Lega degli Atei Militanti	5.700.000 membri nel 1932; promosse un piano quinquennale per l'estinzione della religione entro il 1937
		Conseguenze principali	Più di 85.000 sacerdoti ortodossi fucilati nel 1937; meno di 1.000 chiese/moschee aperte al culto nel 1940 su 20.000 nel 1936

29 La Chiesa ortodossa russa aveva tra le 200 e 300 parrocchie attive in Unione Sovietica nel 1939; prima della rivoluzione ce n'erano state circa 50.000.

CONCLUSIONE

L'analisi della persecuzione religiosa in Unione Sovietica tra il 1917 e il 1939 mette in luce alcune dinamiche peculiari che la distinguono dalle altre forme di repressione politica attuate dal regime bolscevico. Un aspetto centrale di questa ricerca è la graduale evoluzione della strategia antireligiosa, che passò da una repressione immediata e violenta a metodi più sofisticati come la propaganda, la manipolazione culturale e la creazione di movimenti scismatici. La combinazione di queste tattiche dimostra che la lotta contro la religione non fu semplicemente un atto di forza, ma una trasformazione sistematica della società, in cui l'ateismo venne integrato in ogni ambito della vita pubblica. Un altro elemento distintivo è il ruolo della Chiesa ortodossa non solo come istituzione religiosa, ma anche come pilastro culturale della Russia. L'attacco bolscevico non mirò soltanto a eliminare la fede, ma a frammentare la struttura sociale e culturale che essa rappresentava, riscrivendo i codici di comportamento, le festività e le tradizioni. Inoltre, la persistenza della fede tra la popolazione, nonostante decenni di repressione, dimostra la resilienza delle credenze religiose e la loro capacità di sopravvivere anche nei contesti più ostili. Questo studio ha messo in evidenza la complessità del rapporto tra potere e religione, mostrando che, nonostante la repressione sistematica, la spiritualità ha mantenuto un ruolo chiave nella storia del popolo russo. Approfondire ulteriormente questi aspetti potrebbe offrire nuove chiavi di lettura per comprendere le dinamiche di oppressione e resistenza religiosa in contesti autoritari.

Bibliografia

- Anderson, J. (1991). The archives of the council for religious affairs. *Religion, State and Society*. *Soviet Studies* 43 (4), 689-710.
- Anderson, J. (1994). *Religion, State and Politics in the Soviet Union and Successor States*. Cambridge University Press.
- Andrews, J.T. (2003). *Science for the masses: The Bolshevik state, public science, and the popular imagination in Soviet Russia, 1917-1934*. Texas A&M University Press.
- Applebaum, A. (2004). *Gulag: a history*. Anchor.
- Bernstein, S. (2017). *Raised under Stalin: Young Communists and the Defense of Socialism*. Cornell University Press.
- Besançon, A. (1981). *Anatomie d'un spectre : l'économie politique du socialisme réel*. Calmann-Lévy.
- Brodskij, J. (1998). *Solovskij. Le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*. La casa di Matriona.

- Burleigh, M. (2007). *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics from the Great War to the War on Terror*. HarperCollins.
- Conquest, R. (1999). *Il Grande Terrore: Gli anni in cui lo Stalinismo sterminò milioni di persone*. R.C.S.
- Corley, F. (1996). *Religion in the Soviet Union: An Archival Reader*. Macmillan Press.
- Courtois S. (1997). *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Robert Laffont.
- Curtiss, J.S. (1953). *The Russian Church and the Soviet State, 1917–1950*. Little Brown.
- Davis, N. (2018). *A Long Walk to Church: A Contemporary History of Russian Orthodoxy*. Routledge.
- Freeze, G.L. (2009). *Russia: a history*. Oxford University Press.
- Freeze, G.L. (2020). Religion and Revolution: The Russian Orthodox Church Transformed. In D. Orlovsky (Ed.), *A Companion to the Russian Revolution* (pp. 277–286). Wiley Blackwell.
- Fletcher, W. C. (1971). *The Russian Orthodox Church Underground, 1917–1970*. Oxford University Press.
- Gabel, P. (2005). *And God Created Lenin: Marxism Vs. Religion in Russia, 1917–1929*. Prometheus Books.
- Gregory, P.R. (2008). *Lenin's Brain and Other Tales from the Secret Soviet Archives*. Hoover Institution Press.
- Grossman, J.D. (1972). Leadership of Antireligious Propaganda in the Soviet Union. *Studies in Soviet Thought*, 12(3), 213-230.
- Haskins, E.V. (2009). Russia's Post-Communist Past: The Cathedral of Christ the Savior and the Reimagining of National Identity. *History and Memory: Studies in Representation of the Past*, 21(1).
- Husband, W.B. (2000). *"Godless Communists": Atheism and Society in Soviet Russia, 1917–1932*. Northern Illinois University Press.
- Janz, D.R. (1998). *World Christianity and Marxism*. Oxford University Press.
- Johnson, T.M. (2012). *Christian Martyrdom: A Global Demographic Assessment*. Notre Dame.
- Kenworthy, S.M. (2021). *Understanding World Christianity: Russia*. Fortress Press.
- Kenworthy, S.M. (2018). Rethinking the Orthodox Church and the Bolshevik Revolution. *Russian Revolution*, 31, 1-23.
- Kenez, P. (1985). *The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929*. Cambridge University Press.
- Krinko, E., Skorik, A., & Shadrina, A. (2020). The Don and Kuban Regions During Famine: The Authorities, the Cossacks, and the Church in 1921–1922 and 1932–1933. *Nationalities Papers*, 48, 569-584.

- Lenin, V.I. (1960–1972). *Collected Works* (Vols. 1–45). Progress Publishers.
- McMeekin, S. (2021). *The Russian Revolution: A New History*. Basic Books.
- Milne, L. (1996). *Bulgakov: The Novelist-Playwright*. Routledge.
- Milne, L. (2004). *Reflective Laughter: Aspects of Humour in Russian Culture*. Anthem Press.
- Neumann, M. (2008). Revolutionizing Mind and Soul? Soviet Youth and Cultural Campaigns During the New Economic Policy (1921–8). *Social History*, 33(3), 243–267.
- Nelson, J.M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. Springer.
- Peris, D. (1998). *Storming the Heavens: The Soviet League of the Militant Godless*. Cornell University Press.
- Pospelovsky, D.V. (1984). *The Russian Church Under the Soviet Regime, 1917–1982*. St. Vladimir's Seminary Press.
- Pospelovsky, D.V. (1987). *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies* (Vol. 1). Palgrave Macmillan.
- Ramet, S.P. (1993). *Religious Policy in the Soviet Union*. Cambridge University Press.
- Rosenfeld, A. (2021). *Constructing Consumer Culture: Early Twentieth Century Russian and Soviet Advertising and Promotional Design*. Merrill C. Berman Collection.
- Roslof, E.E. (2002). *Red Priests: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905–1946*. Indiana University Press.
- Saktaganova, Z.G. (2018). State-Religious Relations During the Soviet Period: A Periodization and Content. *European Journal of Science and Theology*, 14 (1), 103–114.
- Shukman, A. (2006). Metropolitan Sergi Stragorodsky: The Case of the Representative Individual. *Religion, State & Society*, 34 (1).
- Solzhenitsyn, A.I. (1973). *The Gulag Archipelago, 1918–1956: An Experiment in Literary Investigation* (Vols. 1 & 2, T.P. Whitney, Trans.). Harper & Row.
- Strickland, J. (2013). *The Making of Holy Russia: The Orthodox Church and Russian Nationalism Before the Revolution*. Holy Trinity Publications.
- Swan, J. (2015). *Chosen for His People: A Biography of Patriarch Tikhon*. Holy Trinity Publications.
- Tchepournaya, O. (2003). The Hidden Sphere of Religious Searches in the Soviet Union: Independent Religious Communities in Leningrad from the 1960s to the 1970s. *Sociology of Religion*, 64 (3), 377–387.
- Volkogonov, D. (1994). *Lenin: A New Biography*. Free Press.
- Wallace, D. (2006). *The Orthodox Church and Civil Society in Russia*. Cambridge University Press.
- Wallace, D. (2009). Father Aleksandr Men and the Struggle to Recover Russia's Heritage. *Demokratizatsiya: The Journal of Post-Soviet Democratization*, 17(1), 73–92.

- Walters, P. (1978). The Living Church 1922-1946. *Religion in Communist Lands*, 6(4), 235-243.
- Walters, P. (1991). The Renovationist Coup: Personalities and Programmes. In G.A. Hosking (Ed.), *Church, Nation and State in Russia and Ukraine* (pp. 250-270). MacMillan.
- Yakovlev, A.N. (2002). *A century of violence in Soviet Russia*. Yale University Press.

BOLSHEVIK ATHEISM AGAINST THE SOUL OF RUSSIA: THE DESTRUCTION OF ORTHODOXY AND ITS CULTURAL HERITAGE

SUMMARY

This study examines the Soviet regime's anti-religious policies from 1917 to 1939, highlighting the strategies used to suppress faith and reshape society towards atheism. Following their rise to power, the Bolsheviks launched systematic persecution against the Russian Orthodox Church and other religious denominations, viewing religion as an obstacle to the construction of the communist state. Through restrictive decrees, propaganda, repression, and orchestrated schisms, the regime sought to eliminate religion from public life. The anti-religious campaign reached its peak during 'Stalin's Great Terror,' with thousands of clergy members arrested and executed, and most places of worship destroyed. Although atheistic ideology became deeply embedded in the Soviet system, religious faith was never fully eradicated and re-emerged forcefully after the Stalinist era.

Article submitted: 31.05.2025; accepted: 26.06.2025.

Słowa kluczowe: inwentarz kościelny, jezuici, kościół zamkowy, Malbork, złotnictwo

Keywords: church inventory, Jesuits, castle church, Malbork, goldsmithing

*Marek Jodkowski*¹

UNIwersytet WARMIŃSKO-MAZURSKI W OLSZTYNIE, POLSKA

ORCID: 0000-0001-9793-9935

INWENTARZ KOŚCIOŁA NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY NA ZAMKU WYSOKIM W MALBORKU Z 1829 R.

WSTĘP

Dzieje kościoła Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku charakteryzują się wyjątkową dynamiką przemian. Przede wszystkim posiadał on wielu administratorów, reprezentujących nie tylko środowisko kościelne, jak i świeckie, inną przynależność państwową, ale również odrębne denominacje chrześcijańskie, co przekładało się na zróżnicowanie jego funkcji oraz przeznaczenia. Jako świątynia konwentualna był dla wspólnoty krzyżackiej głównym miejscem celebracji liturgicznych. Jej marginalizacja postępowała jednak po II pokoju toruńskim w 1466 r. Podporządkowany proboszczom malborskim kościół ten stał się filią, co niewątpliwie kładło się cieniem na jego wyposażeniu. Janusz Hochleitner wykazał, że znacznie powiększono jego inwentarz na początku XVII wieku.

1 Ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM - doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, magister historii sztuki, archiwista. Zatrudniony jako profesor uczelni na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie (ul. Hozjusza 15, 11-041 Olsztyn) oraz jako adiunkt w Instytucie Północnym im. Wojciecha Kętrzyńskiego (ul. Partyzantów 87, 10-402 Olsztyn). Pełni urząd dyrektora Wydziału Sztuki Kościelnej Kurii Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, diecezjalnego konserwatora zabytków oraz przewodniczącego Komisji ds. Budownictwa Sakralnego i Konserwacji (e-mail: marek.jodkowski@uwm.edu.pl).

Niestety, w czasie wojny polsko-szwedzkiej z lat 1626-1629 wojska agresora zamieniły świątynię zamkową na magazyn. Zdemolowano przy tym wszystkie ołtarze, wyrwano drzwi od dwóch zakrystii, wykradziono piszczałki z organów oraz zrabowano ornaty, antepedia, komże, obrazy, księgi i cyborium. Jeszcze w połowie XVII wieku nie odnowiono zarówno ołtarzy, jak i organów. W 1664 r. kościół zamkowy dostał się pod kuratelę jezuitów. Zakonnicy przenieśli do niego obraz Matki Bożej z dawnej kaplicy nadbramnej oraz wykonali nowe ołtarze. Niestety, wiele szkód poczynił pożar z 1668 r. Dość szybko jednak wyremontowano ten obiekt sakralny². Kolejne znaczące prace przy świątyni przeprowadzono ze środków dworu polskiego w 1731 r. Pomimo kasaty jezuitów w zaborze pruskim, kościół zamkowy pod koniec XVIII i przez większość XIX wieku nadal służył wspólnocie katolickiej, co obligowało jego użytkowników do troski o jego wyposażenie. Wraz z restauracją zamku przeprowadzoną w drugiej połowie XIX wieku świątynia przestała pełnić funkcję sakralną, a jej dalsze losy uzależniono od decyzji jej właściciela, czyli króla pruskiego, który był wyznawcą protestantyzmu (Hochleitner, 2016, s. 127-130).

Przedmiotem niniejszego artykułu jest inwentarz kościoła zamkowego w Malborku z 1829 r. W marcu 1826 r. władze państwowe zainicjowały proces prawnego rozdzielenia tej świątyni od miejscowej parafii św. Jana Ewangelisty³. Kwestionowały one nie tylko katolicki zarząd nad tym obiektem sakralnym, ale również rościły sobie prawo do jego majątku⁴. Miejscowa parafia prezentując jego wyposażenie udawała, że sfinansowano je z funduszy kościelnych z myślą o pielęgnowaniu w nim kultu katolickiego. Inwentarz w jej zamyśle nie był w żaden sposób powiązany z administracją państwową, która nie mogła zgłaszać względem niego jakichkolwiek praw. Jego aktualność potwierdzili 5 czerwca 1830 r. członkowie zarządu kościelnego, a więc proboszcz malborski ks. Joseph Wichert, mistrz garncarski Joseph Boehm i mistrz szewski Joseph Wittke⁵.

Należy podkreślić, że inwentarze kościelne (zwłaszcza sporządzane dość rzetelnie i regularnie), zakładając znaczące ich korekty spowodowane wojnami, rabunkami, czy też pożarami, stanowią znakomite źródło do badań historycznych, historyczno-artystycznych, czy też historyczno-liturgicznych. Jeśli chodzi o wspo-

2 Po remoncie kościoła odnotowano, że znajdowały się w nim cztery małe oraz „piaty wielki krzyżacki ołtarz” (Hochleitner, 2016, s. 129).

3 Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz (dalej: GStA PK), I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 1, rejencja gdańska do bpa Hohenzollerna, 18 III 1826, (odpis), k. 155.

4 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Fryderyk Wilhelm III do Altensteina, 18 I 1831, k. 1; Fryderyk Wilhelm III do Schöna, 18 I 1831, k. 2-3.

5 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Verzeichnis des Vermögens der St. Marien-Kirche zu Marienburg, k. 28.

mnianą świątynię, tego rodzaju zestawienie pozwala odtworzyć zręby pielęgnowanej w nim liturgii. Ołtarze, ich liczba, dedykacja oraz funkcje odzwierciedlały, przynajmniej w ograniczonym zakresie, charakter kultu sprawowanego początkowo dla wspólnoty zakonnej, a następnie dla lokalnej społeczności. Odnosiły się one także do tradycji liturgicznych, czy też zwyczajów pobożnościowych związanych z tym obiektem sakralnym. Nieocenionym świadectwem zamożności fundatorów oraz rodzaju kultu były bez wątpienia naczynia liturgiczne. Garnitury ołtarzowe pozwalały ustalić rangę uroczystości obchodzonych w tej świątyni. Z kolei szaty i insygnia wskazywały na typ oraz funkcję celebracji kościelnych z udziałem nie tylko duchownych, ale także asysty.

Kościół zamkowy w Malborku doczekał się obszernej literatury. Należy wspomnieć przede wszystkim o dwóch publikacjach książkowych, które zostały wydane przez Muzeum Zamkowe w Malborku w 2016 r., a mianowicie: *Kościół Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku. Dzieje, wystrój, konserwacja* oraz *Rewitalizacja zespołu kościoła Najświętszej Marii Panny w Malborku*. Uzupełniły one dotychczasową wiedzę na temat historii tej świątyni, jej wyposażenia i podejmowanych przy niej działań konserwacyjnych. W tym miejscu należy podkreślić nieocenioną wartość tekstu Michała F. Woźniaka pt. *Wyposażenie kościoła konwentualnego na zamku w Malborku*, ujętego w pierwszym ze wspomnianych opracowań. Autor dość szczegółowo odniósł się do spisów inwentarzowych kościoła zamkowego z XIV i XV wieku dokonując rzetelnej analizy jego funkcji i przeznaczenia. Niestety, dotychczas nie opublikowano szczegółowych inwentarzy z XIX wieku, a konkretnie z okresu przynależności tej świątyni do parafii malborskiej. Ich opracowanie pozwoliłoby ocenić kondycję materialną świątyni, troskę o ten obiekt sakralny, a także sprawowany w niej kult. Z tego względu wydaje się uzasadnione uzupełnienie tych informacji poprzez krytyczną analizę inwentarza kościoła zamkowego w Malborku z 1829 r., który zdeponowano w Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (Berlin). Niestety, nie natrafiono na inne tego rodzaju zestawienia z czasu jego podporządkowania miejscowej parafii, które pozwoliłyby wyciągnąć dodatkowe wnioski dotyczące zakresu i jakości administrowania świątynią. Należy zaznaczyć, że udostępniony drukiem przez ks. Wojciecha Zawadzkiego jej inwentarz z 1830 r. stanowi najprawdopodobniej skróconą wersję zestawienia z 1829 r. (Zawadzki, 2013, s. 126-127).

STATUS PRAWNY KOŚCIOŁA ZAMKOWEGO W MALBORKU W XIX WIEKU

Kościółem zamkowym w Malborku opiekowali się jezuici do ich kasaty w 1780 r. Władze państwowe pozwoliły dawnym zakonnikom utrzymać pieczę na tym obiekcie przez kilka kolejnych lat. Od połowy lat osiemdziesiątych XVIII wieku traktowano ją jako filię parafii miejskiej, jednakże właściwy nadzór nad tą świątynią przypadł jej dopiero w 1800 r. (Zawadzki, 2009, s. 266; 2013, s. 122-123)⁶. W 1824 r. powstał konflikt pomiędzy pruską administracją a decydentami kościelnymi o prawo własności kościoła zamkowego, a co za tym idzie, o możliwość jego użytkowania. Nadprezydent Prus Wschodnich i Zachodnich Theodor von Schön zabiegał, żeby wyłącznym właścicielem całego kompleksu zamkowego stało się państwo (Jodkowski, 2016, s. 106). W liście do ministra wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Karla Altensteina z 10 lutego 1831 r. potwierdzał jednak, że własnością króla, czyli *de facto* skarbu państwa, pozostaje kościół zamkowy, nie zaś jego majątek (rozumiany jako jego uposażenie), który służył do celebracji liturgicznych w tej świątyni. Miał on zresztą pozostać we władaniu miejscowej wspólnoty parafialnej. Do niej też należała decyzja o ewentualnej jego translokacji do innych świątyń na obszarze parafii. Jeśli miałyby się okazać, że opisywany majątek kościelny, częściowo bądź w całości stanowi jednak własność skarbu państwa, ewentualne roszczenia parafii miały być rozpatrywane sądowo⁷. Nieco inaczej wyglądała już opinia wyrażona przez von Schöna królowi pruskiemu 4 maja tego roku. Nie kwestionował on, że kapitał świątyni zamkowej stanowił własność katolickiej parafii, jednak wszystkie sprzęty liturgiczne, które ufundowano na jej rzecz, miały w niej pozostać⁸.

W latach czterdziestych XIX wieku parafia wystąpiła z wnioskiem o przyznanie jej prawa własności kościoła zamkowego oraz do dalszego, wyłącznego korzystania z tego obiektu sakralnego. Sprawie nadano charakter postępowania sądowego. W pierwszej instancji uznano racje strony kościelnej, w drugiej – podważono ten wyrok. Wskutek apelacji, 14 września 1848 r. Najwyższy Trybunał w Berlinie uznał roszczenia administracji państwowej względem całego zamku. Zezwolono jednak wspólnocie kościelnej na dalsze sprawowanie nabożeństw w tamtejszej świątyni. Celebrację liturgiczną zawieszono w niej w 1882 r., z powodu zainicjowania gruntowanej renowacji zamku. Po zakończeniu prac, w 1900 r., odmówiono katolikom możliwości użytkowania tego kościoła (Jodkowski, 2016, s. 106-107).

6 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 1, bp Hohenzollern do Altensteina, 22 XI 1825, k. 102v.; I. HA Rep. 100, Nr. 444, Altenstein do Wittgensteina, 12 XII 1825.

7 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Schön do Altensteina, 10 II 1831, k. 31-31v.

8 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Schön do króla, 4 V 1831, k. 37-37v.

MAJĄTEK KOŚCIELNY

Niebagatelne znaczenie przy opisywaniu inwentarza świątynnego posiada analiza majątku kościelnego. Jego część bowiem, obwarowaną zresztą pisemnymi gwarancjami, przeznaczano na utrzymanie budynku sakralnego oraz sprawowanie w nim kultu. Przekładało się to na troskę o dotychczasowe uposażenie oraz zakup nowych paramentów i utensyliów liturgicznych. Jeśli chodzi o XIX wiek, kościół zamkowy w Malborku do 1809 r. nie dysponował majątkiem w gotówce, poza niewielkimi ofiarami zbieranymi na tacę. Nie posiadał także przychodów stałych, płaconych rokrocznie. Z tego względu jego wyposażanie, czy też remonty pokrywała kasa kościelna miejscowej parafii pw. św. Jana Ewangelisty⁹.

Na początku lat trzydziestych XIX wieku kościół zamkowy dysponował już zapleczem finansowym. Specyfikacja jego przychodów, którą przesłano Ministerstwu Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia 7 stycznia 1831 r., umożliwia pobieżną charakterystykę budżetu świątyni¹⁰. Jej majątek składał się z kapitału kościelnego wynoszącego tysiąc talarów oraz legacji o wartości 988 talarów i 10 srebrnych groszy. 230 talarów z tej ostatniej kwoty obciążało Grąbiec na Mazowszu. Z uwagi na umiejscowienie tej wsi poza granicami Prus, pozyskanie tej sumy finansowej wydawało się niemożliwe, a zatem rzeczywista wartość legacji opiewała jedynie na 758 talarów i 10 srebrnych groszy. Jeśli chodzi o kapitał kościelny, ustanowiono go z części sreber kościelnych, które oddano w depozyt państwu pruskiemu na procent od 1 lipca 1809 r. Warto wspomnieć, że wskazaną powyżej legację świątynia malborska zawdzięczała zapisom testamentalnym wdowy Kunigunde von Grąbczewskiej. Legację tę erygowano 8 sierpnia 1822 r. (Jodkowski, 2016, s. 114-115; Zawadzki, 2013, s. 126)¹¹.

Od czasu ulokowania na procent wspomnianego kapitału o wartości tysiąca talarów, prowizja z niego, jak również częściowo z legacji, pozwalała pokryć „nieokreślone wydatki”, co najprawdopodobniej należało rozumieć jako niezaplanowane płatności, a zatem naprawy, niewielkie remonty czy zakup niezbędnych paramentów. Prowizję z legacji pożytkowano m.in. na utensylia (4 talary) i powiększanie beneficjum (2 talary i 20 srebrnych groszy)¹². Wśród analizowanych wydatków

9 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Verzeichnis des Vermögens der St. Marien-Kirche zu Marienburg, k. 17.

10 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, ks. Wichert do Ministerstwa Wyznań Religijnych, Oświaty i Zdrowia, 7 I 1831, k. 15.

11 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Verzeichnis des Vermögens der St. Marien-Kirche zu Marienburg, k. 17.

12 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Verzeichnis des Vermögens der St. Marien-Kirche zu Marienburg, k. 17v.

tego kościoła z początku lat trzydziestych XIX wieku warto wspomnieć o honorarium po 26 talarów za celebrowane msze św. przez kaznodzieję niemieckiego ks. Andreasa Foxa i polskiego ks. Franza Arendta. Kościelny Teitz otrzymywał 2 talary i 20 srebrnych groszy, zaś przedstawiciele parafialni, a mianowicie mistrz garncarski Joseph Boehm i mistrz szewski Joseph Wittke – 3 talary i 10 srebrnych groszy. Pensję pobierał również organista Wollmann – 20 talarów i kalikant Ruth – 2 talary (Zawadzki, 2013, s. 126)¹³. Przychody kościelne nie były jednak na tyle znaczące, żeby przeprowadzić gruntowny remont kościoła zamkowego. W takich przypadkach należało pozyskać wsparcie materialne z zewnątrz. Warto wspomnieć, że na ten cel duchowieństwo zbierało fundusze w latach 1820-1823. Wpłaty przekazywano z terenu dawnego oficjalu pomeziańskiego, ale też z Królewca, historycznej Warmii, dekanatu puckiego, mirachowskiego oraz z Tczewa, Brodnicy, Starogardu Gdańskiego, Tucholi oraz z Gdańska. Donację uiszczały także kapituły chełmińska oraz warmińska, jak również biskup poznański (Zawadzki, 2013, s. 126).

INFORMACJE O ELEMENTACH RUCHOMYCH ZAMKOWEJ ŚWIĄTYNI Z1826 R.

Prace remontowe kościoła zamkowego miały rozpocząć się 29 maja 1826 r. Wynikały one z konieczności naprawy sklepienia. Zakładano, że będą trwały trzy miesiące. Dokładne oględziny wykazały, że uszkodzenia tej partii świątyni nie były jednak znaczące. Postanowiono uzupełnić odpadający, stary tynk, a także dosztukować brakujące cegły. Przy okazji remontu zastanawiano się nad częściową zmianą wyposażenia wnętrza kościoła. Odnotowano wówczas, że tuż przy wejściu znajdował się stary ołtarz św. Stanisława Kostki, z szeroką, murowaną mensą, która utrudniała ruch. Rozważano zatem jego rozbiórkę. Naprzeciwko niego, w tylnej części świątyni, stał ołtarz św. Józefa, który zamierzano przenieść w głąb nawy, *vis a vis* ołtarza św. Antoniego. Pozostałe cztery ołtarze miały pozostać na swoich miejscach (Jodkowski, 2016, s. 110).

13 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Verzeichnis des Vermögens der St. Marien-Kirche zu Marienburg, k. 21v-22.

SPIS WYPOSAŻENIA KOŚCIOŁA ZAMKOWEGO W MALBORKU Z 1829 R.

Inwentarz kościoła zamkowego z 1829 r. podzielono na kilka działów, na które składa się większość przedmiotów umiejscowionych zarówno w przestrzeni sakralnej, jak i poza nią (głównie w zakrystii).

Tab. 1. Inwentarz złotnictwa z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	Cztery serduszka i mały złoty łańcuszek, z czego dwa serduszka znajdowały się w monstrancji
2	Drobiazg z imieniem Jezus wraz z różnymi kamieniami i czterema perłami
3	Dwa kandelabry (ich ramiona z żelaza)
4	Gwiazda (wotum) ze złota z pięcioma perłami, z czego jedna wielkości ziarnka grochu
5	Kielich komunijny z pokrywką, z krzyżem i sztucznymi kamieniami, a także patena
6	Łódka do trybularza wraz z łyżką do nakładania kadzidła
7	Mszał w srebrnej oprawie wraz z dwiema srebrnymi klamrami
8	Obraz Matki Bożej z pozłacanej miedzi, w srebrnych ramach
9	Para srebrnych ampulek wraz z tacką (do wina pozłacana)
10	Pozłacany kielich wraz z pateną
11	Pozłacany kielich wraz z pateną – podarunek pruskiego księcia koronnego
12	Pozłacany kielich z ażurową ozdobą oraz patena
13	Repusowany, pozłacany kielich wraz z pateną
14	Srebrna, pozłacana monstrancja ze sztucznymi kamieniami, z tyłu zabezpieczona blachą mosiężną i drutem
15	Srebrna, pozłacana sukienka w ołtarzu głównym, wraz z dwiema koronami, a także 37 promieni i 12 pozłacanych, dużych gwiazd
16	Srebrne wotum z pięcioma zębami
17	Srebrne, pozłacane wotum z różnymi kamieniami
18	Srebrny krzyżyk ze sztucznymi kamieniami
19	Srebrny łańcuch, o długości 24 gdańskich łokci
20	Srebrny, pozłacany krzyżyk z sześcioma zielonymi kamieniami
21	Trybularz z czterema łańcuchami
22	Trzy małe pateny do bursy
23	<i>Vasculum</i> ze stopu (na ołtarzu głównym)
24	Z ołtarza św. Antoniego: obraz Najświętszej Dziewicy, średniej wielkości, na którym znajduje się srebrne odzienie, srebrna, pozłacana korona i 12 srebrnych, pozłacanych gwiazdek

25	Z ołtarza św. Franciszka: srebrne, pozłacane odzienie z kijem pielgrzymim, a na głowie mała, pozłacana korona
26	Z ołtarza św. Ignacego: srebrne, pozłacane odzienie z biretem

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 25v-26.

Z powyższego zestawienia wynika, że zasób argentariów składał się głównie z niewielkiej liczby wotów oraz utensyliów służących do celebracji liturgicznych. Wśród tych ostatnich należy wskazać kielichy z patenami używane do odprawiania mszy św. O sprawowaniu nabożeństw z wystawieniem Najświętszego Sakramentu świadczy monstrancja. Rangę uroczystości podkreślano dzięki zastosowaniu kadzidła, do czego wykorzystywano wymieniony w zestawieniu trybularz wraz z łódką. Wizerunki świętych, które cieszyły się szczególnym kultem ozdabiano srebrnymi sukienkami. Poza obrazem Matki Bożej, wykonanym z pozłacanej miedzi, sukienkę ze szlachetnego kruszcu posiadał wizerunek Maryi z ołtarza św. Antoniego oraz postaci świętych z ołtarzy św. Franciszka i św. Ignacego. Wśród inwentarza złotnictwa figuruje również kielich z pateną ofiarowany przez następcę tronu pruskiego. Ich poświęcenia dokonał ks. Joseph Zamoyski. We wrześniu 1826 r. landrat malborski zażądał jego zwrotu, ponieważ okazało się, że podarunek był przeznaczony nie dla zamkowego kościoła katolickiego, ale dla kaplicy wielkich mistrzów, którą opiekowali się protestanci [Jodkowski, 2016, s. 108].

Tab. 2. Inwentarz przedmiotów miedzianych, mosiężnych i żelaznych z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	Dawny trybularz z mosiądzu z czterema łańcuchami
2	Dwa gongi (<i>Pauke</i>) miedziane
3	Dwie duże, pomalowane na zielono latarnie z blachy, każda z trzema rautami
4	Dziewięć nowych, małych dzwonek ołtarzowych, z czego jedno znajduje się przy drzwiach do zakrystii
5	Forma do wypieku hostii (<i>Oblateisen</i>) z dwiema figurami
6	Kociołek mosiężny na wodę święconą
7	Mały dzwon (sygnaturka) na wieży kościelnej
8	Naczynko na węgielki (trybularz) z żelaza
9	Puszka na hostie z blachy mosiężnej

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 26v.

Jeśli chodzi o przedmioty miedziane, mosiężne i żelazne, wykorzystywano je głównie w celebracjach liturgicznych. Wśród opisywanych elementów wymieniono również dziewięć nowych dzwonków, co może świadczyć o nadzwyczajnej fundacji bądź darowiźnie na rzecz kościoła.

Tab. 3. Inwentarz przedmiotów cynowych z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	14 dużych świeczników
2	Cztery ampułki
3	Cztery konewki do kwiatów (<i>Blumenkannchen</i>)
4	Cztery małe świeczniki ołtarzowe
5	Dwa krzyże
6	Dwie tacki
7	Lampa z trzema łańcuchami wisząca przed ołtarzem głównym
8	Lawaterz (<i>Waschbecken</i>) z podstawką
9	Łódka do kadzidła
10	Naczynko na wodę święconą w zakrystii

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 26v.

Wśród cynowych przedmiotów znalazły się głównie świeczniki. Nie wiadomo jednak, czy tworzyły tzw. garnitur ołtarzowy, a zatem, czy były wykonane w jednym stylu i kształcie. Dysponowano także cynowymi krzyżami, prawdopodobnie również ołtarzowymi, oraz lawaterzem z podstawką.

Tab. 4. Inwentarz szat liturgicznych z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	12 ornatów pierwszej klasy w różnych kolorach
2	21 ornatów trzeciej klasy w różnych kolorach, z czego kilka nienadających się do użycia
3	Czerwona, jedwabna kapa pierwszej klasy na nieszpory
4	Fioletowa, jedwabna kapa drugiej klasy na nieszpory
5	Niebieska, jedwabna kapa pierwszej klasy na nieszpory ze srebrnymi naszywkami i klamrami
6	Sześć ornatów drugiej klasy, z czego każdy z dwiema dalmatykami

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 26v

Na szaty liturgiczne składały się głównie ornaty i kapy. Te ostatnie uszyto z jedwabiu. Niebieska kapa posiadała na dodatek srebrne naszywki i klamry, co świadczyło o jej znaczącej wartości. Zaznaczono przy tym, że niektóre z ornatów nie nadawały się do użycia.

Tab. 5. Inwentarz pasków liturgicznych (cingulów) z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	Dziewięć nowych pasków (cingulów), z czego siedem wykonanych z nitki, jeden czerwony z wełny i jeden czarny; wiele z nich nienadających się do użycia

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 26v.

Pomimo posiadania dziesięciu nowych pasków, wiele z nich nie nadawało się do użycia. Można domniemywać, że uległy zniszczeniu wskutek wielokrotnego używania, niewłaściwego przechowywania, bądź zostały wykonane z nieodpowiedniego materiału.

Tab. 6. Inwentarz antepediów z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przedmiot
1	Białe antepedium z czerwonymi, dużymi kwiatami i żółtymi frędzlami
2	Czarne antepedium z białymi wstążkami (niedające się do użycia)
3	Czerwone antepedium z białymi wstążkami
4	Haftowane srebrem antepedium z żółtymi naszywkami

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27.

Powyższe zestawienie wskazuje na niewielką liczbę antepediów, które znajdowały się w kościele zamkowym. Warto wspomnieć, że w inwentarzu z 1437 r. wymieniano ich znacznie więcej, używając odmiennych tego rodzaju przedmiotów na święta rytu *totum duplex* i *duplex*, *semiduplex*, święta maryjne i liturgię w okresie oktaw (Woźniak, 2016b, s. 117).

Tab. 7. Inwentarz ksiąg liturgicznych i administracyjnych z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Księgi liturgiczne i administracyjne
1	Dwa małe mszały (missa SS. propria, qua de novo Romano missali acc.)
2	Dwa małe mszały do sprawowania mszy <i>requiem</i>
3	Ewangeliarz
4	Księga rachunkowa legacji von Grąbczewskiej
5	Księga rachunkowa przychodów i rozchodów
6	Mała, niemiecka agenda
7	Pięć dużych mszałów rzymskich

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27.

Wśród ksiąg liturgicznych i administracyjnych znalazły się głównie mszały. Dysponowano przy tym aż pięcioma dużymi i czterema małymi mszałami.

Tab. 8. Inwentarz przesłon z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Przesłony
1	Czerwona przesłona z adamaszku ze srebrnymi naszywkami
2	Czerwona przesłona z białymi naszywkami
3	Cztery pary jedwabnych przesłon w różnych kolorach, obszyte wstążką
4	Para białych, jedwabnych przesłon ze srebrnymi kwiatami i złotymi frędzlami
5	Velum na monstrancję
6	Zielona przesłona z adamaszku ze srebrnymi naszywkami

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sect. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27.

Kościół zamkowy posiadał liczne przesłony, w tym wykonane z wartościowych materiałów (adamaszek, jedwab), które znajdowały swoje zastosowanie głównie podczas czynności liturgicznych.

Tab. 9. Inwentarz nakryć materiałowych z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Nakrycia materiałowe
1	Czerwony dywanik ołtarzowy wraz z czerwonym sznurem do umocowania
2	Dwa dywany
3	Sześć różnych, starych nakryć ołtarzowych
4	Zielona stara zasłona (z tkaniny wełnianej) z dużego ołtarza, używana do jego przesłaniania

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27.

Jeśli chodzi o nakrycia materiałowe, znalazły się wśród nich przede wszystkim dywany na posadzkę oraz nakrycia ołtarzowe. Te ostatnie chroniły ołtarze przed zabrudzeniem, gdy nie odbywała się przy nich żadna czynność liturgiczna.

Tab. 10. Inwentarz bielizny liturgicznej z kościoła NMP w Malborku w 1829 r.

Lp.	Bielizna liturgiczna
1	11 alb drugiej klasy
2	167 puryfikaterzy, spośród których wiele nienadających się do użycia
3	22 małe ręczniczki na ołtarze, spośród których niektóre nienadające się do użycia
4	25 humerałów, spośród których niektóre nienadające się do użycia
5	34 <i>subcorporalia</i> (szerzynki), spośród których wiele nienadających się do użycia
6	35 korporałów, spośród których wiele nienadających się do użycia
7	38 lnianych obrusów ołtarzowych, spośród których niektóre nienadające się do użycia
8	Cztery komże drugiej klasy
9	Dwie komże pierwszej klasy
10	Dwie pary obrusów komunijnych (prawdopodobnie do przykrycia balustrady komunijnej)
11	Dziesięć komży bez rękawów
12	Osiem alb pierwszej klasy
13	Sześć dużych ręczniczków, spośród których niektóre nienadające się do użycia

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27v.

Wśród bielizny liturgicznej wymieniono 167 puryfikaterzy oraz 38 lnianych obrusów ołtarzowych. W zestawieniu tym ujęto także komże oraz alby, stanowiące elementy ubioru duchowieństwa i służby liturgicznej w trakcie celebracji odbywa-

jących się w świątyni. Część bielizny liturgicznej była jednak zniszczona, o czym świadczyła informacja, że nie nadawała się ona więcej do użytku.

Tab. 11. Inwentarz drewnianego wyposażenia kościoła NMP w Malborku w 1829 r.¹⁴

Lp.	Drewniane elementy wyposażenia
1	35 starych ławek bez drzwiczek
2	Ambona wykonana przez rzeźbiarza
3	Cztery stare konfesjonały
4	Duży ołtarz wykonany przez rzeźbiarza
5	Dwa stare worki na tacę wraz z dzwoneczkami (zapewne na drewnianej rękojeści)
6	Dwie boczne ławy, z czego jedna w zakrystii, a druga przy wejściu
7	Organy z dwoma miechami
8	Stara skrzynka na bieliznę liturgiczną
9	Stara szafa na ubrania w zakrystii
10	Stare dębowe siedziska braci rycerzy (<i>Rittersitze</i>)
11	Stół w zakrystii (kredensja) (przy którym ubierają się księża), wraz z szufladami, przy czym ornaty umieszczono obok bielizny liturgicznej
12	Trzy małe ołtarze wykonane przez rzeźbiarza

Źródło: GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27v.

Na drewniany inwentarz kościoła zamkowego składały się przede wszystkim ołtarze, ambona, ławki i konfesjonały. Michał F. Woźniak (2016b, s. 115) wykazał, że w czasach nowożytnych ołtarz główny posiadał barokowe retabulum, wykonane na zlecenie jezuitów w 1687 r., przy znacznym udziale finansowym Kazimierza Ludwika Bielińskiego, starosty malborskiego. Z kolei dwa ołtarze boczne, dedykowane św. Ignacemu Loyoli i św. Franciszkowi Ksaweremu, po zniszczeniach dokonanych przez Szwedów, zostały najpierw odnowione, a następnie, w 1738 r., zamienione na nowe. Nadano im cechy późnobarokowe i regencyjne. Warto nadmienić, że oba retabula wyzłocono w 1741/1742 r. na koszt starosty malborskiego Michała Rexina. Z kolei wyzłocenie ołtarza głównego sfinansował płk. Stanisław Skórzewski, starosta kiszewski.

¹⁴ Dwa małe ołtarze św. Józefa i św. Stanisława Kostki z kościoła zamkowego NMP w Malborku przeniesiono do miejscowego kościoła parafialnego św. Jana Ewangelisty na podstawie zezwolenia z 9 listopada 1827 r.; zob. GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 27v.

Tytułem rekapitulacji powyższego zestawienia należy zauważyć, że w porównaniu z inwentarzami z 1437 r. i 1439 r., które przeanalizował M. F. Woźniak, w zestawieniu z 1829 r. wyszczególniono małą liczbę wotów. W pierwszym ze wspomnianych inwentarzy wymieniano m.in.: dwa różańce koralowe, osiem pierścieni, w tym jeden srebrny, pozostałe ze złota, siedem małych dzwonek, dwie srebrne nogi, jedno srebrne serce oraz srebrną blachę, na której znajdowało się rytowane i wyźłobione przedstawienie statku (okrętu). W inwentarzu z 1439 r. figurowało już dziesięć złotych i dwa srebrne pierścienie, sześć dzwonek oraz cztery srebrne nogi. Pozostałe elementy odpowiadały wcześniejszemu zestawieniu (Woźniak, 2016b, s. 116). W czasach pokoju przedmiotów tych zapewne przybywało. Warto podkreślić, że wota najczęściej padały ofiarą grabieży, stąd można tłumaczyć pojedyncze przedmioty tego rodzaju figurujące w zestawieniu z 1829 r. Wydaje się mało prawdopodobne, że zostały one przekazane we wspomniany powyżej depozyt państwu pruskiemu w 1809 r.

Należy skonstatować, że w inwentarzu z 1829 r. nie wspomniano o relikwiarzach zdeponowanych w kościele zamkowym, o portatylach umieszczonych w ołtarzach, czy też o krzyżach procesyjnych. Odnotowano natomiast, że kościół nie dysponował ani pieczęcią, ani egzemplarzami dziennika urzędowego (Amtsblatt)¹⁵.

INWENTARZ Z 1830 R.

Ks. Wojciech Zawadzki udostępnił czytelnikom bardzo ogólny inwentarz kościoła zamkowego w Malborku z 1830 r., o czym wspomniano we wstępie do niniejszego artykułu. Wydaje się, że stanowił on skrót przywołanego powyżej zestawienia z 1829 r. Ze względu na jego odniesienie do analizowanego inwentarza warto go przytoczyć. Składał się on z następujących elementów: „wota w złocie, srebrze i złożonym srebrze, w postaci krzyżyków, łańcuszków, serduszek i gwiazd, niektóre z perłami i szlachetnymi kamieniami, srebrna złożona monstrancja ze szlachetnymi kamieniami, patena i puszka ozdobiona szlachetnymi kamieniami, trzy złożone kielichy mszalne z patenami, złożony kielich z pateną (dar księcia pruskiego, późniejszego króla Fryderyka Wilhelma IV, ofiarowany kościołowi w 1824 r.), dwa świeczniki, kadzielnica, mszał ozdobiony srebrem i dwiema srebrnymi klamrami. Ponadto w kościele znajdował się ołtarz św. Ignacego Loyoli (ubranie i biret Ignacego w złożonym srebrze), ołtarz św. Franciszka (ubranie świętego w złożonym srebrze, z pielgrzymią laską a na głowie mała złożona korona), ołtarz św. Antoniego (w ołtarzu postać Maryi średniej wielkości, ubranej w srebrną sukienkę, ze srebr-

15 GStA PK, I. HA Rep. 76 IV, Sek. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 3, Inventarium der St. Marienkirche zu Marienburg, k. 28.

ną złożoną koroną i 12 srebrnymi, złożonymi promieniami). W głównym ołtarzu obraz Matki Bożej miał sukienkę ze złożonego srebra, dwie korony, 37 promieni i 12 złożonych, dużych gwiazd” (Zawadzki, 2013, s. 126-127). Wizerunek Matki Bożej był wykonany na miedzianej, złożonej blasze a rama była srebrna. W inwentarzu wymieniano także ambonę, organy z dwoma miechami, cztery stare konfesjonały i 35 ławek (Zawadzki, 2013, s. 127). Powyższe zestawienie w zasadniczej części odzwierciedlało zatem analizowany inwentarz z 1829 r. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na adnotację z 1866 r. Narzekano wówczas, że paramenty używane podczas liturgii zużyły się i sprawiają przygnębiające wrażenie, podobnie jak bielizna kościelna. Planowano także przetopienie wybrakowanych świeczników na ołtarzu (Jodkowski, 2016, s. 110-111). Mogło to świadczyć o zaniedbaniach dotyczących troski o kościół, bądź braku funduszy na renowację, czy też kupno nowych przedmiotów używanych w kulcie.

WYPOSAŻENIE KOŚCIOŁA Z CZASÓW KONRADA STEINBRECHTA

Restauracja zamku, a zwłaszcza kościoła zamkowego, zainicjowana w 1882 r. wraz z powołaniem Konrada Steinbrechta na jej kierownika, miała przywrócić temu kompleksowi wygląd z połowy XIV w. W związku z tym postanowiono wyeliminować z wnętrza świątyni historyczne nawarstwienia, zarówno w zakresie wyposażenia, jak i dotyczące przekształceń architektonicznych. Oznaczało to ogłocenie jej wnętrza z barokowego i późnobarokowego wyposażenia z czasów jezuickich. Spośród inwentarza świątynnego usunięto m.in.: ołtarze, ławki, ambonę oraz prospekt organowy z XVII i XVIII wieku. Pozostawiono jedynie zachowane fragmenty gotyckich sprzętów kościelnych. Wśród nich znalazły się takie elementy jak: mensa i skrzynia retabulum ołtarza głównego w prezbiterium oraz stalle braci rycerzy w nawie. Okazały się one zresztą rdzeniem przyszłej kreacji konserwatorskiej. Warto nadmienić, że podczas przeprowadzanej w 1882 r. rozbioru barokowego retabulum ołtarza głównego, została odsłonięta masywna środkowa część dawnego szafiastego ołtarza, wykonana z drewna dębowego, a przy tym okuta szerokimi żelaznymi listwami. Do 1895 r. pozostawiono w szczątkowej formie również balustradę komunijną (Woźniak, 2016a, s. 119-121; Czapska i Butryn, 2016, s. 219).

ZAKOŃCZENIE

Idea przyświecająca restauracji zamku za czasów Konrada Steinbrechta zakładała pozostawienie średniowiecznych elementów we wnętrzu kościoła. Usunięto wówczas większość utensyliów pochodzących z późniejszych epok, które

wykorzystywano do celebracji liturgicznych. Nowa aranżacja wystroju świątyni stanowiła niezbity dowód, że do drugiej połowy XIX wieku zachowało się niewiele sprzętów z czasów krzyżackich. O rodzaju i ilości paramentów, a także utensyliów kościelnych, zgromadzonych w kościele zamkowym w okresie jego podporządkowania parafii katolickiej, świadczy jedynie inwentarz z 1829 r. Niestety, jego analiza uniemożliwia datowanie i określenie proveniencji zgromadzonych artefaktów, zwłaszcza cennych argentiów. Należy jednak domniemywać, że ponad stuletnia opieka jezuitów nad tą świątynią najsilniej odzwierciedliła się w jej wystroju, czy też przedmiotach wykorzystywanych w celebracjach liturgicznych. Szereg zniszczonych elementów, które przechowywano, mógł stanowić dowód trudnej sytuacji finansowej kościoła w pierwszej połowie XIX wieku i jego drugorzędnej roli w lokalnym duszpasterstwie. Świątynia zamkowa nadal jednak była miejscem sprawowania kultu oraz celem ruchu pielgrzymkowego. O wzmożonym ruchu pątniczym w święta maryjne i Zielone Świątki informowano jeszcze w 1870 r.¹⁶ Zapewne ze względu na traktowanie tego kościoła jako sanktuarium maryjnego składano wota, oddając szczególną cześć wizerunkom Maryi i świętych. Zawieszenie katolickich nabożeństw w tej świątyni nastąpiło w 1882 r. Po zakończeniu restauracji kościoła w 1900 r., władze państwowe odmówiły przekazania go wspólnocie katolickiej. Jego poświęcenie, które przeprowadził nadworny, protestancki kaznodzieja z Berlina, odbyło się 5 lipca 1902 r. W uroczystości uczestniczył nawet cesarz Wilhelm II (Jodkowski, 2016, s. 107, 111).

16 Por. Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, AB III M 8, Wien do bpa Krementza, 11 XI 1870.

Bibliografia

Źródła rękopiśmienne

Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, AB III M 8.

Geheimes Staatsarchiv Preussischer Kulturbesitz, I. HA Rep. 76 IV, Sekt. 3, Abt. VII, Nr. 7, Bd. 1, 3.

Literatura

Czapska, M., i Butryn, B. (2016). Wyposażenie kościoła w czasach Conrada Steinbrechta. W: J. Hochleitner i M. Mierzwiński (red.), *Kościół Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku. Dzieje, wystrój, konserwacja* (219-245). Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.

Hochleitner, J. (2016). Remonty w kościele zamkowym w okresie staropolskim (XVI-XVIII w.). W: J. Hochleitner i M. Mierzwiński (red.), *Kościół Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku. Dzieje, wystrój, konserwacja* (127-131). Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.

Jodkowski, M. (2016). Katolicka świątynia pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku w XIX wieku (do 1882 r.). W: J. Hochleitner (red.), *Rewitalizacja zespołu kościoła Najświętszej Marii Panny w Malborku* (105-116). Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.

Woźniak, M. F. (2016a). Ołtarz główny w kościele zamkowym w Malborku na początku XX w. W: J. Hochleitner (red.), *Rewitalizacja zespołu kościoła Najświętszej Marii Panny w Malborku* (117-139). Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.

Woźniak, M. F. (2016b). Wyposażenie kościoła konwentualnego na zamku w Malborku. W: J. Hochleitner i M. Mierzwiński (red.), *Kościół Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku. Dzieje, wystrój, konserwacja* (113-124). Malbork: Muzeum Zamkowe w Malborku.

Zawadzki, W. (2009). *Duchowieństwo katolickie oficjaluatu pomezńskiego w latach 1525-1821*, t. 1, *Studium prozopograficzne*. Elbląg: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”.

Zawadzki, W. (2013). *Zakony w Pomezanii w XVII-XIX wieku*. Olsztyn-Elbląg: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”.

INVENTORY OF THE CHURCH OF THE BLESSED VIRGIN MARY AT THE HIGH CASTLE IN MALBORK FROM 1829

SUMMARY

The castle church in Malbork was the main place of liturgical celebrations for the Teutonic Order in the Middle Ages. In modern times, it was handed over to the Jesuits, who furnished the temple with Baroque and late Baroque equipment. After their dissolution, the temple became a branch of the town church. The renovation carried out by Konrad Steinbrecht from 1882 resulted in the emptying of the temple, which was to be given a medieval appearance. Its inventory from 1829 is therefore of inestimable historical value. On its basis, it is possible to reconstruct the religious life associated with this sacred building. The list of items belonging to the church included argentaria, copper, brass, iron and tin elements, liturgical vestments, cingula, antepedia, liturgical and administrative books, screens, fabric covers, liturgical undergarments and wooden objects. A large part of the equipment was unusable. Many items appeared to be scattered and incomplete (e.g. votive offerings).



STUDIA SPOŁECZNE



Słowa kluczowe: Unia Europejska, Parlament Europejski, polaryzacja polityczna, polityka zewnętrzna UE, wolność religijna

Keywords: European Union, freedom of religion or belief, EU external policy, European Parliament, polarization

*Patrycja Laszuk*¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-0339-8013

OCHRONA I PROMOCJA WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W POLITYCE ZEWNĘTRZNEJ UE – MIĘDZY JEDNOŚCIĄ A PODZIAŁAMI W PARLA- MENCIE EUROPEJSKIM

WPROWADZENIE

Unia Europejska (UE) jako aktor globalny funkcjonuje w coraz bardziej złożonym i niestabilnym środowisku międzynarodowym². Dochodzi w nim nie tylko do eskalacji konfliktów zbrojnych, umacniania się reżimów autorytarnych, ale także do wzrostu naruszeń praw człowieka, w tym systematycznego ograniczania wolności religijnej. Zgodnie z raportem papieskiego stowarzyszenia Pomoc Kościołowi w Potrzebie, niemal 4,9 mln ludzi żyje w warunkach, w których ich prawo do wolności religijnej podlega presji lub ograniczeniu³. Dane organizacji Open Doors wskazują natomiast, że ponad 380 mln chrześcijan w 78 państwach doświadcza prześladowań

1 Dr Patrycja Laszuk – doktor nauk społecznych w zakresie nauk o polityce i administracji, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warszawa); e-mail: p.laszuk@uksw.edu.pl.

2 W artykule wykorzystano niektóre ustalenia zawarte w rozdziale V monografii autorki pt. *Specyfika polityki wyznaniowej Unii Europejskiej*, Wyd. UKSW, Warszawa 2025, s. 367-464.

3 W 2023 roku prawo do wolności religijnej było naruszane w co trzecim kraju na świecie; dotyczyło to 61 spośród 196 państw (31%). Zob. Aid to the Church in Need, 2023.

i dyskryminacji ze względu na wyznawaną religię, aczkolwiek wzrost przemocy wobec nich jest najbardziej widoczny w regionach Azji Środkowej i Afryki Subsaharyjskiej⁴. Mimo to, przez wiele lat problematyka ta pozostawała głównie w sferze zainteresowań organizacji społeczeństwa obywatelskiego oraz wspólnot religijnych. Dopiero po 2010 roku ochrona i promocja wolności religijnej zaczęła być stopniowo włączana do agendy polityki zewnętrznej UE w ramach prób przezwycięzenia jej wizerunku „papierowego tygrysa”. Było to następstwem nie tylko zmieniających się uwarunkowań globalnych, lecz także rosnącej presji normatywnej – głównie ze strony Stanów Zjednoczonych Ameryki, które od dekad konsekwentnie postrzegają ochronę i promocję wolności religijnej jako jeden z priorytetów swojej polityki zagranicznej⁵. Z tego względu w literaturze przedmiotu podkreśla się, że problematyka ta została niejako „zaimportowana” z polityki globalnej na poziom unijny. Oznacza to, że w procesie instytucjonalizacji wolności religijnej Unia Europejska nigdy nie występowała jako „samotny jeździec ani lider, lecz raczej jako naśladowca” (Foret, Markoviti, 2023, s. 200). Nie zmienia to jednak faktu, że wokół zaangażowania UE na rzecz ochrony i promocji wolności religijnej na świecie można dostrzec narastającą polaryzację polityczną wewnątrz Parlamentu Europejskiego (PE).

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, jak napięcia polityczne między grupami politycznymi PE wpływają na kształtowanie i realizację polityki zewnętrznej UE w obszarze wolności religijnej. Przedmiotem badania są wybrane instrumenty tej polityki, tj. Wytyczne w sprawie promowania i ochrony wolności religijnej oraz Specjalny Wysłannik ds. promocji wolności religijnej poza granicami UE. Wybór tych instrumentów był podyktowany ich szczególną doniosłością polityczną. Stały się one bowiem źródłem ożywionych dyskusji wśród eurodeputowanych reprezentujących frakcje o orientacji konserwatywnej i liberalno-lewicowej. Analiza wypowiedzi eurodeputowanych, jak również ich aktywności w ramach poszczególnych intergrup pozwoliła zidentyfikować napięcia między deklarowaną jednością instytucjonalną PE a faktycznymi podziałami w podejściu poszczególnych grup politycznych PE do wspomnianej problematyki. Całość rozważań poprzedzo-

4 W Światowym Indeksie Prześladowań 2025 wśród 10 państw o najwyższym poziomie prześladowań ze względu na religię znalazły się: Korea Północna, Somalia, Jemen, Libia, Sudan, Erytrea, Nigeria, Pakistan, Iran i Afganistan. Państwa te charakteryzują się obecnością jednej lub kilku z następujących cech: 1. autorytarny model sprawowania władzy, 2. niestabilność wynikająca z niewydolności instytucji państwowych, 3. trwające konflikty zbrojne, w tym wojny domowe. Wskazane czynniki w istotnym stopniu przyczyniają się do systemowego ograniczania wolności religijnej oraz sprzyjają eskalacji przemocy motywowanej religijnie. Zob. Open Doors, 2025.

5 W 1998 roku Stany Zjednoczone Ameryki uchwaliły ustawę o międzynarodowej wolności religijnej (ang. *International Religious Freedom Act*), która zapoczątkowała utworzenie Komisji Stanów Zjednoczonych ds. Międzynarodowej Wolności Religijnej (USCIRF, ang. *US Commission on International Religious Freedom*), funkcjonującej w ramach struktur Departamentu Stanu. Por. Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 53.

no syntetycznym omówieniem ram prawno-instytucjonalnych polityki zewnętrznej UE w obszarze wolności religijnej w celu lepszego uchwycenia jej specyfiki.

Wybór Parlamentu Europejskiego jako przedmiotu analizy wynika z kilku przesłanek. Po pierwsze, jako ponadnarodowa instytucja unijna wybierana w wyborach bezpośrednich, PE odzwierciedla wewnętrzny pluralizm polityczny w UE. Po drugie, w wyniku kolejnych reform traktatowych – zwłaszcza po wejściu w życie Traktatu z Lizbony (TzL) – zarówno pozycja instytucjonalna PE, jak i jego kompetencje legislacyjne uległy wzmocnieniu. Po trzecie, PE zajmuje szczególne miejsce w obszarze ochrony praw człowieka, co przejawia się w przyjmowanych przez niego rezolucjach, dyplomacji parlamentarnej oraz działaniach podejmowanych w ramach międzyfrakcyjnych intergrup.

Taki sposób ujęcia przedmiotu badań determinuje również wybór zastosowanej metodologii. W artykule wykorzystano jakościową analizę treści (ang. *qualitative content analysis*), która posłużyła do interpretacji zróżnicowanego zbioru dokumentów unijnych oraz identyfikacji napięć politycznych wewnątrz PE dotyczących ochrony i promocji wolności religijnej na zewnątrz UE.

RAMY PRAWNO-INSTYTUCJONALNE OCHRONY I PROMOCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ W POLITYCE ZEWNĘTRZNEJ UE

Unia Europejska, jako wspólnota państw Starego Kontynentu, została oparta na wartościach określonych w art. 2 Traktatu o Unii Europejskiej (TUE)⁶. Centralne miejsce wśród nich zajmują prawa człowieka. Niemniej dopiero wraz z wejściem TzL uległo wzmocnieniu znaczenie praw człowieka w relacjach z państwami trzecimi poprzez ich włączenie do głównego nurtu polityki zewnętrznej UE. Od tego momentu miały być one chronione i promowane nie tylko *pro foro interno*, lecz także *pro foro externo*. Umieszczenie ich w centrum działań zewnętrznych Unii zostało potwierdzone w art. 3 ust. 5 TUE oraz art. 21 TUE. W pierwszym z nich wskazano, że UE przyczynia się do ochrony praw człowieka, w drugim zaś podkreślono, że działania Unii na arenie międzynarodowej opierają się na zasadzie powszechności i niepodzielności praw człowieka (Traktat o Unii Europejskiej, 2016). Mimo to, problematyka ochrony i promocji wolności religijnej była stopniowo integrowana z polityką zewnętrzną UE, przede wszystkim poprzez przyjmowanie dokumentów strategicznych o charakterze politycznym, zaliczanych do kategorii *soft law*.

6 Zgodnie z art. 2 TUE „Unia opiera się na wartościach poszanowania godności osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawnego, jak również poszanowania praw człowieka, w tym praw osób należących do mniejszości. (...)”. Zob. Traktat o Unii Europejskiej, art. 2.

Niewątpliwie impulsem do podjęcia bardziej zdecydowanych i skoordynowanych działań zewnętrznych UE na rzecz ochrony i promocji praw człowieka – w tym wolności religijnej – były wydarzenia Arabskiej Wiosny w państwach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej (Laszuk, 2023, s. 374). Stanowiły one bezpośrednią przesłankę do opublikowania 12 grudnia 2011 roku przez Komisję Europejską (KE) oraz Wysokiego Przedstawiciela UE ds. Zagranicznych i Polityki Bezpieczeństwa wspólnego komunikatu zatytułowanego *Prawa człowieka i demokracja w centrum działań zewnętrznych UE – dążenie do bardziej skutecznego podejścia*. Dokument ten akcentował potrzebę nadania nowej dynamiki unijnej polityce praw człowieka, zwiększenia jej skuteczności oraz ściślejszej integracji z pozostałymi filarami działań zewnętrznych UE (Wspólny Komunikat, 2011, s. 4). Na jego podstawie 25 czerwca 2012 roku Rada Unii Europejskiej (RUE) przyjęła *Strategiczne ramy UE dotyczące praw człowieka i demokracji*, których celem było wzmocnienie zaangażowania UE w promowanie jej globalnego przywództwa w dziedzinie praw człowieka i demokracji. W dokumencie wskazano również, że wiodącą rolę w promowaniu praw człowieka odgrywa PE, który – obok RUE, państw członkowskich, KE, i Europejskiej Służby Działań Zewnętrznych (ESDZ) – powinien ściślej współdziałać na rzecz realizacji wspólnego celu, jakim jest podniesienie standardów ochrony praw człowieka na świecie (Council of the EU, 2012, s. 4). W *Strategicznych ramach* określono również długofalowe priorytety, stanowiące punkt odniesienia dla polityki Unii wobec państw trzecich. Ich uszczegółowienie i określenie sposobu realizacji nastąpiło w odrębnym dokumencie politycznym – *Planie działania* – przyjmowanym kolejno na lata: 2012-2014, 2015-2019, 2020-2024 (Laszuk, 2023, s. 376). Ostatni z nich, po dokonaniu przeglądu śródkresowego w czerwcu 2023 roku, został przedłużony do 2027 roku (Council of the EU, 2024; European Commission, 2023).

W dokumentach strategicznych Unia Europejska przyjęła zintegrowane i holistyczne podejście do praw człowieka, traktując je jako wzajemnie powiązane i uzupełniające się. Jednakże istotnym krokiem w kierunku wzmocnienia promocji i ochrony wolności religijnej na świecie było zidentyfikowanie już w pierwszym *Planie działania* potrzeby opracowania publicznych wytycznych UE w tym zakresie (Council of the EU, 2012, pkt 23). Realizacja tego założenia nastąpiła 24 czerwca 2013 roku wraz z przyjęciem przez RUE *Wytycznych w sprawie promowania i ochrony wolności religii lub przekonań*. Dokument ten, mimo że nie posiada charakteru prawnie wiążącego, stanowi politycznie zobowiązujący instrument typu *soft law*. Zawiera on zestaw praktycznych narzędzi skierowanych do unijnej służby dyplomatycznej i państw członkowskich przeznaczonych do zastosowania w relacjach z państwami trzecimi, organizacjami międzynarodowymi i organizacjami społeczeństwa obywatelskiego (Council of the EU, 2013a, pkt 8). Jego przyjęcie na-

leży interpretować zarówno jako wyraz dążenia UE do instytucjonalizacji wolności religijnej w jej polityce zewnętrznej, jak i dowód traktowania tego zagadnienia jako integralnego komponentu unijnej agendy dyplomatycznej.

Wytyczne z 2013 roku zostały podzielone na dwie zasadnicze części. Pierwsza z nich zawiera uzasadnienie, cel i ogólny zakres działań UE w obszarze wolności religijnej, a także definicję tej wolności, zakorzenioną w normach prawa międzynarodowego. Druga część koncentruje się natomiast na priorytetowych kierunkach działań UE oraz zestawie instrumentów sprzyjających ochronie i promocji wolności religijnej na świecie. W punkcie 71 dokumentu wskazano ponadto na konieczność prowadzenia regularnych wymian poglądów z PE w zakresie wdrażania, oceny oraz okresowego przeglądu wytycznych (Council of the EU, 2013a, pkt 71). Okazało się jednak, że implementacja spójnej strategii w tym zakresie cechuje się niską skutecznością, której źródeł można upatrywać w napięciach politycznych obecnych na forum unijnym, w tym w Parlamencie Europejskim.

NAPIĘCIA POLITYCZNE WENĄTRZ PARLAMENTU EUROPEJSKIEGO WOKÓŁ WYTYCZNYCH W SPRAWIE PROMOWANIA I OCHRONY WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Parlament Europejski odegrał aktywną rolę zarówno na etapie opracowywania Wytycznych w sprawie promowania i ochrony wolności religijnej, jak i później – w fazie ich oceny i monitorowania implementacji w ramach działań zewnętrznych UE. Niemniej jednak, w debatach parlamentarnych poświęconych temu zagadnieniu nierzadko dochodziło do ożywionych dyskusji, co wynikało z polaryzacji politycznej wewnątrz PE, będącej skutkiem występowania rozbieżności poglądów między ugrupowaniami konserwatywnymi a siłami liberalno-lewicowymi. Ów dystans ideologiczny przełożył się *implicite* na sposób ujęcia problematyki wolności religijnej w szerszym kontekście polityki zewnętrznej UE.

Pierwsza tego typu debata odbyła się 13 czerwca 2013 roku podczas posiedzenia plenarnego PE w Strasburgu, a jej rezultatem było przyjęcie zaleceń dla RUE w sprawie projektu Wytycznych. W dokumencie tym podkreślono, że cel i zakres Wytycznych powinien obejmować promocję i ochronę wolności religijnej w państwach trzecich oraz włączenie tej problematyki do głównego nurtu wszystkich działań wewnętrznych i polityki UE w obszarze praw człowieka (Parlament Europejski, 2013, pkt 1c). Choć zalecenia te nie miały charakteru prawnie wiążącego, stanowiły – przynajmniej *prima facie* – wyraźny sygnał politycznego poparcia PE dla instytucjonalizacji tego zagadnienia w agendzie polityki zewnętrznej UE. Warto jednak zauważyć, że mimo przyjęcia tego dokumentu większością 372 głosów, stosunkowo wysoka liczba

głosów przeciw (213) oraz wstrzymujących się (26) wskazuje na utrzymujące się napięcia polityczne w PE (Results of votes, 2013). Było to zresztą widoczne już w trakcie samej debaty, w której głos zabrało łącznie 53 posłów reprezentujących zarówno ugrupowania znajdujące się w centrum, jak i na krańcach osi politycznej. Przytoczone poniżej fragmenty wypowiedzi posłów ukazują odmienne podejścia ugrupowań politycznych do ochrony i promocji wolności religijnej w polityce zewnętrznej UE, wynikające z ich różnorodnych tożsamości ideowo-politycznych. To właśnie te różnice sprawiają, że ocena oraz przyjmowanie instrumentów tej polityki – takich jak omawiane Wytyczne – często pozostają źródłem napięć wewnątrz PE.

Spośród zabierających głos, aż 29 posłów z różnych państw członkowskich UE reprezentowało Europejską Partię Ludową (EPL). Świadczy to nie tylko o transnarodowym charakterze tej grupy, ale wskazuje również, że wspomniana problematyka stanowi komponent jej szerszej strategii politycznej, a nie wyłącznie postulat jednej delegacji narodowej. Nie jest to jednak zaskoczeniem, ponieważ grupa ta konsekwentnie postrzega wolność religijną jako fundament porządku demokratycznego oraz jeden z podstawowych warunków utrzymania pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego. Z tego względu od wielu lat zabiega o uznanie tej wolności za jeden z filarów polityki zewnętrznej UE oraz o wdrożenie ambitnych instrumentów wspierających jej ochronę i promocję w państwach trzecich. Dlatego też, wobec pogarszającego się stanu wolności religijnej na świecie, w wypowiedzi jednej z posłanek – Anny Záborskiej – wybrzmiała krytyka KE i ESDZ za bierność i brak spójnej strategii w zakresie jej ochrony i promocji. Z kolei poseł Diogo Feio zwrócił uwagę na naruszenia wolności religijnej chrześcijan wewnątrz UE oraz na towarzyszące im zjawisko chrystianofobii, co można interpretować jako próbę rozszerzenia tej debaty przez jego frakcję także na kwestie dotyczące wewnętrznego wymiaru unijnej polityki praw człowieka (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2013).

Zbliżone do EPL stanowisko w kwestii poparcia zaleceń PE w sprawie projektu Wytycznych wyrazili przedstawiciele Europejskich Konserwatystów i Reformatorów (EKR), Charles Tannock i Michał Kamiński. Pierwszy z nich podkreślił bowiem, że dokument ten może stanowić istotne wsparcie dla delegatur UE na całym świecie w identyfikowaniu naruszeń wolności religijnej oraz w zapewnieniu szybkiej i skutecznej reakcji na nie. Swoją aprobatę dla zaleceń PE wyraził również Bastiaan Belder, reprezentujący grupę Europa Wolności i Demokracji – ugrupowania o profilu prawicowym i eurosceptycznym (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2013). Michał Gierycz wskazuje jednak, że choć grupa ta zajmowała tradycyjne stanowisko w zakresie filozofii praw człowieka, charakteryzowała się ograniczoną spójnością wewnętrzną (Gierycz, 2021, s. 233). Z tego względu trudno było mówić o możliwości budowania z nią trwałej koalicji wokół problematyki ochrony i promocji wolności religijnej poza granicami UE.

W debacie z 2013 roku uczestniczyli również przedstawiciele sił liberalno-lewicowych, którzy nie wykazywali tak dużego entuzjazmu wobec zaleceń PE, jak ugrupowania konserwatywne. Dość licznie w dyskusji zabierali głos posłowie centrolewicowej grupy Postępowego Sojuszu Socjalistów i Demokratów (S&D). Mimo że dostrzegli oni potrzebę uczynienia ochrony i promocji wolności religijnej centralnym komponentem polityki zewnętrznej UE, zgłaszali jednocześnie pewne zastrzeżenia wobec treści zaleceń. Przykładowo, posłanka Katarína Neveďalová podkreśliła znaczenie ochrony praw człowieka oraz równości płci, wyrażając przy tym aprobatę dla decyzji swojej grupy oraz Zielonych o niepopieraniu zaleceń. Uzasadniała to przekonaniem, że wolność religijna jest instrumentalizowana przez radykalne środowiska chrześcijańskie jako narzędzie walki politycznej (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2013). Sceptycyzm wobec zaleceń wyrażali także posłowie frakcji Zielonych/Wolnego Sojuszu Europejskiego (Verts/ALE) oraz Zjednoczonej Lewicy Europejskiej/Nordyckiej Zielonej Lewicy (GUE/NGL). Jean-Luc Mélenchon z GUE/NGL argumentował, że mimo deklarowanego w dokumencie przywiązania do sekularyzmu, nie uwzględnia on wszystkich jego praktycznych konsekwencji. Podobne stanowisko zajął Willy Meyer, wskazując przy tym na brak spójności między polityką zewnętrzną a wewnętrzną UE. Podkreślał, że Unia wymaga od państw trzecich przestrzegania zasad wolności religijnej i świeckości, podczas gdy sama nie zapewnia ich pełnej realizacji na własnym terytorium (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2013). Tego rodzaju wypowiedzi ze strony przedstawicieli ugrupowań liberalno-lewicowych nie były zaskoczeniem, zważywszy że nie koncentrują one swojej działalności na kwestiach religijnych, ani nie dążą do ich promowania; postrzegają religię przede wszystkim przez pryzmat świeckości państwa. Aktywność polityczna tych grup skupia się natomiast na promocji i ochronie praw osób LGBTI i tzw. praw reprodukcyjnych, a także na przeciwdziałaniu wykorzystywaniu wolności religijnej do ich podważenia (Hirschberger, Voges, 2024, s. 178). Ich ideologiczne ukierunkowanie sprzyja zatem niechęci wobec nadania problematyce wolności religijnej szczególnego znaczenia w polityce zewnętrznej UE. Podejście to znajduje obecnie swoje odzwierciedlenie zarówno w oficjalnych dokumentach programowych tych frakcji, jak i w inicjatywach legislacyjnych podejmowanych przez nie w PE⁷.

Stanowiska ugrupowań konserwatywnych i liberalno-lewicowych na temat Wytycznych zasadniczo nie uległy zmianie po próbie ich wdrożenia do polityki zewnętrznej UE. Było to widoczne zwłaszcza podczas debaty nad oświadczeniem KE z okazji 10. rocznicy Wytycznych, przeprowadzonej 13 lipca 2023 roku w trak-

7 Na przykład na oficjalnej stronie internetowej S&D możemy przeczytać, że kluczowe znaczenie mają dla niej m.in. prawa kobiet i równość płci. Grupa ta wzywa również UE do pozostania strefą wolności LGBTIQ+. Zob. S&D, *website*.

cie sesji plenarnej PE w Strasburgu (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Oceny stopnia wdrażania Wytycznych pozostawały wówczas zróżnicowane między poszczególnymi grupami politycznymi PE, co dodatkowo potęgowało występujące już wcześniej napięcia polityczne. Różnice te mogły wynikać również z tego, że dotychczasowa praktyka implementacji tego dokumentu charakteryzowała się zarówno sukcesami, jak i niepowodzeniami. Jak zauważyła Susan Kerr, starszy doradca ds. wolności religijnej w OBWE, źródeł tego dychotomicznego myślenia możemy upatrywać w fakcie, że „UE i jej delegacje mają zróżnicowany stopień wpływu w poszczególnych krajach i różne priorytety polityczne w różnych krajach/regionach. Niektóre delegacje aktywnie stosują Wytyczne, podczas gdy w innych pracownicy mogą ich nawet nie czytać” (Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 58).

Niezależnie od powyższego, warto zauważyć, że debata z 2023 roku zgromadziła zaledwie 11 posłów do PE. Niska frekwencja mogła wynikać z późnej pory jej przeprowadzenia – odbywała się bowiem pod koniec sesji plenarnej, w czwartkowe popołudnie (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Nie była to jednak odosobniona sytuacja. Jak wskazał Jean-Paul Garraud, poseł z grupy Tożsamość i Demokracja (ID), debata poświęcona nienawiści do chrześcijan, która odbyła się 8 czerwca 2022 roku, została ograniczona jedynie do 30-minutowego bloku rozpoczynającego się o godz. 22:00 (Garraud, 2022). Może to świadczyć o ograniczonym stopniu zaangażowania eurodeputowanych w tę problematykę.

W przeciwieństwie do debaty z 2013 roku, podczas obrad w 2023 roku największy udział liczebny mieli posłowie reprezentujący EKR, wyraźnie zaniepokojeni niewielką skutecznością wdrażania Wytycznych. Jak podkreślił poseł Bert-Jan Ruissen, do tej pory nie opublikowano żadnego oficjalnego sprawozdania dotyczącego implementacji Wytycznych, mimo że ich art. 70 przewiduje obowiązek przeprowadzenia przez RUE trzyletniej ich oceny. Ponadto stwierdził, że zapowiadane regularne konsultacje z PE w sprawie prześladowań na tle religijnych w ogóle nie zostały zainicjowane. Nie była to jednak jedyna krytyka tej grupy wobec działań Unii. W wypowiedziach jej posłów pojawił się również zarzut nadmiernej poprawności politycznej stosowanej przez instytucje unijne. Zdaniem Ryszarda Czarneckiego, UE stosuje podwójne standardy w odniesieniu do prześladowań religijnych; bagatelizuje naruszenia dotyczące chrześcijan, a jednocześnie aktywnie reaguje na przypadki naruszenia praw innych grup religijnych. Retoryka posłów EKR – niekiedy nacechowana emocjonalnie – prowadziła także do sformułowania konkretnych postulatów, m.in. do propozycji ustanowienia 24 czerwca Europejskim Dniem Prześladowań Antyreligijnych. Posłanka Beata Kempa poszła o krok dalej, proponując powiązanie polityki UE w obszarze ochrony wolności religijnej ze wspólną polityką handlową poprzez wprowadzenie do umów handlowych klauzul dotyczących

poszanowania tej wolności w państwach trzecich (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Spoglądając na te wypowiedzi posłów, można stwierdzić, że EKR konsekwentnie podkreśla swoją rolę obrońcy wolności religijnej na świecie, ze szczególnym odniesieniem do prześladowanych chrześcijan. W literaturze przedmiotu podkreśla się zaś, że grupa ta prezentuje najbardziej spójne podejście wobec miejsca religii w przestrzeni publicznej, odróżniając się przy tym od coraz bardziej zsekularyzowanych chadeków, jak i bardziej radykalnej prawicy (Steven, 2023, s. 332).

Umiarkowaną, choć krytyczną wobec Unii Europejskiej ocenę przedstawiła również Europejska Partia Ludowa (Hirschberger, Voges, 2024, s. 168). Jej węgierski przedstawiciel, György Hölvényi, podkreślił, że prawo do wolności religijnej nie zostało jeszcze w pełni zintegrowane z praktyką działań dyplomatycznych UE, a dialog instytucji unijnych ze wspólnotami religijnymi wciąż pozostaje nieustrukturyzowany. Wyraził on także krytykę wobec KE, zarzucając jej zwleknięcie z odnowieniem mandatu Specjalnego Wysłannika ds. promocji wolności religijnej poza granicami UE, co jego zdaniem podważa międzynarodową wiarygodność UE (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Równie krytyczna wobec działań Unii była skrajna prawica, reprezentowana przez frakcję Tożsamość i Demokracja. Jeden z jej posłów, Joachim Kuhs, zwrócił uwagę na problem prześladowań chrześcijan na świecie, jednocześnie krytykując UE za nadmierne koncentrowanie się na tematyce tożsamości transpłciowej czy prawa do aborcji. Z kolei Marie Dauchy, określiła wolność religijną mianem „parodii” w kontekście unijnej polityki multikulturowości, wskazując przy tym na zjawisko rozpowszechniania ideologii islamistycznej w Europie (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Wypowiedzi te sugerują, że ID traktuje problematykę wolności religijnej w sposób nieco instrumentalny, podporządkowując ją realizacji krótkoterminowych celów politycznych o wyraźnie antyislamskim charakterze. W narracji tej grupy, islam jawi się bowiem jako zagrożenie dla tożsamości europejskiej, co znajduje odzwierciedlenie w jej deklaracji politycznej, akcentującej konieczność budowy „bezpiecznej Europy” poprzez wzmocnioną ochronę granic zewnętrznych oraz intensyfikację współpracy w walce z terroryzmem i islamizacją (Statues of the Identity and Democracy Group, 2019, s. 4).

W trakcie debaty parlamentarnej z 2023 roku islam pojawił się nie tylko w retoryce skrajnej prawicy. Reprezentująca liberalną grupę Odnówmy Europę Ilana Cicurel, podkreśliła znaczenie przeciwdziałania fundamentalizmowi islamskiemu, wzywając KE do zapewnienia, aby fundusze unijne były przyznawane wyłącznie organizacjom respektującym wartości europejskie. Odwołania do islamu można było dostrzec także wśród przedstawicieli grupy The Left. Mick Wallace w emocjonalnym wystąpieniu zwrócił uwagę na niewłaściwy sposób traktowania uchodźców muzułmańskich w Europie, natomiast Clare Daly podkreśliła narastającą

ce zjawisko islamofobii w przestrzeni publicznej Europy. Można przypuszczać, że akcentowanie sytuacji religii muzułmańskiej w Europie było w ich wypowiedziach zabiegiem celowym (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2023). Jak zauważył Bas Bel-der, były eurodeputowany z EKR, posłowie lewicy nie wykazywali szczególnego entuzjazmu wobec rezolucji potępiających prześladowania wobec chrześcijan; aby osłabić ich znaczenie, akcentowali zazwyczaj sytuację innych grup dyskryminowanych (Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 40).

Analiza debat z lat 2013 i 2023 pokazuje, że mimo upływu lat stanowiska frakcji konserwatywnych i liberalno-lewicowych wobec Wytycznych i problematyki wolności religijnej pozostają w dużej mierze niezmiennie. Grupy takie jak EKR i EPL postrzegają tę wolność jako ważny komponent polityki zewnętrznej UE, podkreślając konieczność aktywnego zaangażowania Unii w jej ochronę w państwach trzecich. Odminną perspektywę prezentują zaś ugrupowania znajdujące się po przeciwnej stronie osi politycznej (m.in. S&D, Odnówmy Europę, Verts/ALE, The Left). Ujmują oni zazwyczaj tę problematykę przez pryzmat świeckości, pluralizmu i praw indywidualnych. Akcentują oni także potrzebę zachowania neutralności religijno-światopoglądowej przez UE, traktując jednocześnie wolność religijną jedynie jako zagadnienie wtórne wobec innych praw, np. praw osób LGBTI czy prawa do aborcji. Mimo że obie strony uczestniczyły w debatach na temat Wytycznych, konserwatyści wykazują większą spójność i determinację w eksponowaniu wolności religijnej, przedstawiając się zarazem jako obrońcy prześladowanych chrześcijan. Ugrupowania liberalno-lewicowe angażują się natomiast w te dyskusje w sposób bardziej reaktywny, często w celu ograniczenia znaczenia tej wolności w polityce zewnętrznej UE⁸.

8 Na marginesie tych rozważań warto zauważyć, że RUE przyjęła *Wytyczne w sprawie promowania i ochrony wolności religii lub przekonań* tego samego dnia, w którym opublikowano *Wytyczne dotyczące promowania i ochrony korzystania ze wszystkich praw człowieka przez osoby LGBTI* (Council of the EU, 2013b). Zestawienie to można interpretować zarówno jako próbę nadania obu obszarom praw równorzędnego statusu w polityce zewnętrznej UE, jak i jako odpowiedź na postulaty środowisk lewicowych. Jak zauważa Pasquale Annicchino, zapewnienie koherencji w implementacji standardów ochrony obu kategorii praw pozostaje jednym z kluczowych wyzwań dla UE (Annicchino, 2013, s. 629). Można zatem przypuszczać, że w polityce wewnętrznej Unii stopień ich priorytetyzacji będzie różnił się w zależności od aktualnego układu sił politycznych.

MANDAT SPECJALNEGO WYŚLANNIKA UNII DS. PROMOCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ POZA GRANICAMI UE JAKO ŹRÓDŁO NAPIĘĆ WEWNĘTRZNYCH W PARLAMENCIE EUROPEJSKIM

Specjalny Wyślanik ds. promocji wolności religijnej poza granicami Unii miał pełnić funkcję instrumentu miękkiej siły UE, który będzie sprzyjać wzmocnieniu znaczenia tej wolności w relacjach z państwami trzecimi. W praktyce okazał się być przedmiotem intensywnych dyskusji wewnątrz UE, zwłaszcza na forum Parlamentu Europejskiego.

Po raz pierwszy propozycję powołania Specjalnego Wyślanika zgłosił Ján Figel (lider słowackiego Ruchu Chrześcijańsko-Demokratycznego) podczas kongresu Europejskiej Partii Ludowej, który odbył się 19 marca 2015 roku w Brukseli. Inicjatywa ta spotkała się z pozytywną reakcją ówczesnego przewodniczącego EPL, Josepha Daula. Dążąc jednak do uzyskania możliwie szerokiego poparcia politycznego dla tej propozycji, Figel zdecydował się ją przedstawić także innym politykom unijnym, tj. przewodniczącemu KE Jean-Claudowi Juckerowi (EPL), przewodniczącemu RE Donaldowi Tuskowi (EPL) oraz szefowej unijnej dyplomacji Federice Mogherini (S&D). Pod koniec stycznia 2016 roku inicjatywę tę przedstawił również przewodniczącemu PE, Martinowi Schulzowi (S&D), który odniósł się do niej z aprobatą (Kovacova, 2016).

Niewątpliwie ówczesny kontekst polityczny sprzyjał tej inicjatywie. W 2016 roku kwestia ochrony wolności religijnej na świecie znalazła się w centrum zainteresowania PE, w związku z nasilającymi się prześladowaniami mniejszości religijnych na Bliskim Wschodzie. W odpowiedzi na te wydarzenia, 4 lutego 2016 roku Parlament Europejski przyjął rezolucję, w której w punkcie 10 *explicite* wezwał UE do ustanowienia stałego specjalnego przedstawiciela ds. wolności religijnej (Parlament Europejski, 2016, pkt 10). Należy jednak zaznaczyć, że apel ten nie spotkał się z jednomyślnym poparciem wszystkich grup politycznych. Jak wynika z wypowiedzi posłów do PE, stanowiska poszczególnych frakcji politycznych były w tej kwestii wyraźnie zróżnicowane. Inicjatywa uzyskała poparcie wśród przedstawicieli EPL (m.in. Anny Záborskiej, Sofii Ribeiro czy Franca Bogovicia). Potrzebę ustanowienia stanowiska Specjalnego Wyślanika dostrzegli również niektórzy posłowie z grupy S&D (jak choćby Zigmantas Balčytis), a także przedstawiciele liberalnej grupy Porozumienia Liberałów i Demokratów na rzecz Europy (np. Izaskuna Bilbao Barandica). Sprzeciw wobec inicjatywy zgłosili natomiast posłowie należący do GUE/NGL (m.in. Javier Couso Permuy, Marina Albiol Guzmán), a także reprezentanci skrajnie prawicowej Europy Narodów i Wolności (m.in. Jean-François Jalkh, Joëlle Mélin, Sophie Montel). Swoją dezaprobatę argumentowali tym, że powołanie Specjalnego Wyślanika mogłoby prowadzić do dublowania kompetencji Wysokiego

Przedstawiciela UE ds. Zagranicznych i Polityki Bezpieczeństwa oraz stanowić krok w kierunku rozszerzenia uprawnień UE w obszarze polityki zewnętrznej (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2016). Pomimo tych zastrzeżeń, trzy miesiące później, tj. 6 maja 2016 roku Jean-Claude Juncker podjął decyzję o mianowaniu Jána Figela pierwszym Specjalnym Wysłannikiem (President of the European Commission, 2016, pkt 2). Jak zauważyła Susan Kerr, decyzja ta wywołała ambiwalentne reakcje także w innych instytucjach unijnych. Krytycy podnosili, że w polityce zewnętrznej UE nadano uprzywilejowaną pozycję wolności religijnej względem innych praw człowieka. Wrażenie to zostało dodatkowo wzmocnione przez okoliczności ogłoszenia decyzji – miało ono bowiem miejsce w Watykanie, podczas ceremonii wręczenia Nagrody Karola Wielkiego papieżowi Franciszkowi. Okoliczność ta sprzyjała interpretacjom, zgodnie z którymi owa inicjatywa była motywowana względami religijnymi, co budziło wątpliwości w kwestii zachowania przez UE neutralności religijno-swiatopoglądowej (Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 55). Emocje wzbudzała również struktura instytucjonalna nowo powołanego stanowiska. Specjalny Wysłannik został umiejscowiony w ramach KE jako organ doradczy komisarza ds. współpracy międzynarodowej i rozwoju, Nevena Mimicy, a nie w strukturze ESDZ. Dodatkowo, mandat Wysłannika ograniczono początkowo do 12 miesięcy, nadając mu tym samym charakter tymczasowy i eksperymentalny. Dlatego też Ján Figel skoncentrował swoją aktywność na przeciwdziałaniu procesom radykalizacji oraz na ochronie mniejszości religijnych zagrożonych działaniami tzw. Państwa Islamskiego⁹.

Mandat Jána Figela był trzykrotnie odnawiany przez KE, obejmując lata 2016-2019 (Laszuk, 2023, s. 398). W tym czasie regularnie pojawiały się postulaty dotyczące jego rozszerzenia, wzmocnienia i odnowienia, formułowane głównie przez posłów należących do konserwatywnych grup politycznych w PE. Przykładowo, w 2018 roku w sprawozdaniu Komisji Spraw Zagranicznych PE przygotowanym przez Andrzeja Grzyba z EPL, wezwano Radę i Komisję do wsparcia mandatu Specjalnego Wysłannika poprzez wzmocnienie jego kompetencji instytucjonalnych oraz wprowadzenia zasady wielokadencyjności (Komisja Spraw Zagranicznych PE, 2018, pkt 15). Istotną rolę w tym zakresie odegrała również Intergrupa ds. Wolności Religii lub Przekonań i Tolerancji Religijnej. Jej członkowie systematycznie apelowali o zwiększenie widoczności stanowiska Specjalnego Wysłannika i ulokowanie go w centrum polityki zewnętrznej UE (Annual Report, 2017). Działania na rzecz umocnienia tego mandatu podejmowali także indywidualnie posłowie z grupy EKR. Przykładowo, w 2017 roku Ryszard Legutko skierował do KE pytanie o plany przedłużenia mandatu Wysłannika i rozszerzenie jego kompetencji (Legutko, 2017).

9 Więcej na ten temat w: European Commission, 2019.

Ponadto, posłowie tej grupy postulowali, aby do zadań Specjalnego Wysłannika włączyć troskę o sytuację prześladowanych chrześcijan na świecie. Wątek ten pojawił się m.in. w ustnym wyjaśnieniu posła Mirosława Piotrowskiego do głosowania nad rezolucją z 15 stycznia 2019 roku w sprawie wytycznych UE i mandatu Specjalnego Wysłannika (Pełne sprawozdanie z obrad PE, 2019).

Pomimo tych postulatów, wraz z zakończeniem kadencji KE Jean-Claude'a Juckera wygasł mandat Jána Figela (Laszuk, 2023, s. 408). Niemniej jednak 8 lipca 2020 roku wiceprzewodniczący KE, Margaritis Schinas, zapowiedział odnowienie stanowiska w nowej kadencji Komisji. Nie podał jednak ani konkretnej daty, ani nazwiska osoby, która miałaby objąć tę funkcję (Evangelical Focus, 2020). Decyzja ta spotkała się z krytyką części posłów do PE. We wrześniu 2020 roku grupa 48 eurodeputowanych o profilu liberalno-lewicowym skierowała listy do przewodniczącej i wiceprzewodniczącego KE, w których wyraziła zaniepokojenie perspektywą odnowienia mandatu Specjalnego Wysłannika. Wskazywali oni, że „utworzenie odrębnego mandatu wyłącznie w zakresie ochrony FoRB grozi niepotrzebnym odizolowaniem tego prawa od innych i zniechęceniem do traktowania go w sposób inkluzywny” (European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights, 2020a i 2020b). Podnosili również argument, że Ján Figel miał podważyć wiarygodność tego stanowiska poprzez publiczne poparcie organizacji sprzeciwiających się równości płci oraz prawu do niedyskryminacji ze względu na orientację seksualną¹⁰. Wyrazem niezadowolenia tego środowiska politycznego był również raport opublikowany dwa lata wcześniej przez Europejskie Forum Parlamentarne ds. Ludności i Rozwoju. Wskazano w nim, że Figel pozostaje związany z siecią Agenda Europe oraz uczestniczy w spotkaniach Federacji „ONE OF US”, sprzeciwiającej się finansowaniu przez UE badań nad komórkami macierzystymi człowieka oraz promującej ochronę życia od momentu poczęcia (ONE OF US, website; European Parliamentary Forum on Population & Development, 2018, s. 30). Aktywność ta była szczególnie problematyczna z perspektywy środowisk lewicowych, które zabiegały o to, aby unijne instrumenty polityki zewnętrznej UE służyły ochronie i promocji praw osób LGBTI, praw reprodukcyjnych i równości płci (Foret, 2017, s. 21).

Sceptycyzm wobec wyboru Jána Figela znalazł swój wyraz w postępowaniu prowadzonym w 2019 roku przez Europejskiego Rzecznika Praw Obywatelskich (ERPO), Emily O'Reilly. Sprawa ta została zainicjowana skargą europosłanki Sophie

10 Listy zostały podpisane m.in. przez: Salimę Yenbou i Oliviera Chastela z Odnówny Europe, Ernesta Urtasuna i Carolinee Roose, Terry Reintke z Grupy Zielonych/ Wolnego Przymierza Europejskiego, Tanję Fajon, Marię Noichl z S&D (European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights, 2020 a; European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights, 2020 b).

In't Veld z grupy Odnówmy Europę, która była zaniepokojona powiązaniami Figela z organizacjami prowadzącymi kampanie przeciwko prawom osób LGBTI czy małżeństwom osób tej samej płci; podkreślała ona jednocześnie, że jego aktywność mogła negatywnie oddziaływać na decyzje podejmowane w państwach trzecich w zakresie praw osób LGBTI (European Ombudsman, 2019, pkt 8). Jej zdaniem Słowak, pełniąc funkcję Specjalnego Wysłannika, powinien promować inkluzywną ideę wolności religijnej oraz szanować prawa zarówno osób wierzących, jak i niewierzących (European Ombudsman, 2019, pkt 3). W decyzji wydanej w tej sprawie ERPO wskazała bowiem, że należało poświęcić więcej uwagi ryzyku wystąpienia potencjalnych konfliktów, jakie mogą pojawić się między ochroną wolności religijnej a innymi prawami podstawowymi. Zarekomendowała również Komisji Europejskiej, aby precyzyjnie określiła zakres mandatu Specjalnego Wysłannika (European Ombudsman, 2019).

Niewątpliwie aktywność środowisk liberalno-lewicowych mogła przyczynić się do tego, że pomimo wcześniejszej zapowiedzi Komisja przez dłuższy czas zwlekała z powołaniem nowego Wysłannika. Niespodziewany przełom nastąpił dopiero 5 maja 2021 roku, kiedy stanowisko to objął Christos Stylianides. Warto jednak zauważyć, że Stylianides pełnił tę funkcję zaledwie przez pięć miesięcy, rezygnując z niej na rzecz objęcia bardziej prestiżowej teki ministra ds. przeciwdziałania skutkom zmian klimatu w rządzie Grecji (Euronews, 2021). Sytuacja ta wywołała ponowne działania konserwatywnych ugrupowań politycznych w PE, dążących do utrzymania stanowiska Specjalnego Wysłannika. Jednym z aktywniejszych tego orędowników był Jean-Paul Garraud z grupy Tożsamość i Demokracja, który 28 czerwca 2022 roku skierował do KE pytanie o możliwość powołania nowego Specjalnego Wysłannika, argumentując, że „na świecie ginie każdego dnia 16 chrześcijan” (Garraud, 2022). Dopiero 14 listopada 2022 roku wiceprzewodniczący KE, Margaritis Schinas, udzielił na nie odpowiedzi, stwierdzając, że Komisja nie podjęła jeszcze decyzji w tej sprawie (Schinas, 2022). Wakat na stanowisku utrzymywał się do 7 grudnia 2022 roku, kiedy to nowym Wysłannikiem został Frans van Daele, emerytowany belgijski dyplomata. W trakcie swojej kadencji angażował się on przede wszystkim w rozwiązywanie sytuacji mniejszości religijnych na Bliskim Wschodzie i w Pakistanie (EEAS, 2024; Insight EU Monitoring, 2023). Jego mandat przypadł jednak na okres zmian instytucjonalnych w UE, co wpłynęło zarówno na zakres jego aktywności, jak i widoczności w polityce zewnętrznej UE. Ponadto, jego funkcja miała charakter krótkoterminowy – mandat van Daele’a zakończył się w czerwcu 2024 roku. W okresie jego urzędowania, część posłów do PE wykazywała spore zainteresowanie zakresem działań i zasobami udostępnianymi Specjalnemu Wysłannikowi. Przykładowo, 3 lipca 2023 roku poseł Jean-Paul Garraud skier-

rował pytanie do KE z prośbą o przedstawienie szczegółowych informacji dotyczących finansowania mandatu oraz sposobu raportowania jego działalności (Garraud, 2023). Odpowiedź Margaritis Schinas okazała się jednak wymijająca – nie podał on żadnych danych o budżecie, czy oficjalnym sprawozdaniu, ograniczając się do ogólnej deklaracji, że „jest gotowy je zdać” (Schinas, 2023).

W ostatnich miesiącach Bert-Jan Ruissen i Miriam Lexmann, współprzewodniczący Intergrupy ds. Wolności Religii, Przekonań i Sumienia, skierowali do Ursuli von der Leyen listy z apelem o wyznaczenie nowego Wysłannika¹¹. W odpowiedzi przewodnicząca KE potwierdziła zamiar odnowienia tego stanowiska, jednak nie przedstawiła żadnych konkretnych informacji (Leyen, 2025). Od czerwca 2024 roku stanowisko to pozostaje nieobsadzone, co wyraźnie wskazuje na brak instytucjonalnej trwałości i przejrzystości omawianego instrumentu polityki zewnętrznej UE.

Historia mandatu Specjalnego Wysłannika – poczynając od jego powołania, poprzez trudności z odnowieniem mandatu, wielomiesięczne wakaty, aż po kontrowersje związane z nominacjami kolejnych – stanowi przykład braku konsensusu politycznego oraz utrzymujących się napięć wewnątrz PE. Ugrupowania konserwatywne (EKR, ID, część EPL) konsekwentnie zabiegały o powołanie i wzmocnienie mandatu Specjalnego Wysłannika, postrzegając go jako wyraz zaangażowania UE w ochronę i promocję wolności religijnej na świecie. Frakcje liberalno-lewicowe (m.in. GUE/NGL, Odnówmy Europę) pozostawały natomiast sceptyczne wobec zasadności utworzenia tej funkcji, argumentując, że eksponowanie wolności religijnej w polityce zewnętrznej UE prowadzi do jej nieuzasadnionego uprzywilejowania względem innych praw człowieka. Krytyka tych środowisk była szczególnie silna wobec pierwszego Specjalnego Wysłannika, Jána Figela, któremu zarzucano upolitycznienie, bliskie związki z organizacjami o profilu pro-life, oraz wykorzystywanie wolności religijnej do promowania agendy środowiska konserwatywnego. Trwałe napięcia polityczne między obiema stronami osi politycznej doprowadziły do sytuacji, w której mandat Wysłannika funkcjonował w sposób niestabilny, bez solidnego zakotwiczenia go w strukturze instytucjonalnej UE. Komisja Europejska wciąż sprawia wrażenie niezdecydowanej w tej kwestii, co skutkuje brakiem jasno określonej procedury nominacyjnej, jak i ograniczonej przejrzystości w zakresie finansowania, i raportowania działalności Specjalnego Wysłannika.

11 Apel ten został poparty przez niektórych posłów do PE z ramienia: PFE (2 posłów), EKR (6 posłów) i EPL (10 posłów). Zob. Lexmann, Ruissen, 2025.

INTERGRUPY JAKO PLATFORMA DZIAŁAŃ FRAKCJI POLITYCZNYCH NA RZECZ OCHRONY I PROMOCJI WOLNOŚCI RELIGIJNEJ NA ŚWIECIE

Wśród ponad siedmiuset posłów będących członkami PE znajduje się wielu, których działania w ramach tej instytucji koncentrują się w dużym stopniu na konkretnych, wybranych zagadnieniach. Instytucjonalnym wyrazem tego pluralizmu są tzw. intergrupy – nieformalne, ponadpartyjne struktury zrzeszające posłów zainteresowanych określonymi obszarami politycznymi, gospodarczymi czy społecznymi (Rules of Procedure of the EP, 2019). W obecnej, X kadencji PE, spośród 28 funkcjonujących intergrup, dwie koncentrują się na zagadnieniach *explicite* związanych z wolnością religijną. Są to: Intergrupa ds. Wolności Religii, Przekonań i Sumienia oraz Intergrupa ds. Chrześcijan na Bliskim Wschodzie. Ich działalność wskazuje na trwałe, choć wewnętrznie zróżnicowane, zaangażowanie posłów w problematykę ochrony i promocji wolności religijnej w ramach polityki zewnętrznej UE.

Na szczególną uwagę zasługuje Intergrupa ds. Wolności Religii, Przekonań i Sumienia¹², która uzyskała oficjalny status intergrupy w 2015 roku¹³. Od tego czasu stanowi ona istotną platformę współpracy posłów do PE, ukierunkowaną na monitorowanie i zapobieganie naruszeniom wolności religijnej na świecie. W jej działalność na przestrzeni lat angażowali się przedstawiciele różnych grup politycznych, nierzadko odmiennych pod względem ideologicznym. Przykładem tego pluralizmu politycznego był fakt, że funkcję jej współprzewodniczących pełnili m.in. Dennis de Jong i Peter van Dalen, posłowie reprezentujący przeciwne bieguny polityczne, należący odpowiednio do GUE/NGL i EKR¹⁴. W X kadencji PE, mimo że Intergrupa ta formalnie zachowuje charakter międzyfrakcyjny, w praktyce jej działalność została zdominowana przez przedstawicieli ugrupowań konserwatywnych. Funkcję jej współprzewodniczących pełnią: słoweńska europosłanka Miriam Lexmann z EPL oraz holenderski europoseł Bert-Jan Ruissen z EKR.

12 Poprzednio intergrupa funkcjonowała pod nazwą: Intergrupa ds. Wolności Religii lub Przekonań i Tolerancji Religijnej.

13 Wcześniej, tj. od 2012 roku inicjatywa ta funkcjonowała w PE jako grupa robocza ds. wolności religii lub przekonań. W wyniku rosnącego zainteresowania oraz uzyskania wystarczającego poparcia wśród posłów do PE, przekształciła się w grupę międzypartyjną, uzyskując w 2015 roku status oficjalnej intergrupy. Zob. Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 55.

14 Funkcje te pełnili podczas VIII kadencji PE. Zob. Lista członków Intergrupy, 2014.

Obecnie intergrupa liczy 27 członków, wywodzących się z trzech frakcji politycznych: EPL, EKR oraz Odnówmy Europę¹⁵. Należy jednak podkreślić, że przedstawiciele tej ostatniej frakcji stanowią jedynie nieco ponad 7% składu intergrupy. Największą reprezentację posiadają bowiem posłowie z EKR (13 członków) i EPL (11 członków), co skutkuje wyraźnym ukierunkowaniem ideologicznym jej działalności. Z perspektywy narodowej, obok Włochów (4 członków), najliczniejszymi reprezentantami są europosłowie z Chorwacji (3), Polski (2), Litwy (2), Niderlandów (2) oraz Francji (2). W związku z tym, potencjalnych sojuszników w pracach intergrupy można identyfikować nie tylko wedle przynależności frakcyjnej, lecz również w oparciu o kryterium wspólnoty narodowej (Lista członków Intergrupy, 2024a).

Odnowienie Intergrupy ds. Wolności Religii, Przekonań i Sumienia w X kadencji PE miało istotne znaczenie ze względu na pogarszający się stan wolności religijnej na świecie. Zwróciła na to uwagę Miriam Lexmann, wskazując, że „od Chin po Białoruś wolność religii lub przekonań nadal spada. Istotne jest, aby Unia Europejska, w szczególności Parlament zwracały uwagę na monitorowanie i aktywne wspieranie tej podstawowej wolności” (Human Rights Without Frontiers, 2024). Mimo że na oficjalnej stronie internetowej intergrupy podkreślono, że jej działalność nie koncentruje się na ochronie jednej konkretnej religii, analiza podejmowanych inicjatyw wskazuje na jej szczególne zainteresowanie sytuacją prześladowanych chrześcijan – zarówno w państwach trzecich, jak i w Europie (Intergroup FORB, website). Dobrym tego przykładem jest pismo z 4 kwietnia 2025 roku, skierowane do Ursuli von der Leyen oraz komisarza ds. wewnętrznych i migracji, Magnusa Brunnera, w którym członkowie intergrupy apelowali o powołanie unijnego koordynatora ds. zwalczania ataków i dyskryminacji wobec chrześcijan w Europie (Intergroup FORB, 2025). Do kluczowych postulatów intergrupy należy obecnie również wyznaczenie nowego Specjalnego Wysłannika, w związku z wygaśnięciem mandatu Fransa van Daele’a. Równocześnie działalność intergrupy obejmuje utrzymywanie stałych kontaktów z przedstawicielami unijnej służby dyplomatycznej, co ma służyć wywieraniu presji na rzecz skuteczniejszego włączania problematyki ochrony i promocji wolności religijnej do relacji UE z państwami trzecimi. Przykładem tego rodzaju aktywności jest pismo skierowane 22 stycznia 2025 roku przez współprzewodniczących intergrupy do Specjalnego Przedstawiciela UE ds. Praw Człowieka, Olafa Skooga, przed jego wizytą w Pakistanie. Wezwano w nim do poruszenia w rozmowach z pakistań-

15 W poprzedniej IX kadencji PE (2019-2024) w skład Intergrupy wchodziło posłowie reprezentujące frakcje: EKR (8), EPL (3), Odnówmy Europę (3), S&D (1) oraz Tożsamość i Demokracja (2). Zob. List of members of Intergroup, 2019.

skimi władzami kwestii, takich jak: przymusowe małżeństwa, przepisy dotyczące bluźnierstwa, ograniczenie wolności religijnej wobec chrześcijan, a także kontrowersje wokół finansowana przez UE podręczników używanych w szkołach islamskich¹⁶ (Lexmann, Ruissen, 2025).

Jeszcze wyraźniej zarysowany profil ideologiczny posiada Intergrupa ds. Chrześcijan na Bliskim Wschodzie, której działalność koncentruje się na obronie prześladowanych chrześcijan w określonym kręgu geograficznym. Forum to zostało niemal całkowicie zdominowane przez ugrupowania o orientacji prawicowej, w szczególności przez grupę Patrioci za Europą (PfE), reprezentującą skrajnie prawicowe i nacjonalistyczne poglądy. PfE liczy 59 członków, co czyni ją siłą dominującą w składzie tej intergrupy. W dodatku funkcję przewodniczącego intergrupy pełni poseł Thierry Mariani, wywodzący się z PfE i związany z francuską partią Zjednoczenie Narodowe (Lista członków Intergrupy, 2024b). Warto zauważyć, że PfE podejmuje działania na rzecz wolności religijnej również na innych płaszczyznach. W lutym 2025 roku powołali oni własną grupę roboczą ds. wolności religii oraz dialogu z kościołami i wspólnotami religijnymi. Na jej czele stanęli György Hölvényi oraz Margarita de la Pisa Carrión (x.com, 2025). Ponadto, w programie politycznym tej frakcji akcentuje się potrzebę ochrony dziedzictwa judeochrześcijańskiego Europy, przy równoczesnym sprzeciwie wobec reinterpretacji wolności, praw podstawowych i godności człowieka (Patriots for Europe, Manifesto).

Poza tym w skład Intergrupy ds. Chrześcijan na Bliskim Wschodzie wchodzi dziewięciu posłów reprezentujących EKR, pięciu – EPL oraz czterech – frakcję Europa Suwerennych Narodów. Reprezentacja ugrupowań o profilu liberalno-lewicowym jest marginalna lub całkowicie nieobecna – jedynym wyjątkiem jest Nikos Papandreou z greckiej partii PASOK, należący do grupy S&D. Analiza struktury narodowościowej intergrupy wykazuje na znaczącą przewagę posłów francuskich, w większości związanych z partią Zjednoczenie Narodowe. Stanowią oni łącznie 35 spośród 82 członków intergrupy, co nadaje jej francuski i eurosceptyczny charakter. Drugą najliczniejszą reprezentacją narodową tworzą posłowie z Węgier (8 członków) w większości wywodzący się z ramienia partii Fidesz (Lista członków Intergrupy, 2024b). Dostępność szczegółowych informacji na temat aktywności tej intergrupy jest ograniczona, co może wynikać z faktu, że forum to nie stanowi oficjalnego organu PE, lecz pełni funkcję nieformalnej platformy współpracy i wy-

16 W latach 2016-2024 Unia Europejska wydała ok. 150 mln euro na wsparcie edukacji w Pakistanie. Okazało się, że pomoc finansowa UE była przekazywana na dyskryminujące lub ekstremistyczne treści edukacyjne. Stąd też pojawiły się wątpliwości co do przejrzystości i skuteczności funduszy unijnych, z których środki były przeznaczone na poprawę systemu edukacji wykluczającego z niego dzieci niemuzułmańskie. Na ten problem zwrócono również uwagę podczas spotkania zorganizowanego w trakcie 58. sesji Rady Praw Człowieka ONZ. Por. EuReporter, 2025.

miany poglądów między posłami. Nie oznacza to jednak, że jej członkowie pozostają bierni w kwestiach ochrony i promocji wolności religijnej. Zainteresowanie tym obszarem ujawnia się m.in. w treści pytań parlamentarnych kierowanych do KE. Przykładem może być pytanie z listopada 2024 roku, skierowane przez Thierry'ego Marianiego wraz z innymi europosłami PFE, dotyczące działań podejmowanych przez KE na rzecz ochrony serbskich miejsc kultu prawosławnego w Kosowie (Griset, Vicsek, 2024). W odpowiedzi Komisja poinformowała ich o tym, że utrzymuje stały kontakt z Serbską Cerkwią Prawosławną oraz wspiera inicjatywy zmierzające do rozwiązania sporów między nią a władzami Kosowa (Kos, 2024).

Grupy polityczne o profilu liberalno-lewicowym odnoszą się do działalności wspomnianych wyżej intergrup z wyraźnym dystansem, co znajduje odzwierciedlenie w ich marginalnej reprezentacji w składzie tych gremiów. W ich ocenie ochrona i promocja wolności religijnej nie powinna stanowić odrębnego priorytetu w polityce zewnętrznej UE, lecz być traktowana jako integralna część ogólnej strategii na rzecz praw człowieka. Z perspektywy sił liberalno-lewicowych, nadmierne eksponowanie tej wolności może prowadzić do podważenia lub ograniczania innych praw m.in. praw osób LGBTI oraz praw reprodukcyjnych i seksualnych kobiet (European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights, 2020a). Warto zauważyć, że takie stanowisko koresponduje z szerszymi przemianami społeczno-kulturowymi, w tym z procesem postępującej sekularyzacji. Wraz z ewolucją interpretacji praw człowieka pod wpływem dynamicznych zmian społecznych, w debacie politycznej – zarówno w PE, jak i w szerszym kontekście unijnej dyplomacji – coraz większe znaczenie zyskują kwestie płci (Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 42). Aktywność posłów liberalno-lewicowych możemy zatem dostrzec w ramach Intergrupy ds. LGBTIQ+, której celem jest promocja i ochrona podstawowych praw osób nieheteronormatywnych, w tym lesbijek, gejów, osób biseksualnych, transpłciowych, interseksualnych i queer. Spośród 98 członków tej intergrupy, 30 reprezentuje frakcję S&D, 25 – Verts/ALE, 19 – Odnówny Europę, a 14 – The Left (Lista członków Intergrupy, 2024c).

Mając powyższe na uwadze, należy zauważyć, że w praktyce zagadnienie wolności religijnej coraz częściej ulega procesowi politycznego i ideologicznego profilowania. Pomimo deklarowanego ponadpartyjnego charakteru, intergrupy zajmujące się wolnością religijną są postrzegane jako struktury o wyraźnym profilu ideologicznym, co może wpływać na percepcję ich działań w przestrzeni publicznej. Ograniczona reprezentatywność oraz znikome zaangażowanie ugrupowań liberalno-lewicowych w ich działalność prowadzi do sytuacji, w której aktywność na rzecz tej wolności nierzadko bywa utożsamiana z jednym z priorytetów politycznych środowisk konserwatywnych. Współpraca pomiędzy obiema stronami osi

politycznej pozostaje zatem zjawiskiem marginalnym. Dominują natomiast napięcia i konkurencyjność ich priorytetów, które często prowadzą do wzajemnego wykluczania się (Fundacja Konrada Adenauera, 2021, s. 51).

WNIOSKI

Polaryzacja wokół zagadnienia wolności religijnej wewnątrz Parlamentu Europejskiego sprawia, że pomimo formalnego umocowania polityki praw człowieka *pro foro externo* w prawie traktatowym i dokumentach strategicznych UE, jej praktyczna realizacja pozostaje obszarem deklarowanej, lecz niepełnej jedności – uzależnionej w dużej mierze od bieżącej dynamiki politycznej. Uwarunkowanie to wpływa zarówno na kształtowanie, jak i realizację instrumentów polityki zewnętrznej UE w obszarze wolności religijnej. Ponadto, przeprowadzona analiza wskazuje na istnienie swoistej „mozaiki” podejść grup politycznych PE do problematyki ochrony i promocji wolności religijnej na świecie. Frakcje o orientacji konserwatywnej najczęściej przedstawiają się jako obrońcy wolności religijnej, akcentując zwłaszcza przypadki prześladowań chrześcijan w państwach trzecich. Z kolei siły liberalno-lewicowe wykazują ograniczoną gotowość do otwartego zaangażowania w ten obszar, interpretując wolność religijną w kontekście potencjalnych napięć z innymi prawami człowieka. Konflikt ten nie ukazuje jedynie odmiennej hierarchii priorytetów politycznych tych frakcji, lecz odzwierciedla głębszy spór o fundamentalną wizję relacji między religią i polityką. Jednym z kluczowych punktów spornych pozostaje przy tym rozumienie samej istoty wolności religijnej – oscylującej pomiędzy koncepcją „wolności do religii” a „wolności od religii”.

W praktyce zagadnienie wolności religijnej, choć potencjalnie mogło stanowić priorytet unijnej polityki zewnętrznej UE, jest systematycznie marginalizowane – w znacznej mierze wskutek sprzeciwu ugrupowań liberalno-lewicowych w PE. W rezultacie wolność religijna pozostaje prawem drugorzędnym, charakteryzującym się ograniczoną sprawczością polityczną¹⁷. Co więcej, pomimo nasilających się na świecie naruszeń wolności religijnej, polityka zewnętrzna UE w tym obszarze ulega obecnie transformacji, determinowanej przez zmiany zachodzące w krajobrazie geopolitycznym. W agendzie unijnej coraz wyraźniej dominują bowiem kwestie bezpieczeństwa i interesów gospodarczych, co prowadzi do dalszej marginalizacji wolności religijnej i obniżenia jej rangi. Dlatego też rekomendowanym kierunkiem działań UE byłoby odnowienie i wzmocnienie mandatu Specjalnego Wysłannika. Taki krok stanowiłby wyraz rzeczywistego zaangażowania Unii w ochronę i promo-

17 Wskazują na to m.in. François Foret i Margarita Markoviti. Zob. Foret, Markoviti, 2021, s. 200.

cję wolności religijnej na świecie, wykraczający poza poziom deklaracyjny. Równocześnie niezbędne wydaje się budowanie ponadpartyjnego konsensusu w PE wokół uznania tej wolności za jedno z fundamentalnych praw człowieka, gdyż jak podkreśliła Giorgia Meloni „nie jest to wolność, która następuje po innych, ani o której można zapomnieć” (Agencia Nova, 2023). W dłuższej perspektywie działania te mogłyby przyczynić się do wzmocnienia legitymacji UE jako *soft power* oraz wiarygodnego promotora praw człowieka na arenie międzynarodowej.

Bibliografia

- Annicchino P. (2013). The New Guidelines on Freedom of Religion and LGBTI Rights in the External Action of the European Union. *European Human Rights Law Review*, 6, 624-630.
- Agencia Nova (2023). Meloni: “It is everyone’s duty to defend religious freedom”. Pobrano z: <https://www.agenzianova.com/en/news/meloni-e-dovere-di-tutti-difendere-la-liberta-religiosa/> (4.07.2025).
- Annual Report* (2017). Pobrano z: http://www.religiousfreedom.eu/wp-content/uploads/2018/09/RS_report_v6_digital.pdf (28.04.2020).
- Council of the EU (2012). EU Strategic Framework and Action Plan on Human Rights and Democracy, Luxembourg, 11855/12. Pobrano z: https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/foraff/131181.pdf (1.07.2025).
- Council of the EU (2013a). EU Guidelines on the promotion and protection of freedom of religion or belief, Luxembourg. Pobrano z: <https://www.eeas.europa.eu/sites/default/files/137585.pdf> (1.07.2025).
- Council of the EU (2013b). Guidelines on the promotion and protect the enjoyment of all human rights by lesbian, gay, bisexual, transgender and intersex (LGBTI) person, Luxembourg. Pobrano z: https://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/en/foraff/137584.pdf (1.07.2025).
- Council of the EU (2024). Council Conclusions on the alignment of the EU Action Plan on Human Rights and Democracy 2020-2024 with the Multiannual Financial Framework 2021-2027, Brussels. Pobrano z: <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-9508-2024-INIT/en/pdf> (3.07.2025).
- EEAS (2024). EU Special Envoy on Freedom of Religion or Belief Concludes Official Visit to Pakistan. Pobrano z: https://www.eeas.europa.eu/delegations/pakistan/eu-special-envoy-freedom-religion-or-belief-concludes-official-visit-pakistan_en (2.05.2025).

- Euronews (2021). Greece appoints former EU commissioner to lead new climate ministry after wildfires. Pobrano z: <https://www.euronews.com/2021/09/06/greece-appoints-former-eu-commissioner-to-lead-new-climate-ministry-after-wildfires> (2.06.2025).
- European Commission (2023). Joint Staff Working Document on the Mid-Term Review of the EU Action Plan on Human Rights and Democracy 2020-2024, SWD(2023) 201 final. Pobrano z: <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-10580-2023-INIT/en/pdf> (3.07.2025).
- European Commission (2019). Report. The mandate of the Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the European Union: activities and recommendations (May 2016-November 2019). Pobrano z: https://docs.wixstatic.com/ugd/7dce12_6da28c5629094424bdd18cc9961d3f91.pdf (3.07.2025).
- European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights (2020a). List skierowany do Ursuli von der Leyen w sprawie mandatu Specjalnego Wysłannika UE ds. Wolności Religii lub Przekonań. Pobrano z: <https://www.epfweb.org/sites/default/files/2020-09/EU%20Special%20Envoy%20on%20FoRB-%20Final%20version%20EC%20President.pdf> (2.06.2025).
- European Parliamentary Forum for Sexual & Reproductive Rights (2020b). List skierowany przez członków Europejskiego Forum Parlamentarnego na rzecz Praw Seksualnych i Reprodukcyjnych do Margaritis Schinas w sprawie mandatu Specjalnego Wysłannika UE ds. Wolności Religii lub Przekonań. Pobrano z: <https://www.epfweb.org/sites/default/files/2020-09/EU%20Special%20Envoy%20on%20FoRB-%20Letter%20to%20Vice%20President.pdf> (2.06.2025).
- Evangelical Focus (2020). EU responds to pressure, announces new appointment of Special Envoy for Freedom of Religion or Belief. Pobrano z: <https://evangelical-focus.com/europe/6952/eu-responds-to-pressure-and-announces-new-special-envoy-for-freedom-of-religion-or-belief-will-be-appointed> (2.02.2021).
- Foret F., Markoviti M. (2023). Fundamental right or political value? The evolution of 'freedom of religion or belief' in the European Union's and public action, *Journal of Contemporary European Studies*, 31, 199-213.
- Foret F. (2017). How the European External Action Service deal with religion through religious freedom, *EU Diplomacy Papers*, 7. Pobrano z: https://www.coleurope.eu/sites/default/files/research-paper/edp_7_2017_foret_0.pdf (2.06.2025).
- Fundacja Konrada Adenauera (2021). Einsatz für Religionsfreiheit – gestern, heute, morgen. Interviews mit Expertinnen und Experten aus Politik und Zivilgesellschaft, Aston Centre for Europe, Berlin. Pobrano z: <https://www.kas.de/documents/252038/11055681/Einsatz+f%C3%BCr+Religionsfreiheit+%E2%80%93+gestern%2C+heute%2C+morgen.pdf/093435af-dc12-4917-4843-4884c8f110fd?version=1.2&t=1617993333142> (3.07.2025).

- Garraud J.-P. (2022). Parliamentary question. Indifference of the EU to Christianophobia. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2022-002316_EN.html (25.05.2025).
- Garraud J.-P. (2023). Parliamentary question. Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the EU. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2023-002093_EN.html (25.05.2025).
- Gierycz M (2021). *Mała pochwała katolicyzmu. Kościół i polityka w późnej nowoczesności*, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Griset C., Vicsek A. (2025). Parliamentary question. Respect for and protection of Serbian Orthodox religious sites and the Serbian minority in Kosovo in connection with the provision of EU funding. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-10-2024-002519_EN.html (23.06.2025).
- Hirschberger B., Voges K. (2024). Commitment to Religious Freedom at the Level of the European Union: A Victim of Polarisation?. W: Hirschberger B., Voges K. (ed.), *Religious Freedom and Populism: The Appropriation of a Human Right and How to Counter It* (165-180), Bielefeld,.
- Human Rights Without Frontiers (2024). EU: European Parliament re-establishes Intergroup on Freedom of Religion or Belief, <https://hrwf.eu/eu-european-parliament-re-establishes-intergroup-on-freedom-of-religion-or-belief/> (2.07.2025).
- Insight EU Monitoring (2023). EU Commission VP Schinas in the Middle East. Pobrano z: https://ieu-monitoring.com/editorial/eu-commission-vp-schinas-in-the-middle-east/409461?utm_source=ieu-portal/feed (2.03.2025).
- Intergroup FORB. Our Mission. Pobrano z: <https://religiousfreedom.eu/> (23.06.2025).
- Intergroup FORB (2025). Pismo z kwietnia 2025 roku skierowane do Ursuli von der Leyen i Magnusa Brunnera. Pobrano z: <https://religiousfreedom.eu/onewebmedia/letter%20coordinator.pdf> (23.06.2025).
- Komisja Spraw Zagranicznych Parlamentu Europejskiego (2018). Sprawozdanie z dnia 10 grudnia 2018 r. w sprawie wytycznych UE i mandatu specjalnego wysłannika UE ds. propagowania wolności religii lub przekonań poza UE, A8-0449/2018. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-8-2018-0449_PL.html (12.07.2025).
- Kos (2025). Answer given by Ms Kos on behalf of the European Commission. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-10-2024-002519-ASW_EN.html (23.06.2026).
- Kovacova M. (2016). Figel to become EU's Special Envoy for freedom of religion. Pobrano z: <https://newsnow.tasr.sk/foreign/figel-to-become-eus-special-envoy-for-freedom-of-religion/> (25.05.2025).
- Laszuk P. (2023). *Specyfika polityki wyznaniowej Unii Europejskiej*, Warszawa: UKSW.

- Legutko R. (2017). Odpowiedź na zapytanie ws. specjalnego przedstawiciela ds. promocji wolności religii i przekonań poza terytorium Unii Europejskiej. Pobrano z: <https://rlegutko.pl/pl/aktualnosci/odpowiedz-na-zapytanie-ws-specjalnego-przedstawiciela-ds-promocji-wolnosci-religii-i-przekonan-pozza-s-2680/> (28.04.2020).
- Lexmann M., Ruissen B.-J. (2025a). List z 4 kwietnia 2025 roku do Ursuli von der Leyen i Magnusa Brunnera. Pobrano z: https://religiousfreedom.eu/onewebmedia/brief%20special%20envoy_1.pdf (25.05.2025).
- Lexmann M., Ruissen B.-J. (2025b). Pismo z 22 stycznia 2025 roku skierowane do Olafa Skooga. Pobrane z: <https://religiousfreedom.eu/onewebmedia/Intergrup%20FORB%20letter%20on%20Pakistan.pdf> (23.06.2025).
- Leyen Ursula (2025). Odpowiedź pisemna z 5 maja 2025 roku na pismo Miriam Lexmann i Bert-Jana Ruissena. Pobrano z: <https://religiousfreedom.eu/onewebmedia/Ares%282024%299145929.pdf> (20.06.2025).
- List of members of Intergroup (2019). <https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/files/organisation-and-rules/organisation/intergroups/list-of-members-freedom-of-religion-and-religious-tolerance.pdf> (12.01.2021).
- Lista członków Intergrupy (2014). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/pdf/intergroupes/VIII_LEG_12_Freedom_of_religion_20151130.pdf (20.06.2025).
- Lista członków Intergrupy (2024a). Pobrano z: <https://www.europarl.europa.eu/meps/en/intergroup/details/7902/Intergroup%20on%20Freedom%20of%20Religion,%20Belief%20and%20Conscience> (2.07.2025).
- Lista członków Intergrupy (2024b). Pobrano z: <https://www.europarl.europa.eu/meps/pl/intergroup/details/7888/Zesp%C3%B3%C5%82%20Mi%C4%99dzypartyjny%20ds.%20Chrze%C5%9Bcijan%20na%20Bliskim%20Wschodzie> (20.06.2025).
- Lista członków Intergrupy (2024c). Pobrano z: <https://www.europarl.europa.eu/meps/pl/intergroup/details/7906/Zesp%C3%B3%C5%82%20Mi%C4%99dzypartyjny%20ds.%20LGBTIQ+> (2.07.2025).
- ONE OF US. website. Pobrano z: <https://oneofus.eu/about-us/our-vision/> (22.04.2020).
- Patriots for Europe, Manifesto. Pobrano z: <https://patriots.eu/manifesto/> (25.06.2025).
- Parlament Europejski (2013). Zalecenia Parlamentu Europejskiego dla Rady dnia 13 czerwca 2013 r. w sprawie projektu wytycznych UE dotyczących propagowania i ochrony wolności religii lub przekonań, P7_TA(2013)0279. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-7-2013-0279_PL.html (25.05.2025).
- Parlament Europejski (2016). Rezolucja Parlamentu Europejskiego z dnia 4 lutego 2016 r. w sprawie systematycznego masowego mordowania mniejszości religijnych przez tzw. „ISIS/Daisz”, P8_TA(2016)0051. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-8-2016-0051_PL.html (25.05.2025).

- Pełne sprawozdanie z obrad PE (2013). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-7-2013-06-13-ITM-008-10_PL.html?textTabled=A-7-2013-0203 (25.05.2025).
- Pełne sprawozdanie z obrad PE (2016). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-8-2016-02-04-ITM-009-07_PL.html (25.05.2025).
- Pełne sprawozdanie z obrad PE (2019). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-8-2019-01-15-ITM-009-05_PL.html (5.05.2020).
- Pełne sprawozdanie z obrad PE (2023). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/CRE-9-2023-07-13-ITM-010_PL.html (25.05.2025).
- President of the European Union (2016). Decision of the President of the European Commission of 6 May 2016 on the Special Envoy for the promotion of freedom of religion or belief outside the EU. Pobrano z: <https://www.janfigel.eu/aboutjf> (5.05.2020).
- Rules of Procedure of the European Parliament (2019). Rule 35: Intergroups. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/RULES-9-2019-07-02-RULE-035_EN.html (9.04.2025).
- Results of votes (2013). Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/PV-7-2013-06-13-VOT_EN.html?item=8 (25.05.2025).
- Schinas M. (2022). Answer given by Mr Schinas on behalf of the European Commission. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2022-002316-ASW_EN.html (2.05.2025).
- Schinas M. (2023). Answer given by Mr Schinas on behalf of the European Commission. Pobrano z: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-9-2023-002093-ASW_EN.html (3.05.2025).
- S&D. website. Pobrano z: <https://www.socialistsanddemocrats.eu/content/gender-equality-and-womens-rights> (25.05.2025).
- Statutes of the Identity and Democracy (ID) Group in the European Union (2019). https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/kantodev/pages/102/attachments/original/1582196570/EN_Statutes_of_the_ID_Group.pdf?1582196570 (2.05.2025).
- Steven M. (2023). The right and religion in European Union politics: from “confessionalism” to “conservatism”, *Religion, State & Society*, 51, 331-344.
- Traktat o Unii Europejskiej. Dz. Urz. UE C 202 z 7.06.2016.
- Wspólny Komunikat Komisji Europejskiej i Wysokiego Przedstawiciela UE ds. Zagranicznych i Polityki Bezpieczeństwa do Parlamentu Europejskiego i Rady, Prawa człowieka i demokracja w centrum działań zewnętrznych UE – dążenie do bardziej skutecznego podejścia, Bruksela 2011, KOM(2011) 886. Pobrano z: <https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=COM:2011:0886:FIN:PL:PDF> (1.07.2025).

x.com (2025). Pobrano z: https://x.com/HolvenyiGyorgy/status/1887113597383254486?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1887113597383254486%7Ctwgr%5E121ecdd035790566d621272ebc8247fa4658d299%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fhungarytoday.hu%2Fpatriots-set-up-ep-working-group-on-religious-freedom%2F (20.06.2025).

PROTECTING AND PROMOTING RELIGIOUS FREEDOM IN EU EXTERNAL POLICY – BETWEEN UNITY AND DIVISIONS IN THE EUROPEAN PARLIAMENT

SUMMARY

Since 2010, the European Union has intensified its efforts to protect and promote freedom of religion or belief globally as part of its external policy. These efforts have aimed to promote stability and security in its external environment and strengthen the EU's position as a normative actor in the international arena. However, recent years have seen growing political tensions surrounding the place of FoRB on the EU's international agenda, clearly reflected in debates and initiatives undertaken by the European Parliament. The aim of this article is to analyze the impact of divisions between conservative and liberal-left groups on the shaping and implementation of selected EU external policy instruments in the area of FoRB. Research indicates that conservative factions in the EP demonstrate significantly greater support for EU actions to protect and promote FoRB globally than liberal-left factions. Moreover, it was pointed out that difficulties in reaching a compromise between these two sides lead to a weakening of the potential of the EU's external policy in this area.

Article submitted: 04.09.2025; accepted: 10.11.2025.



VARIA



Słowa kluczowe: podręcznik szkolny, lekcja religii, nauczyciel religii, pakiet edukacyjny

Keywords: school textbook, religion lesson, religion teacher, educational package

*Michał Polny*¹

AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0002-5691-4624

WPŁYW PODRĘCZNIKÓW WYDAWNICTWA JEDNOŚĆ NA PRAKTYKĘ PROWADZENIA LEKCJI RELIGII W KLASACH I–IV

Dzieci i młodzież w czasie edukacji szkolnej korzystają z wielu pomocy naukowych. Najpopularniejszymi z nich są książki. Można je podzielić na lektury, książki szkolne i podręczniki. Te ostatnie według Walata (2024, s. 18), będąc ściśle związane z programem nauczania stanowiącym wykładnię podstawy programowej danej dziedziny edukacji, są istotną, jeżeli nie najistotniejszą pomocą zarówno dla nauczyciela, jak i dla ucznia. Obserwując w ostatnich latach dynamiczny rozwój wydawnictw edukacyjnych, a co za tym idzie – wielość nowych podręczników szkolnych również do lekcji religii, ks. dr Krzysztof Mielnicki prowadził badania mające na celu opracowanie zasad tworzenia pakietów edukacyjnych, będących z jednej strony zgodnymi z wytycznymi Ministerstwa Edukacji Narodowej i Episkopatu Polski, a także spełniających oczekiwania nauczycieli i uczniów XXI wieku. Słuszne wydaje się więc sprawdzenie, czy nowe pakiety edukacyjne, opracowane w oparciu o wspomniane badania, wywarły wpływ na pracę nauczycieli lekcji re-

1 Ks. dr Michał Polny – doktor teologii, specjalizuje się w katechetyce, adiunkt w Akademii Katolickiej w Warszawie (ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa), dyrektor studiów niestacjonarnych w tejże uczelni, e-mail: mpolny@akademikatlolicka.pl.

ligii. W niniejszym artykule autor w pierwszej kolejności dokonał syntetycznego wprowadzenia w rozwój podręcznika jako pomocy dydaktycznej, uwzględniając przy tym materiały wykorzystywane na katechezie. Następnie, w celu zarysowania profilu odbiorcy katechezy i wymagań, z którymi zmagają się autorzy podręczników, zaprezentowana została aktualna *Podstawa programowa religii dla klas I–IV*. W kolejnej części znajduje się analiza badań ks. Mielnickiego. Konieczne stało się wskazanie i opisanie kluczowych elementów procesu tworzenia podręczników i czynników, które powinni wziąć pod uwagę autorzy, aby ich materiały stanowiły realną pomoc dla nauczycieli. Ostatnią część poświęcono analizie badań przeprowadzonych wśród nauczycieli korzystających z materiałów Wydawnictwa Jedność. Ankietowani oceniali w nim wartość poszczególnych elementów pakietu edukacyjnego. Wybór padł na te pomoce dydaktyczne, gdyż to one zawierają implementację wyników badań ks. Mielnickiego. Opisany został również wpływ, jaki wspomniane materiały wywarły na pracę nauczycieli religii.

1. ROZWÓJ PODRĘCZNIKÓW SZKOLNYCH

Początków podręczników, z których korzystano w szkołach na ziemiach polskich, należy doszukiwać się w XVI w. Ich rozwój i dostępność wiązały się z upowszechnieniem się druku. Książki te, służące do nauki czytania i pisania, nie były złożonymi publikacjami. Na maksymalnie kilkunastu stronach znajdowały się alfabet pisany małymi i wielkimi literami, wykaz sylab wieloliterowych, testy do ćwiczenia umiejętności czytania i pisania, jak również nauki katechizmowe oraz zestawy modlitw dostosowane do wyznania uczniów (Siess-Krzyszkowski, 2024, s. 216). Kolejnym ważnym etapem w kształtowaniu się podręczników szkolnych były reformy podjęte przez Komisję Edukacji Narodowej. Jej celem stało się opracowanie dwudziestu sześciu książek dla uczniów. Miały się one stać narzędziem służącym odbudowie ojczyzny. Były również prekursorami późniejszej literatury popularnonaukowej. Skierowane do wszystkich grup społecznych miały stanowić początek postępu nauki obejmującej wszystkie warstwy narodu (Walaś, 2013, s. 54). Jest to również moment, w którym pojawia się w języku polskim termin „elementarz”, opisujący podręcznik dla dzieci do nauki czytania i pisania (Kowolik, 2000, s. 105). Kolejnym ważnym etapem w formowaniu się obecnego kształtu podręcznika było sukcesywne wprowadzanie na ziemiach polskich (znajdujących się jeszcze pod zaborami) obowiązku szkolnego. Konsekwencją tych przepisów prawa stał się napływ dużej liczby dzieci do szkół, a co za tym idzie – konieczność reformy programu nauczania i pomocy dydaktycznych. Celem edukacji nie było już tylko nauczanie czytania, pisania czy podstaw matematyki, ale również przekazanie

podstawowych wiadomości o świecie, w którym żyją młodzi ludzie. Znaczącą rolę w przygotowaniu nowych podręczników odegrał Marian Falski. Swoją pracę w tej dziedzinie rozpoczął jeszcze przed odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Prowadząc wraz z Ludwiką Małkowską badania nad rozwojem umiejętności czytania i pisania wśród dzieci, postanowił pokazywać im obrazki i ilustracje, do których dodał podpisy. Zwrócił uwagę, że dzięki temu zabiegowi dzieci znacznie szybciej odczytują całe wyrazy, nie sylabizując ich ani nie literując. Wynikiem jego pracy było wydanie w 1910 r. podręcznika mającego charakter elementarza, pt. *Nauka czytania i pisania dla dzieci*. Pozycja ta zyskała popularność między innymi dzięki interesującej treści, jak również nowatorskiemu podejściu do formy podręcznika. Zastosowanie ilustracji, wprowadzenie postaci i czynności, z którymi dzieci na danym etapie życia mogły się identyfikować, sprawiły, że podręczniki Falskiego stały się podstawą nauczania i znajdowały się w użytku przez kolejne 70 lat, ulegając w tym czasie tylko niewielkim modyfikacjom (Kowolik, 2000, s. 106–107). Przełom lat 60. i 70. XX wieku to czas intensywnych badań nad podręcznikami szkolnymi. W ich wyniku określono zasady konstruowania nowych książek dla uczniów, opisano, jak dobierać i hierarchizować treści oraz z jakich form ich prezentacji korzystać. W miarę rozwoju techniki prowadzono również refleksje naukową nad wzbogaceniem podręcznika dla ucznia o dodatkowe materiały wizualne, filmowe czy muzyczne. Tak narodziła się koncepcja podręcznika „obudowanego”, a więc całego zbioru pomocy naukowych dla dziecka i nauczyciela. Zestaw ten, nazywany również pakietem edukacyjnym, ma wzbogacać i uzupełniać podręcznik, ułatwiać dzieciom i młodzieży zdobywanie i utrwalanie wiedzy i umiejętności, a nauczycielowi prowadzenie zajęć z wykorzystaniem zróżnicowanych metod aktywizujących. Kolejny ważny etap w rozwoju podręczników to zdaniem de Mezer-Berlińskiej i Skrzypczaka wprowadzanie podręczników multimedialnych, a więc takich, które są w całości zapisane w pamięci komputera. Zwracają oni uwagę na rozwój czytelnictwa e-booków, a co za tym idzie – konieczności dostosowania podręczników szkolnych do oczekiwań współczesnego pokolenia. Dostrzegając pewne wady i zalety tego rozwiązania (które mogą stanowić źródło dla innych prac naukowych), autorzy sugerują, że z czasem wyprą one klasyczne podręczniki z polskich szkół (de Mezer-Berlińska, Skrzypczak, 2012, 183–184).

Przytoczony powyżej skróty opis rozwoju podręczników opierał się na pracach autorów analizujących pakiety edukacyjne do kształcenia ogólnego lub zawodowego. Jednakże podobne mechanizmy ewolucji podręczników towarzyszyły materiałom wykorzystywanym w czasie katechezy parafialnej czy lekcji religii. Od Soboru Trydenckiego, który nakazał organizowanie katechez przy parafiach, poszukiwano właściwych pomocy dla uczniów. Pierwszymi książkami wykorzysty-

wanymi w ten sposób były katechizmy. Ze względu na formę i treść najczęściej korzystano z tych napisanych przez Kanizjusza i Bellarmina. Inne, trudniejsze w odbiorze przez dzieci, głównie ze względu na język, którym zostały napisane, starano się dostosowywać i ulepszać, uwzględniając między innymi wiek uczniów. Nauczyciele poszukiwali tekstów prostych, przejrzystych oraz rzeczowych. Należy zauważyć, że taka konstrukcja katechizmu, rozumianego jako podręcznik szkolny, była oczekiwana przez prowadzących zajęcia ze względu na metodę nauczania, która zakładała zapamiętywanie obszernej wiedzy przekazywanej w czasie zajęć (Murawski, 2010, s. 97). Koncepcja wykorzystywania różnego rodzaju katechizmów jako podręczników szkolnych była obecna w katechezie aż do połowy XX wieku. W Polsce, ze względu na prowadzenie nauczania religii przy parafiach, nie dostrzegano potrzeby zmiany tego stanu rzeczy. Dopiero w latach 90., gdy religia wróciła do szkoły, mogliśmy zauważyć znaczący wzrost liczby podręczników i pomocy do prowadzenia zajęć. Należy zauważyć również, że wyżej wymienione materiały zostały opracowane na podstawie Ramowego Programu Katechezy z 1971 roku, adaptując rozwiązania z katechezy parafialnej na grunt szkoły (Tomasik, 2009, s. 41). Dopiero wprowadzenie reformy szkolnictwa i powstanie nowych podstaw programowych w latach 2001 i 2010 stało się impulsem do prowadzenia badań nad podręcznikiem lekcji religii, jego strukturą, walorami metodycznymi, dydaktycznymi czy wychowawczymi. Szukano rozwiązań, dzięki którym materiały edukacyjne będą nośnikiem informacji dla wychowanków, jak również zmotywują ich do kształtowania w sobie właściwych postaw i umiejętności. Badania dotyczyły także proponowanych form przekazywania wiedzy, które to miały sprawić, że lekcje stałyby się ciekawsze dla uczniów. Zwrócono również uwagę na stronę graficzną książek. Zauważono, że odpowiednie zdjęcia i ilustracje, rozłożenie tekstu, kolorystyka wpływają bezpośrednio na poziom przyswajania wiedzy. Poruszono również kwestię dołączenia do pakietów edukacyjnych materiałów multimedialnych (Szpet, 2011, s. 307–308).

2. CHARAKTERYSTYKA PODSTAWY PROGRAMOWEJ

Obecnie, w związku z ograniczeniem godzin lekcji religii do jednej tygodniowo, trwają prace nad nową podstawą programową. Natomiast pakiety edukacyjne, z których korzystali nauczyciele objęci badaniem, zostały opracowane na podstawie dotychczasowych przepisów, tzn. *Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce z 2018 r.* (Konferencja Episkopatu Polski, 2018).

We wspomnianym dokumencie została dokonana charakterystyka dzieci będących na określonym etapie edukacyjnym, dzięki czemu autorzy podręczników

mogą lepiej dobrać treści i formy przekazu wiedzy. Ponadto w dokumencie wskazano cele lekcji religii, które powinny zostać osiągnięte, jak również treści, które powinny w tym celu zostać poruszone. Dodatkowo opisano warunki i zasady prowadzenia lekcji, wskazano na korelacje z innymi przedmiotami szkolnym, a także na pola współpracy z innymi środowiskami wychowawczymi: rodziną i parafią. Charakteryzując dzieci z klas I–IV, autorzy *Podstawy programowej* zauważają, że jest to moment, w którym wkraczają one w świat nauki, do którego muszą się zaadaptować, odkrywając swoje miejsce w szkole, wśród nauczycieli i rówieśników. Rozwijają się u nich pamięć, poziom myślenia i wyobraźnia. Mogą dłużej skupić uwagę na jednej czynności, dokonywać bardziej złożonych porównań i analiz oraz posługiwać się znakami i symbolami. Dzieci zaczynają liczyć się z punktem widzenia innych osób, uwzględniać ich zdanie. Nawiązując między sobą kontakty indywidualne, uczą się empatii i współpracy. Stopniowo zaczynają tworzyć grupy rówieśnicze, które wypracowują własny system norm i zasad. Mimo że dzieci cały czas szukają oparcia wśród nauczycieli lub innych dorosłych, nie są wobec nich tak bezkrytyczne jak wcześniej ani nie uznają ich autorytetu w sposób tak bezwzględny (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 29–30). Jak zauważa Kołodziejczyk (2011, s. 252), jest to charakterystyczne dla dzieci w tym okresie rozwojowym. Zaczynają one rozumieć sytuacje społeczne i swoją rolę, którą w nich odgrywają. Wydłuża się czas, który dzieci wolą spędzić z rówieśnikami, oraz następuje zmiana odniesienia do rodziców i opiekunów. Na drugi plan schodzi potrzeba fizycznej obecności opiekuna. Dziecko bardziej liczy na jego psychiczne wsparcie, ale tylko wtedy, gdy będzie go potrzebowało. Dziecko zaczyna również głębiej przeżywać emocje, także te złożone, a doświadczając odrzucenia czy niezrozumienia grupy rówieśniczej, musi radzić sobie z lękiem lub stresem.

Kolejnym istotnym polem rozwoju dziecka jest jego poczucie moralności. Człowiek coraz lepiej poznaje świat zewnętrzny, a co za tym idzie – modyfikuje swój system aksjologiczny. Istotą tych przedmiar staje się dążenie do osiągnięcia coraz doskonalszych etapów rozwoju. W rozwoju moralnym dostrzegamy, że następuje on w sposób ciągły w dających się przewidzieć etapach, a konkretne zachowania dzieci przypisane są do określonego wieku wychowanka (Kretek, 2012, s. 57). Dzieci z klas I–IV zaczynają dostrzegać konsekwencje swoich działań i zastanawiać się nad nimi. Na tym gruncie następuje przejście od moralności heteronomicznej do autonomicznej. Jednocześnie cały czas występują u nich silne tendencje egocentryczne, co skutkuje kierowaniem się zasadą wzajemności względem innych (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 30).

Religijność to kolejny obszar rozwoju dziecka, na który zwraca uwagę *Podstawa programowa*. Autorzy wskazują, że na tym etapie uczniowie nadal przenoszą

cechy rodziców czy opiekunów na obraz Boga. Podobnie czynią z doświadczeniami wyniesionymi z domu, lekcji religii czy szkoły, przekładając je na obraz Kościoła. Z biegiem czasu stopniowo zanika u nich infantylny obraz Boga, jako ducha. Pojawiają się także pierwsze wątpliwości i kryzysy w wierze (Konferencja Episkopatu Polski, 2018, s. 31).

Celem nauczania w klasach I–IV jest przygotowanie do sakramentów Eucharystii i pokuty, ukazanie miłości Boga w darach życia, chrztu i wiary, omówienie roku liturgicznego, kształtowanie sumienia, nauczanie modlitwy, wychowanie do życia we wspólnocie rodzinnej, szkolnej i parafialnej oraz kształtowanie postaw, przez które dzieci będą dawały świadectwo wiary. Treści, które mają zostać przekazane na tym etapie dzieciom, zostały podzielone na sześć grup. Pierwsza dotyczy rozwijania poznania wiary. Znajdujemy w niej zagadnienia związane ze sposobami poznawania Boga, podstawowe informacje o stworzeniu świata, pierwszych ludzi i o grzechu pierworodnym. Następnie poruszane są najważniejsze fakty z życia Jezusa Chrystusa, wprowadzenie w rozumienie osoby Ducha Świętego i wspólnoty Kościoła, który ma realizować zadanie dane mu przez Zbawiciela. Druga grupa koncentruje się na wychowaniu liturgicznym. Wskazuje się na obecność Boga w liturgii Kościoła, wyjaśnia się poszczególne sakramenty, ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu pokuty i Eucharystii, omawia rok liturgiczny, najważniejsze święta i zwyczaje z nim związane oraz nabożeństwa charakterystyczne dla konkretnego okresu roku liturgicznego lub miesiąca. Cześć trzecia dotyczy wychowania moralnego. Wskazuje się uczniom na Dekalog i nauczanie Jezusa, które są źródłami moralności. Tłumaczy rolę wolności i uformowanego sumienia w podejmowaniu dobrych wyborów, tłumaczy potrzebę pomocy i dzielenia się z innymi oraz wskazuje na przykłady postaci, które mogą być dla nich wzorem moralności. Piąta grupa tematów dotyczy zagadnienia wychowania do modlitwy. Wskazuje się, że jest ona dialogiem z Bogiem, opisuje jej rodzaje i podaje przykłady ze Starego i Nowego Testamentu, mówi się o modlitwie Jezusa, szczególnie uwzględniając modlitwę Ojcze nasz, podaje się przykład Maryi i innych wybranych świętych, którzy uczą dzieci modlitwy, oraz tłumaczy się liturgiczną modlitwę Kościoła. Przedostania część to wychowanie do życia wspólnotowego. Realizując zawarte w niej zagadnienia, dzieci dowiadują się o miłości Boga do człowieka, własnej wartości i godności, ale również o zadaniach, jakie mają, i pomocy, którą mogą czerpać, żyjąc we wspólnocie rodzinnej, szkolnej i w Kościele. Ostatnia część dotyczy wprowadzenia do misji. Tłumaczy się dzieciom, jak zgodnie ze swoimi możliwościami mogą dawać świadectwo wiary, podkreślając, że można wykonać to zadanie, kierując się miłością względem tych osób, które na co dzień będą spotykać.

Realizując cele lekcji religii, autorzy *Podstawy programowej* przypominają nauczycielom, że będą pracowali z uczniami o zróżnicowanym poziomie religijności, co zmusza ich do odpowiedniego dobierania, uzupełniania lub pogłębiania treści lekcji. Jednocześnie zaleca się, żeby zajęcia były prowadzone w sposób aktywny, za pomocą zróżnicowanych metod. Metody słowne podające powinny być ograniczone do minimum, a ich miejsce zaleca się oddać metodom opartym na działaniach dziecka, takim jak na przykład metody plastyczne, gry, inscenizacje, przedstawienia lub metody wykorzystujące współczesne środki dydaktyczne. Proponuje się również, żeby nauczyciele organizowali wycieczki (np. do kościoła) lub spotkania z ciekawymi ludźmi. Oczywiście dzieci przygotowujące się do sakramentu pokuty i Eucharystii muszą nauczyć się na pamięć wybranych modlitw i formuł sakramentu, jednak *Podstawa programowa* sugeruje ograniczanie tej formy poskiwania wiedzy do minimum.

W *Podstawie programowej* wskazano również na możliwość korelacji z edukacją szkolną. Przedmioty, z którymi można powiązać lekcje religii, to w szczególności język polski, edukacja muzyczna, plastyczna, społeczna, przyrodnicza i informatyczna oraz język mniejszości narodowej lub etnicznej lub język regionalny.

Dokument, o którym mowa, dotyczy również tematu współpracy z rodziną i parafią. W pierwszym przypadku, mając świadomość roli rodziców w wychowaniu do wiary, sugeruje się organizować spotkania z nimi w parafiach prowadzone w formie warsztatów, których celem będzie pogłębienie ich wiary. W ramach współpracy z parafią dotyczy to na tym etapie głównie przygotowania do sakramentu pokuty i Eucharystii oraz wprowadzenia dzieci w lokalne zwyczaje i tradycje.

3. PREZENTACJA WYNIKÓW BADAŃ KS. KRZYSZTOFA MIELNICKIEGO

Mając świadomość ciągłego rozwoju pakietów edukacyjnych wykorzystywanych w szkole, również na lekcjach religii, należy zauważyć, że cały czas prowadzone są prace nad nowymi pomocami dla nauczycieli i uczniów. W ten nurt wpisują się badania prowadzone przez Mielnickiego w latach 2010–2023. Ich owoc stanowi publikacja pt. *Od podstawy programowej do podręcznika na lekcji religii*. Zawarte w niej wnioski pomogą nam zrozumieć, w jaki sposób przygotowywać innowacyjne materiały edukacyjne, wspierające nauczycieli w ich pracy i pomagające uczniom w zdobywaniu wiedzy, umiejętności i w kształtowaniu postaw. Publikacja jest podzielona na trzy części. Pierwsza z nich dotyczy *Podstawy programowej*, a druga *Programu nauczania*. Autor ogólnie charakteryzuje te dokumenty, opisuje ich rozwój i wskazuje na znaczenie dla autorów podręczników. Najistotniejszy jednak dla tych rozważań jest rozdział trzeci. W nim autor prezentuje wyniki swo-

ich badań nad koncepcją tworzenia podręcznika. Mielnicki proponuje następujący przebieg procesu tworzenia podręczników: 1. ogólna koncepcja pakietu edukacyjnego. 2. powołanie odpowiedniego zespołu redakcyjnego. 3. opracowanie koncepcji i stworzenie podręcznika metodycznego, 4. opracowanie koncepcji i stworzenie podręcznika dla ucznia i zeszytu ćwiczeń, 5. przygotowanie dodatkowych pomocy dydaktycznych. W celu lepszego zrozumienia wniosków autora przyjrano się tym pięciu etapom, żeby lepiej zrozumieć, jakie proponuje on kroki mające doprowadzić autorów pakietów edukacyjnych do napisania lepszych materiałów.

Ogólna koncepcja pakietu edukacyjnego

Pierwszym krokiem według Mielnickiego jest opracowanie ogólnego spojrzenia na lekcję religii, które będzie w kolejnych etapach przekładane na poszczególne pomoce dydaktyczne. Podstawowym celem katechezy jest doprowadzenie katechizowanego do głębokiego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem (Jan Paweł II, 1979, p. 7). Dokonuje się ono na gruncie wiary, której rozwój odbywa się również w czasie katechezy (Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, 2020, p. 55). Lekcja religii nie może w pełni realizować wszystkich zadań katechezy, niemniej odgrywa ważną rolę w rozwijaniu wiary młodych ludzi (Tomasik, 2010, s. 287–288 i 292). Mielnicki, wychodząc z podobnych założeń, zauważa, że materiały edukacyjne wykorzystywane na lekcjach również powinny wpisywać się w realizację tego zadania. Co więcej, zauważając, że katecheza jest komunikacją wiary, odpowiada na pytanie, jaki obraz wiary mamy przekazywać dzieciom i młodzieży. Sugeruje on prezentowanie pozytywnego obrazu chrześcijaństwa. Dlatego zaleca tworzenie takich pakietów edukacyjnych, w których nie będzie *narzekania na beznadziejność i zło tego świata, a będzie pokazywać się uczniowi wartości, które mogą nadać sens jego życiu i uczynić je szczęśliwym i spełnionym* (Mielnicki, 2024, s. 133). Dzięki temu uczeń, odkrywając bogactwo wartości, będzie mógł na nie w sposób wolny pozytywnie odpowiedzieć. Dodatkowo pomocne w osiągnięciu tego celu może stać się wskazywanie na te postawy i wartości, które chrześcijanie dają światu i społecznościom, w których żyją. Oczywiście autor nie sugeruje pomijania tematów trudnych, związanych z bólem i cierpieniem. Rekomenduje jednak przedstawienie ich w odpowiednim świetle, w którym nie będziemy koncentrować się na złu, lecz wskażemy na szanse okazywania miłości i dobra nawet w trudnych chwilach życia.

Powołanie zespołu redakcyjnego

Mając już ogólną koncepcję pakietu edukacyjnego, charakteryzującego się pozytywnym przekazem wiary, Mielnicki proponuje wybór odpowiedniego zespo-

łu autorów. Zauważa on, że nie mogą być to przypadkowe osoby, ale takie, które cechują się odpowiednimi kompetencjami, pozwalającymi stworzyć koncepcję pakietu edukacyjnego, a następnie wdrożyć ją w życie. *Chodzi o takie osoby, które nie tylko znają warsztat katechetyczny, ale będą potrafiły zaproponować uczniom rzetelną i przydatną pomoc w postaci konstruktu pasującego do ich mentalności. To swego rodzaju klucz do umysłów i serc katechizowanych, otwierający ich na orędzie Ewangelii.* (Mielnicki, 2024, s. 140). Ponadto powinni oni posiadać odpowiednią praktykę katechetyczną, empatię, a także odznaczać się dojrzałym poziomem wiary. Autor, zwracając uwagę na konieczność pracy tych osób w zespole, sugeruje, że oprócz wiedzy i umiejętności związanych z tworzeniem materiałów edukacyjnych powinni się oni cechować predyspozycjami i umiejętnościami pracy zespołowej. Kolejna ważna zaleta autorów pomocy dydaktycznych to kreatywność. W jej skład wchodzi otwartość, niezależność i zdolności twórcze. Poziom każdej z tych cech wpływa na poprawę lub obniżenie kreatywności osoby piszącej podręczniki. Mielnicki zauważa jednocześnie, że nie zawsze mamy możliwość precyzyjnego określenia wymienionych cech członka zespołu autorskiego. Jednak nawet określenie podstawowych predyspozycji danego autora może pomóc we właściwym podziale zadań w zespole. Badania prowadzone nad koncepcją tworzenia podręczników doprowadziły również do wniosku, że grupa osób pracujących nad pakietem powinna się rozrastać w miarę postępu prac. Do wąskiego grona należy przygotowanie ogólnej koncepcji pakietu edukacyjnego. Gdy będzie on już gotowy, zespół zostaje powiększony o dodatkowych autorów, których zadaniem jest przeniesienie wypracowanej koncepcji na konkretne jednostki lekcyjne.

Podręcznik metodyczny

Kolejnym etapem jest przygotowanie podręcznika metodycznego będącego zbiorem scenariuszy jednostek lekcyjnych. W tym celu zespół autorów powinien szczegółowo zapoznać się z *Podstawą programową* lub z jej uszczegółowieniem, czyli *Programem nauczania*. Pierwszym krokiem jest podział całego materiału przewidzianego dla danej klasy na konkretne lekcje. Na tym etapie prac zespół autorów powinien również uwzględnić, kto i w jakim regionie Polski lub świata będzie korzystał z przygotowanych materiałów. Mając taką wiedzę, można uzupełnić treści *Podstawy programowej* o tradycje i kulturę danego regionu, jak również uwzględnić jego specyfikę już na tym etapie przygotowań. Dopiero w tym momencie można rozpocząć właściwe prace nad podręcznikiem metodycznym. Zauważając, że zwykle powstaje on jednocześnie z podręcznikiem dla ucznia i innymi pomocami dydaktycznymi, można odnieść wrażenie, że Mielnicki sugeruje, żeby to właśnie od jego ogólnej struktury rozpocząć prace nad pakietem edukacyjnym. Proponuje on

opracowanie koncepcji jednej jednostki lekcyjnej, aby na tym fundamencie budować kolejne części podręcznika metodycznego, podręcznika dla ucznia czy innych pomocy dydaktycznych. Autorzy, co wynika z prezentowanych badań, powinni również brać pod uwagę różnorodność uczniów. Dlatego należy podawać różne możliwości realizowania scenariusza danej lekcji, dać nauczycielowi możliwość wyboru metod, którymi poprowadzi zajęcia.

Podręcznik ucznia i ćwiczenia

Mając wcześniej ustaloną koncepcję pakietu edukacyjnego, zespół autorów powinien wdrażać ją w podręczniku dla ucznia w taki sposób, aby była ona od razu widoczna. Powinni oni również zapoznać się ze scenariuszami lekcji opracowanymi w poradni metodycznej, aby odpowiednio dobrać treść jednostek, grafikę i zdjęcia. Pomocna może być w osiągnięciu tego celu odpowiednia szata graficzna książki. Mielnicki zwraca również uwagę na tekst podręcznika. Zauważając kryteria, o których często się mówi w katechetyce lub w dydaktyce, takie jak dostosowanie języka do wieku uczniów, posługiwanie się poprawną polszczyzną, odpowiednie nasycenie trudnymi terminami i metaforami lub zgodność materiału z *Podstawą programową*, proponuje podzielić treść na dwa segmenty. Pierwszy realizowałby funkcję informacyjną podręcznika, zawierając informacje kluczowe dla danej lekcji. Drugi, składający się z zadania dla uczniów, powiązany z pierwszą częścią, motywowałby ich do samodzielnego działania. Segmenty te powinny być wyraźnie podzielone i wyodrębnione przy wykorzystaniu zabiegów edytorskich lub poprzez dodanie im tytułów. Zawarte w nich ćwiczenia powinny być różnorodne, angażujące różne zdolności ucznia: mówienie, pisanie czy aktywne słuchanie. Segment poświęcony ćwiczeniom może być także dobrym miejscem do zamieszczenia ciekawostek lub dodatkowych treści, wykraczających poza *Podstawę programową*. Ćwiczenia motywujące dzieci do samodzielnej pracy i sprawdzające ich wiedzę mogą być zawarte w konkretnej lekcji w podręczniku lub oddzielnie: na kartach pracy, nośniku danych lub w klasycznych ćwiczeniach.

Ważnym etapem tworzenia podręcznika ucznia jest praca z grafiką. Autor badań sugeruje, aby ten stworzył kilka przykładowych lekcji, będących podstawą do dalszej pracy. Kolejne etapy powinny prowadzić do ewolucji tego szablonu, tak, by w efekcie końcowym otrzymać książkę spełniającą założenia autorów. Do grafika należy również zaprojektowanie ikon, których zadaniem będzie oznaczenie konkretnych treści podręcznika, oraz stworzenie powtarzających się w każdej lekcji elementów, dzięki czemu łatwiej będzie rozpoznać hierarchię prezentowanych treści i je identyfikować. Zespół autorów pracujących z grafiką powinien pamiętać, że ilustracje czy zdjęcia, które będą miały być wykorzystane, nie są po

tym, by zdobić książkę, lecz pełnić funkcję informacyjną lub porządkującą prezentowane treści.

Badania prowadzone przez Mielnickiego doprowadziły go do wniosku, że *ciekawym rozwiązaniem graficznym jest wprowadzenie do materiałów adresowanych do ucznia zdjęć z rówieśnikami ucznia korzystającego z książki* (Mielnicki, 2024, s. 183). Idąc dalej tym tokiem myślenia, autor sugeruje zrobienie zdjęć tym samym dzieciom na potrzeby całej serii podręczników, tak, aby uczniowie widzieli tych samych bohaterów w kolejnych klasach, dorastających wraz z nimi. Okładka i tytuł podręcznika to końcowy element pracy. Zwykle serie podręczników posługują się nawiązującymi do siebie rozwiązaniami, dzięki czemu wskazuje się na kontynuację w procesie nauczania.

Dodatkowe pomoce dydaktyczne

Rozkład materiału, plan wynikowy i system oceniania to kolejna pomoc, którą nauczyciele mogą dostać od autorów pakietów edukacyjnych. Rozkład materiału zawiera spis tematów lekcji, liczbę godzin oraz rozkład treści. W planie wynikowym opisywane są efekty procesu nauczania, czyli to, co uczeń powinien wynieść z danej lekcji. System oceniania zawiera kryteria, jakie musi spełnić uczeń, by otrzymać konkretną ocenę. Te informacje bardzo często nauczyciele muszą wpisywać do dzienników elektronicznych. Mielnicki (Mielnicki, 2024, s. 192) zauważa, że *Autorzy pakietów edukacyjnych [...] znając wydane podręczniki, mają odpowiednią wiedzę i umiejętności, by stworzyć takie dokumenty planujące pracę dydaktyczną w ich podstawowym zarysie*. Zdaniem autora należy je traktować nie jako dodatek do pakietu edukacyjnego, ale jego integralną część, która powinna zostać bezpłatnie udostępniona w celu wsparcia pracy nauczycieli.

Zmieniający się świat wymaga tworzenia ciągle nowych pomocy dydaktycznych. To dążenie do rozwoju w swoich badaniach dostrzegł również Mielnicki. Zwrócił on uwagę na rozwój platform wspierających zdalne nauczanie, dających dostęp do nagranych materiałów czy książek w formie elektronicznej. Mielnicki zauważył również inną tendencję. Zwrócił on uwagę na stopniowe przenoszenie się zeszytów ćwiczeń do przestrzeni multimedialnej. Uczniowie nie mieliby już tradycyjnej, papierowej wersji zadań, ale korzystając z komputerów, wykonywaliby przygotowane ćwiczenia. Takie rozwiązanie, jak pokazały badania, bardziej motywuje uczniów do wykonywania zadań, przez co zajęcia stają się efektywniejsze. Może to doprowadzić do sytuacji, w której tradycyjne podręczniki zupełnie znikną z polskich szkół, a ich miejsce zajmą e-booki. Aby jeszcze efektywniej korzystać z pomocy multimedialnych, nauczyciele nie mogą traktować ich wyłącznie jako zamienniki tradycyjnych pomocy dydaktycznych, lecz jako pełnoprawne narzędzia

do nauczania. Oczywiście wiąże się to z koniecznością posiadania przez nich odpowiednich kwalifikacji z zakresu informatyki. Nic nie stoi jednak na przeszkodzie, aby wydawnictwa tworzyły portale zawierające bazy danych z dobrze przygotowanymi materiałami. Byłyby one platformami spotkań nauczycieli, na których mogliby również dzielić się swoimi pomysłami i pomocami, motywującymi innych do aktywizacji i aktualizacji sposobów prowadzenia zajęć. Umiejętne prowadzenie takiego portalu może mieć potencjał zmierzający do powstania społeczności aktywnych użytkowników, którzy zaczną mieć realny wpływ na jakość materiałów i kierunek ich rozwoju.

4. OPIS WPŁYWU NOWYCH PODRĘCZNIKÓW WYDAWNICTWA JEDNOŚĆ NA JAKOŚĆ PRACY NAUCZYCIELI RELIGII

Opierając się na badaniach Mielnickiego, Wydawnictwo Jedność opracowało serię podręczników do klas I–IV. Autor niniejszego tekstu postanowił sprawdzić, czy wnioski z badań nad tworzeniem podręczników zaimplementowane przez autorów pakietów edukacyjnych wpłynęły na jakość pracy nauczycieli, którzy wcześniej korzystali z materiałów innych wydawnictw, a w ostatnich latach posługiwali się pakietami Wydawnictwa Jedność. W tym celu przygotowano ankietę, której zadaniem było sprawdzenie, czy nauczyciel dostrzegł zmianę jakości swojej pracy w chwili, w której zdecydował się na wykorzystanie wspomnianych wyżej materiałów, oraz jak duże znaczenie ma według niego ta zmiana. Ankieta została przeprowadzona w dniach od 25 sierpnia do 25 września 2025 roku. Rozesłano ją w formie elektronicznej do nauczycieli w całej Polsce. Badanie składało się z 32 pytań. Cztery z nich to pytania ogólne, dotyczące płci, miejsca pracy, pozostałe zaś miały na celu ocenę przez nauczycieli jakości nowych pakietów edukacyjnych. W badaniu wzięło udział 328 nauczycieli z każdego województwa, dlatego należy uznać, że obrazuje ono ogólnopolską opinię pedagogów na temat nowych materiałów. Podział ze względu na miejsce pracy rozkłada się następująco: 42,5% to nauczyciele pracujący w szkołach na wsi – w osadzie, 10% – w miastach do 5 tysięcy mieszkańców, 42,5% – w miastach do 500 tysięcy mieszkańców, a 5% – w miastach powyżej 500 tysięcy mieszkańców. Niecałe 86% z nich to kobiety, 14% stanowili mężczyźni. 54% ankietowanych to nauczyciele, którzy uczą tylko religii – zarówno osoby świeckie, jak i księża, siostry zakonne oraz osoby będące aktualnie w zastępstwie za innego nauczyciela. 46% respondentów uczy również innych przedmiotów. Ta grupa badanych, mając doświadczenie w prowadzeniu zajęć nie tylko z religii, ma dostęp do materiałów z innych dziedzin. Ich ocena nowych pomocy naukowych Wydawnictwa Jedność nabiera dodatkowej wartości, gdyż mogli oni oceniać jakość

podręczników do lekcji religii w odniesieniu do materiałów nauczania do innych przedmiotów. Należy także zauważyć, że zaledwie 15,5% badanych uczy wyłącznie w klasach I–IV, pozostali – 84,5% – uczą również w klasach V–VIII, co także daje im możliwość szerszej oceny materiałów przeznaczonych dla klas młodszych.

Mając już ogólny obraz nauczycieli biorących udział w ankiecie, należy teraz przyrzeć się, jak ocenili oni nowe podręczniki i czy dostrzegają zmianę jakości swojej pracy związaną z wyborem pakietów edukacyjnych Wydawnictwa Jedność. Badanie rozpoczynało się od pytań, na które respondenci, oceniając podręczniki, odpowiadali, posługując się skalą od 1 do 5, gdzie 1 oznaczało „zdecydowanie negatywnie”, a 5 „zdecydowanie pozytywnie”. Pierwsze trzy pytania dotyczyły ogólnej oceny materiałów pod kątem wsparcia ich pracy jako nauczycieli religii, pomocy w realizacji podstawy programowej oraz w planowaniu nauczania w skali roku. Odpowiedzi 4 i 5, a więc „zdecydowanie pozytywnie” i „pozytywnie”, zaznaczyło odpowiednio 91,5%, 65% oraz 93,5% badanych. Należy zauważyć, że w tym segmencie pytań nauczyciele szczególnie docenili wsparcie, jakie dają im nowe materiały w planowaniu całego procesu dydaktycznego. Dzięki załączeniu do pakietu edukacyjnego rozkładów materiału, planów dydaktycznych i systemów oceniania, co w swojej publikacji sugerował ks. Mielnicki (2024, s. 190-193), aż 93% nauczycieli wskazało na znaczącą pozytywną zmianę w ich pracy, ułatwiającą strategiczne przygotowanie się do zajęć w kolejnym roku katechetycznym. Kolejne cztery pytania dotyczyły oceny podręcznika metodycznego, podręcznika dla ucznia, ćwiczeń oraz innych materiałów dydaktycznych, takich jak teczka pracy czy materiały multimedialne. Również w tym przypadku nauczyciele, którzy zdecydowali się przejść na nowe podręczniki, bardzo dobrze ocenili materiały opracowane przy wykorzystaniu badań Mielnickiego. Podręcznik metodyczny zdecydowanie dobrze oceniło 58,% nauczycieli, a dobrze 30%. Pozostałe 12% zaznaczyło niższe odpowiedzi. Podręcznik ucznia uzyskał podobnie bardzo dobre wyniki, otrzymując 60% bardzo dobrych odpowiedzi, 28% dobrych oraz 12% pozostałych. Zeszyt ćwiczeń w analogiczny sposób został bardzo wysoko oceniony przez 61% ankietowanych, dobrą ocenę przyznało mu 25% nauczycieli, 14% zaznaczyło niższe wartości. Ostatnie pytanie w tym segmencie dotyczyło pozostałych materiałów dydaktycznych wchodzących w skład pakietu edukacyjnego. Ponad połowa ankietowanych – 57% – bardzo dobrze oceniło wspomniane pomoce, 27,5% dobrze, innego zdania było 15,5% ankietowanych. Wyniki te pokazują, że nauczyciele mający porównanie z innymi pomocami do prowadzenia zajęć z religii wysoko oceniają materiały, z których obecnie korzystają. Zauważalne jest, że znaczna większość badanych przyznaje materiałom Wydawnictwa Jedność dwie najwyższe oceny. Zmiany, które wprowadzili autorzy, opracowując opisywane materiały, będące wynikiem badań ks. Dr. Krzysz-

tofa Mielnickiego, w sposób znaczący poprawiły jakość podręczników do religii, a tym samym wpłynęły na efektywność pracy nauczycieli. Patrząc całościowo na omawiane pytania, dwie najwyższe oceny zaznaczyło niecałe 87% respondentów. Możemy więc mówić o znaczącym wpływie, jaki miały nowe podręczniki Wydawnictwa Jedność na jakość prowadzonych zajęć.

Kolejna część ankiety tłumaczy, dlaczego pakiet edukacyjny osiągnął tak wysoką ocenę. Pytania wchodzące w tę część badania rozpoczynają się od ogólnej oceny materiałów pod kątem spójności dydaktycznej. Układ wszystkich treści i pomocy za zdecydowanie logiczny uznało 53% nauczycieli, ocenę dobrą przyznało 34,5%. Następnie należało sprawdzić, czy badani dostrzegają dostosowanie materiałów do poziomu rozwoju ucznia. Pytano o ocenę dopasowania pod kątem osobowości ucznia, jego rozwoju intelektualnego, moralnego oraz religijnego. Dodatkowo zwrócono uwagę na dobór języka i układu graficznego materiałów, metod zaproponowanych w zeszytach ćwiczeń i pytanych kontrolnych, ogólnego schematu jednostki lekcyjnej oraz doboru tekstów zaczerpniętych z Pisma Świętego. W związku z tym, że pytania te, koncentrując się wokół jednego zagadnienia, mają bardzo zbliżone odpowiedzi, wyniki zaprezentowano całościowo. Bardzo dobrze wspomniane dopasowanie oceniło 60% respondentów, dobrze 28%, ocenę dostateczną i niższe oceny zaznaczyło jedynie 12% badanych. W zaprezentowanych wynikach widać, że znaczna większość nauczycieli dostrzegła, że materiały Wydawnictwa Jedność są dostosowane do poziomu dziecka. Takie wyniki po raz kolejny wskazują na to, że autorzy materiałów, opierając się na badaniach ks. Mielnickiego i wprowadzając do swojej pracy sugerowane przez niego zmiany, przygotowali pomoce znacząco pozytywnie wpływające na pracę nauczycieli. Mając możliwość skorzystania z gotowych materiałów, nauczyciele mogli zaobserwować również zmianę w swoim przygotowaniu się do zajęć, gdyż nie musieli już poświęcać czasu na częste i czasochłonne dopasowywanie treści i form zajęć do poziomu rozwoju dziecka.

Wiedząc, że nauczyciele dobrze oceniają pakiet edukacyjny, na co wskazały wyżej zaprezentowane wyniki, należy teraz skorelować je z inną częścią ankiety, w której badano, jak często korzystają oni ze wspomnianych materiałów. Respondenci mogli wybierać spośród sześciu odpowiedzi, opisujących częstotliwość, z jaką sięgają po oferowane im materiały. W pytaniu o podręcznik metodyczny odpowiedź „zawsze i prawie zawsze” zaznaczyło 30% ankietowanych, a „często i bardzo często” – 35% nauczycieli. Częściej na lekcjach religii sięga się po podręcznik dla ucznia. „Zawsze” lub „prawie zawsze” sięga po niego 56% badanych, a „często i bardzo często” – 23,5%. Z zeszytu ćwiczeń regularnie korzysta 35% respondentów, a często 43,5% z nich. Z pozostałych pomocy, takich jak teczka pracy, materiały on-line, materiały multimedialne oraz dokumentacja planowania dydaktycznego, „zawsze”

lub „bardzo często” korzysta odpowiednio 40%, 69%, 71,5% oraz 57,5% ankietowanych. Widocznie mniej nauczycieli systematycznie sięga po teczkę pracy. Może to oznaczać, że materiały przygotowane w książkach dla uczniów i zeszytach ćwiczeń są wystarczające do przeprowadzenia lekcji i nie ma konieczności tak często rozbudowywać propozycji autorów, aby sięgać po dodatkowe treści czy ćwiczenia. Ta część ankiety, podobnie jak poprzednie, wyraźnie wskazała, że nauczyciele cenią sobie materiały opracowane na podstawie badań ks. Mielnickiego. Widząc, jak często korzysta się z nich w czasie lekcji religii, można dojść do wniosku, że nauczycielom łatwiej jest prowadzić zajęcia oparte na wspomnianym pakiecie edukacyjnym. Systematyczne użycie podręczników ucznia i zeszytu ćwiczeń świadczy również o tym, że są one dobrze odbierane przez dzieci. Dzięki temu nauczyciele nie muszą szukać innych materiałów, lecz mogą w pełni oprzeć się na wspomnianym pakiecie.

Kolejna grupa pytań obrazuje bardziej szczegółowo ocenę nowych podręczników. Ankietowani posługiwali się oceną od 1 do 5, gdzie 1 oznaczało „zdecydowanie źle”, a 5 „zdecydowanie dobrze”. W pierwszej kolejności zbadano, w jaki sposób nauczyciele oceniają wielość i różnorodność metod i form pracy proponowanych przez autorów materiałów, które zostały zawarte w całym pakiecie. Odpowiedź „zdecydowanie dobrze” oraz „dobrze” zaznaczyło 86,5% respondentów. Podobny wynik – 83% najwyższych odpowiedzi uzyskujemy w kolejnym pytaniu dotyczącym opracowanych wskazań metodycznych do pracy z dziećmi z klas I–IV. Ten etap edukacyjny to czas, w którym dzieci przygotowują się do pierwszej komunii. Oczywiście jest, na co zwrócono również uwagę w *Podstawie programowej*, że lekcja religii musi być skorelowana z katechezą parafialną. W związku z tym zapytano nauczycieli, czy nowe pomoce dydaktyczne wpłynęły na sposób, w jaki prowadzą wspomniane przygotowanie. 88% odpowiedziało, że pomogły im one w pracy z dziećmi przygotowującymi się do pierwszej komunii świętej. Mając świadomość, że lekcja religii ma za zadanie nie tylko przekazanie wiedzy, ale również wsparcie katechezy parafialnej we wprowadzaniu dziecka w praktyki religijne i rozwijaniu świadomego, aktywnego w nich uczestnictwa (Tomasik, 2010, s. 298), zapytaliśmy, czy materiały, z których korzystają ankietowani, wspierają ten proces, zwłaszcza po przyjęciu wspomnianego sakramentu. Niecałe 81% badanych oceniło, że pakiet edukacyjny wspiera rozwój religijny uczniów. Mając świadomość ograniczenia lekcji religii do jednej godziny tygodniowo, zapytano, w jaki sposób nauczyciele oceniają materiały Wydawnictwa Jedność pod kątem wsparcia ich pracy w ograniczonym wymiarze czasowym. Większość, bo aż 81,5%, badanych dobrze i bardzo dobrze oceniło pomoc, jaką dają im nowe materiały edukacyjne.

ZAKOŃCZENIE

Poszukiwanie ciągle nowych rozwiązań w przygotowywaniu materiałów dydaktycznych to niekończący się proces i obecnie jesteśmy na jego kolejnym etapie. Klasyczne podręczniki papierowe stopniowo ustępują miejsca e-bookom i innym materiałom multimedialnym. Dostrzega to również w swoich badaniach ks. dr Krzysztof Mielnicki, skupiając się jednak na opracowaniu właściwego schematu tworzenia tradycyjnego pakietu edukacyjnego, którego tylko częścią są materiały multimedialne, mające względem innych materiałów charakter pomocniczy. W jego publikacji widać jasny i logiczny schemat pracy nad materiałami dla nauczycieli, poczynawszy od ogólnej koncepcji pakietu, poprzez właściwy dobór osób w zespole badawczym, aż po opracowanie schematu lekcji, a co za tym idzie – podręcznika metodycznego, podręcznika dla ucznia, zeszytu ćwiczeń i innych pomocy.

Na zastosowanie tego schematu w swoich materiałach zdecydowali się autorzy pakietów edukacyjnych dla klas I–IV Wydawnictwa Jedność. Celem niniejszego artykułu było sprawdzenie, czy nauczyciele korzystający z nowych podręczników dostrzegają ich wpływ na swoją pracę. Badania ankietowe, przeprowadzone na terenie całego kraju, jednoznacznie wykazały, że katecheci, którzy zdecydowali się na zmianę wydawnictwa i wybrali książki Wydawnictwa Jedność, bardzo wysoko oceniają ich walory dydaktyczne, poprawiające jakość pracy. Taka opinia nie jest zaledwie jednostkowym głosem. Fakt, że badania nauczycieli objęły swoim zasięgiem katechetów z całej Polski, świadczy o tym, że pomoce opracowane na podstawie badań nad koncepcją tworzenia podręczników miały ogólnokrajowy wpływ na pracę nauczycieli religii.

Należy zauważyć, że nauczyciele sięgający po pakiet edukacyjny Wydawnictwa Jedność dostrzegają pozytywną zmianę w swojej pracy, zwłaszcza w realizowaniu *Podstawy programowej* i planowaniu strategicznym zajęć z lekcji religii. Wspomniane materiały, stanowiąc wsparcie dla pedagogów, zawierają gotowe treści, rozkłady materiałów, plany wynikowe i systemy oceniania. Dzięki nim nauczyciele nie muszą przygotowywać ich osobiście, lecz mają możliwość skorzystania z gotowych pomocy.

Materiały takie jak podręcznik metodyczny, podręcznik ucznia, zeszyt ćwiczeń czy inne pomoce dydaktyczne również w znaczący sposób wpłynęły na pracę nauczycieli religii. Znaczna większość katechetów dostrzega pozytywną zmianę w prowadzeniu zajęć po skorzystaniu z pakietu Wydawnictwa Jedność. Nauczyciele, widząc logiczny układ treści, język, którym posługują się autorzy, dostosowanie treści do poziomu rozwoju dziecka, a co za tym idzie – dobór pytań kontrolnych i tekstów z Pisma Świętego, traktują całość materiałów jako wyraźne pozytywne oddziaływanie na jakość ich pracy. Nie muszą już samodzielnie dopasowywać treści

do dziecka, konstruować na nowo zadań ani dobierać tekstów z Biblii. Ta zmiana daje im więcej czasu na kreatywne przygotowanie się od zajęć.

Wpływ na efektywność prowadzenia zajęć potwierdza się także, gdy spojrzymy, jak często nauczyciele sięgają po poszczególne materiały Wydawnictwa Jedność. Gdyby nie spełniały ich oczekiwań, nie wpływały pozytywnie na ich pracę, katecheci nie korzystaliby z nich na lekcjach tak często jak teraz. Poszczególne elementy pakietu edukacyjnego, co wykazano w trakcie badań, stały się wręcz nieodłącznymi elementami lekcji, ułatwiając prowadzenie zajęć.

Nauczyciele dostrzegają również zmianę w ich pracy na polu formacji religijnej dzieci. Nowe materiały pomagają im w rozwijaniu wiary u dzieci i pozytywnie wpływają na przygotowanie ich do pierwszej komunii świętej. Jest to niewątpliwie zasługa wspomnianych wcześniej walorów podręczników. Rozwój religijny oczywiście nie może być mierzalny w ten sam sposób jak wiedza i umiejętności uczniów. Jednak doświadczony katecheta, oceniając między innymi zachowanie uczniów w kościele, w czasie prób do pierwszej komunii czy rekolekcji wielkopostnych, w czasie modlitwy na lekcji, czytania Słowa Bożego lub analizując wypowiedzi, jest w stanie oszacować kierunek i tempo dojrzewania religijnego.

Biorąc pod uwagę wszystkie wymienione opinie nauczycieli, należy wysnuć ogólny wniosek, że pakiet edukacyjny Wydawnictwa Jedność w znaczący sposób wpłynął na zmianę jakości pracy nauczycieli w całej Polsce. Wpływ ten jest widoczny zarówno wtedy, gdy oceniamy materiały całościowo, jak i wtedy, gdy spojrzymy na poszczególne składowe pakietu. Nauczyciele chętnie sięgają po przygotowane treści, gdyż widzą pozytywną zmianę jakości swojej pracy, która przekłada się na efekty kształcenia uzyskiwane przez uczniów.

Bibliografia:

- de Mezer-Berlińska, K., Skrzypczak, J. (2012). Ewolucja podręczników szkolnych. W: W. Skrzydlewski, S. Dylak (red.), *Media, edukacja, kultura* (180–190). Poznań: Polskie Towarzystwo Technologii i Mediów Edukacyjnych.
- Jan Paweł II (1979). *Adhortacja 'Catechesi tradendae'*. Rzym, 16 października 1979 r.
- Konferencja Episkopatu Polski (2018). *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Kołodziejczyk, A. (2011). *Późne dzieciństwo – młodszy wiek szkolny*. W: J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka. Podręcznik akademicki* (243–258). Warszawa: PAN.
- Kowolik, P. (2000). Marian Falski – twórca elementarza polskiego. *Nauczyciel i Szkoła*, 1(8), 104–112.

- Kretek, H. (2012). Teorie i studia rozwoju moralnego dzieci i młodzieży. *Nauczyciel i Szkoła*, 1(51), 55–69.
- Mielnicki, K. (2024). *Od podstawy programowej do podręcznika na lekcji religii*. Kielce: Jedność.
- Murawski, R. (2010). Historia katechezy. W: J. Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna* (19–108). Tarnów: Biblos.
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji (2020). *Dyrektorium o katechizacji*. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Siess-Krzyszkowski, S. (2024). Polskie elementarze (podręczniki do nauki czytania) XVI i XVII w. *Z Badań nad Książką i Księgozbiorami Historycznymi*, 18(2), 205–236.
- Szpet, J. (2011). Badania podręczników do nauki religii w świetle zmian programowych. *Roczniki Pastoralno-Katechetyczne* 3(58), 307–319.
- Tomasik, P. (2009). Polskie podręczniki katechetyczne po 2001: blaski i cienie. W: P. Mąkosa (red.), *Poszukiwanie optymalnego podręcznika do katechezy* (36–56). Lublin: Polihymnia.
- Tomasik, P. (2010). Katechetyka fundamentalna. W: J. Stala (red.), *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna* (199–325). Tarnów: Biblos.
- Walat, W. (2013). Podstawy teorii i praktyki podręcznika szkolnego. *Edukacja – Technika – Informatyka*, 4/1, 54–65.
- Walat, W. (2017). Podręcznik szkolny dla edukacji ogólnej i zawodowej. *Szkoła, Zawód, Praca*, 13, 11–25.

THE INFLUENCE OF TEXTBOOKS PUBLISHED BY THE JEDNOŚĆ PUBLISHING HOUSE ON THE PRACTICE OF CONDUCTING RELIGION CLASSES IN GRADES I-IV

SUMMARY

In recent years, Krzysztof Mielnicki PhD has been conducting research on the creation of school textbooks to help teachers perform their work. The results of the research have been implemented by Jedność Publishing House in their latest series of textbooks. In order to check whether teachers choosing the above-mentioned materials see an improvement in the quality of their work, a survey was conducted. This article will describe the development of school textbooks and the guidelines of the Core curriculum. Next, the main theses of Mielnicki's research will be presented, and finally, the influence that the new textbooks had on the work of religion teachers will be discussed in detail.

Article submitted: 05.09.2025; accepted: 13.11.2025.



RECENZJE



Słowa kluczowe: Krzysztof Siwek, Księga Rut, droga wiary

Keywords: Krzysztof Siwek, The Book of Ruth, the path of faith

*Roman Bartnicki*¹

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO W WARSZAWIE, POLSKA

ORCID: 0000-0001-9992-6804

**RECENZJA KSIĄŻKI:
KRZYSZTOF SIWEK,
DOKĄDKOLWIEK
PÓJDZIESZ, TAM I JA
PÓJDE. DROGA RUT,
AKADEMIA KATOLICKA W WARSZAWIE,
WYDAWNICTWO JEDNOŚĆ,
WARSZAWA-KIELCE 2022, ss. 222**

**OCENA ISTOTNOŚCI PODJĘTEGO PRZEZ AUTORA PROBLEMU
DLA ROZWOJU DANEJ DZIEDZINY PRZEDMIOTOWEJ**

Księga Rut, choć niewielka objętościowo, jest niezwykle ważnym, fenomenalnym przykładem sztuki przedstawiania historii i opowiadania. Jest jednym ze znakomitszych przykładów narracji biblijnej. Zawiera jedną z najwspanialszych historii nie tylko wśród ksiąg Starego Testamentu, lecz w ogóle w literaturze światowej. Ponieważ rzadko była przedmiotem zainteresowania biblistów polskich, trzeba z radością i uznaniem powitać zainteresowanie się nią ks. Krzysztofa Siwka.

1 Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki - profesor nauk teologicznych, biblista, rektor Akademii Teologii Katolickiej w latach 1996–1999, rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w latach 1999–2005, autor ponad 350 publikacji, głównie o tematyce biblijnej.

OCENA STRUKTURY PRACY

Praca składa się z dwóch części. Ma strukturę charakterystyczną dla komentarzy ksiąg biblijnych. Część pierwsza jest klasycznym wprowadzeniem do zagadnień literackich, historycznych i społeczno-religijnych. Z jednej strony jest wprowadzeniem klasycznym, ale z drugiej strony jest to wprowadzenie w „nowym opakowaniu”. Nowocześnie brzmią tytuły paragrafów. Zamiast zagadnień literackich Autor używa określenia „literacka ojczyzna”, zamiast mówienia o wprowadzeniu historycznym, woli je nazwać „historyczną ojczyzną”.

Część druga jest komentarzem do kolejnych wersetów księgi, ale Autor woli ją nazwać określeniem „Lektura”. Autor dokonał wyodrębnienia mniejszych jednostek, nazywając ten proces segmentacją. W tym procesie naśladował ustalenia R. Hubbarda w jego komentarzu do Księgi Rut z 1988 r. Wyodrębnił najpierw dwie główne jednostki: pierwsza opowiada o losach dwóch głównych bohaterek, Naomi i Rut (1,1-4,17), druga jest dodatkiem genealogicznym (4,18-22), który ukazuje związki krwi pomiędzy Rut i Boozem a królem Dawidem. W części drugiej Autor wyodrębnił cztery subjednostki (mniejsze partie tekstu zwane scenami), które pokrywają się z podziałem tekstu na rozdziały wprowadzonym przez redaktora. Struktura pracy jest przejrzysta, prawidłowa, poprawna.

OGÓLNA OCENA MERYTORYCZNEJ STRONY PRACY ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM WNIOSKÓW BADAWCZYCH

Bardzo wysoko oceniam obydwie części pracy od strony merytorycznej. Część pierwsza, będąca wprowadzeniem do Księgi Rut, podejmuje i rozpracowuje problematykę literacką, historyczną i społeczno-religijną tej księgi. Najpierw Autor poświęca sporo uwagi gatunkowi literackiemu księgi. Zauważa, że obecnie przyjmuje się zazwyczaj, że księga należy do nowelistyki biblijnej, choć byli autorzy, którzy uważali ją za księgę poetycką. Od czasów Hermana Gunkela w badaniach biblijnych przywiązuje się wielkie znaczenie ustaleniom dotyczącym gatunku literackiego oraz *Sitz im Leben* tekstów biblijnych. Zadaniem egzegety jest zbadanie historii formy (metoda badawcza *Formgeschichte*). Początkowo opowiadania były jednostkowe, przekazywane niezależnie od siebie. W trakcie przekazu ustnego zostały pogrupowane w cykle opowiadań (np. o patriarchach, Abrahamie, Jakubie, Józefie Egipskim). Później zostały zapisane i w ten sposób powstały dokumenty, które znamy dzisiaj.

Autor stwierdza, że dość powszechne są przekonania o poetyckim przerworze tekstu. J. Moore w 1984 r. wykazywał, że obecność paralelizmów, inkluzji i konkatencji sprzyja temu, żeby przyznać Księdze Rut walor poetyckości, a nawet

uznać całą księgę za przykład biblijnej poezji. G. Glanzmann w 1959 r. wysunął tezę o trzech etapach kształtowania się tekstu. Wyjściowy, poetycki tekst ukształtował się w okresie przedwygnaniowym, już w VIII lub nawet w IX wieku przed Chr. Drugi etap formowania się tekstu przypada na panowanie Dawida. W trzecim etapie, już w okresie perskim, księga została uzupełniona o genealogię Dawida i otrzymała obecny kształt. Glanzmannowi można byłoby postawić zarzut, że niezbyt precyzyjnie (a nawet niepoprawnie) lokalizuje pierwszy i drugi etap kształtowania się księgi, skoro panowanie Dawida trzeba usytuować na okres ok. 1010-970 przed Chr. (według Biblii Jerozolimskiej).

Wśród zagadnień literackich Autor zamieścił także paragraf przedstawiający Księgę Rut jako przykład biblijnej narracji. Najpierw przedstawił założenia metodologiczne, a następnie ukazał technikę narracyjną w Księdze Rut. W tym paragrafie ks. Siwek włączył się w nurt analizy narracyjnej i ukazał istotne założenia krytyki narracji. Kilka razy powołuje się na dzieła J.L. Ska, ale wspomina także innego przedstawiciela tego nurtu, D. Marguerata.

Dwa następne paragrafy poświęcone są kolejno kontekstowi historycznemu i zagadnieniom społeczno-religijnym Księgi Rut. Szczególnie ważna i interesująca jest przedstawiona tutaj instytucja małżeństwa lewirackiego oraz *goela*.

Część druga, zatytułowana *Lektura*, jest komentarzem do kolejnych wersetów księgi. Najpierw zamieszczony jest tekst hebrajski oraz jego transliteracja i tłumaczenie. Następnie podane są uwagi do tekstu, objaśniające kolejne terminy, zawierające zwłaszcza analizę morfologiczną. Ks. Siwek jest znawcą języka hebrajskiego, autorem doskonałego podręcznika do nauki tego języka. Dlatego zawarte w pracy analizy trzeba uznać za doskonałe. Po uwagach przychodzi kolej na komentarz.

OCENA ORYGINALNOŚCI PRZEDSTAWIANYCH TEZ I HIPOTEZ

Celem opracowania było ukazanie drogi wiary biblijnej. Jest to ważny nurt badawczy, którego przedmiotem są biblijni bohaterowie wiary. Jest to nowatorskie podejście do tekstów biblijnych, które ks. Siwek zastosował już w odniesieniu do biblijnego proroka Eliasza. Autor chciał odpowiedzieć na pytania: Czy nie-Żydzi mogą poznać jedynego Boga? Czy poganie mogą wiązać się z członkami narodu wybranego. Rozstrzygając kwestię małżeństw mieszanych, Autor podjął problem dostępu nie-Żydów do wiary. Podkreślić należy, że dzięki doskonałej znajomości języka hebrajskiego, analizy ks. Siwka leksemów czy terminów są na bardzo wysokim poziomie.

OCENA METODOLOGII ZASTOSOWANEJ PRZEZ AUTORA

Nie mam żadnych zastrzeżeń co do zastosowanej metodologii. Autor zastosował zarówno metodę synchroniczną (analiza narracyjna) jak i diachroniczną (historia form).

OCENA JĘZYKOWEJ STRONY PRACY

Język pracy jest poprawny. Można zauważyć tylko drobne uchybienia.

OCENA UWZGLĘDNIENIA PRZEZ AUTORA LITERATURY PRZEDMIOTU

Autor uwzględnił dużą ilość pozycji naukowych, głównie obcojęzycznych. Wykorzystał komentarze naukowe opublikowane w najważniejszych seriach a także spoza serii. Literatura przedmiotu jest więc wystarczająca. Brakuje opracowania: J.B. Łach, *Księga Rut*, w: *Księgi ludu Bożego Starego Przymierza: Pięcioksiąg-Prorocy-Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*, PŚST t. XII-3, red. J.B. Łach, Pallotinum-Poznań 2015, 264-29.

Bibliografia

- Łach, J.B. (2015). *Księga Rut*. W: J.B. Łach (red.), *Księgi ludu Bożego Starego Przymierza: Pięcioksiąg-Prorocy-Pisma. Ujęcie teologiczno-praktyczne*. Poznań: Pallotinum
- Siwek, K. (2022). *Dokądkolwiek pójdziesz, tam i ja pójde. Droga Rut*. Warszawa: Akademia Katolicka w Warszawie, Wydawnictwo Jedność
- Stępień, P. (2002). Komentarz do Księgi Rut. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 15, 33-47

**BOOK REVIEW:
KRZYSZTOF SIWEK,
“WHEREVER YOU GO,
I WILL GO. THE WAY
OF RUTH”,
CATHOLIC ACADEMY IN WARSAW,
JEDNOŚĆ PUBLISHING HOUSE,
WARSAW-KIELCE 2022, PP. 222**

SUMMARY

The article contains a review of Krzysztof Siwek's book entitled "Wherever you go, I will go. The Way of Ruth", published by the Catholic Academy in Warsaw and Jedność Publishing House in 2022. The review addresses the significance of the issue, provides an assessment of the structure, content, conclusions, originality of theses and hypotheses, methodology, language, and the author's consideration of the literature on the subject.

Article submitted: 19.09.2025; accepted: 10.11.2025.

S P I S T R E Ś C I

STUDIA TEOLOGICZNE

- Bartosz Adamski**, *Księga życia – bezduszny spis czy żywa zapowiedź zbawienia? Refleksje na gruncie De veritate 7 oraz tomizmu biblijnego*
The Book of Life: A Soulless Register or a Living Promise of Salvation?
Reflections in Light of De veritate 7 and Biblical Thomism 6
- Przemysław Artemiuk**, *Apologetyka w ujęciu ks. Tadeusza Gogolewskiego (1921-2003)*
Apologetics according to Fr Tadeusz Gogolewski (1921–2003) 22
- Łukasz Dudarski**, *Rola literatury mądrościowej w kształtowaniu wczesnej teologii chrześcijańskiej; analiza porównawcza Księgi Przysłów, Mądrości Syracha i Listu św. Jakuba*
The Role of Wisdom Literature in Shaping Early Christian Theology: A Comparative Analysis of Proverbs, Sirach, and the Epistle of James 46
- Piotr Kostrzewa**, *Tajemnica samoświadomości Jezusa Chrystusa w ujęciu François Dreyfusa*
The Mystery of Jesus Christ's Self-Awareness: A Study Based on François Dreyfus 68
- Wojciech Słomski**, *Teologiczna analiza formuły „ofiaruję Ci... Bóstwo” Koronce do Miłosierdzia Bożego w świetle chrystologii -chalcedońskiej*
Theological Analysis of the Formula “I Offer You... the Divinity” in the Divine Mercy Chaplet in the Light of Nicene–Chalcedonian Christology 84
- Sylvia Wójtowicz**, *W drodze ku chwale ołtarzy. Duchowy portret Matki Pauli Małeckiej*
On the Way to the Glory of the Altars. A Spiritual Portrait of Mother Paula Małeczka 104

Artur Wysocki , <i>Godnym być a godnym stawać się. Rozumienie godności ludzkiej w perspektywie deklaracji Dignitas infinita</i> <i>Worthy to be and worthy to become. Understanding human dignity in the perspective of the 'Dignitas infinita' declaration</i>	126
---	------------

STUDIA FILOZOFICZNE

Martín Carbajo-Núñez , <i>Intelligenza artificiale e leadership: una prospettiva francescana</i> <i>Artificial intelligence and leadership: a Franciscan perspective</i>	152
--	------------

STUDIA Z HISTORII KOŚCIOŁA

Diana Del Mastro , <i>L'ateismo bolscevico contro l'Anima della Russia: la distruzione dell'Ortodossia e della sua eredità culturale</i> <i>Bolshevik Atheism Against the Soul of Russia: The Destruction of Orthodoxy and Its Cultural Heritage</i>	180
--	------------

Marek Jodkowski , <i>Inwentarz kościoła Najświętszej Maryi Panny na Zamku Wysokim w Malborku z 1829 r.</i> <i>Inventory of the Church of the Blessed Virgin Mary at the High Castle in Malbork from 1829</i>	206
--	------------

STUDIA SPOŁECZNE

Patrycja Laszuk , <i>Ochrona i promocja wolności religijnej w polityce zewnętrznej UE – między jednością a podziałami w Parlamencie Europejskim</i> <i>Protecting and promoting religious freedom in EU external policy – between unity and divisions in the European Parliament</i>	228
--	------------

VARIA

- Michał Polny**, *Wpływ podręczników Wydawnictwa Jedność na praktykę prowadzenia lekcji religii w klasach I–IV*
The influence of textbooks published by the Jedność Publishing House on the practice of conducting religion classes in grades I–IV..... **258**

RECENZJE

- Roman Bartnicki**, *Recenzja książki: Krzysztof Siwek, Dokądkolwiek pójdiesz, tam i ja pójdę. Droga Rut, Akademia Katolicka w Warszawie, Wydawnictwo Jedność, Warszawa-Kielce 2022, ss. 222*
Book review: Krzysztof Siwek, “Wherever you go, I will go. The Way of Ruth”, Catholic Academy in Warsaw, Jedność Publishing House, Warsaw-Kielce 2022, pp. 222 **280**