

UNIwersytet WARMIŃSKO–MAZURSKI W OLSZTYNIE
UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN

FORUM TEOLOGICZNE

XXVI

2025

Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko–Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Naukowa:

dr Piotr Adamek SVD (Uniwersytet Fu Jen, Taipei / Taiwan), dr Karl Heinz Arenz (Uniwersytet w Pará / Brazylia), prof. dr Achim Buckenmaier (Papieski Uniwersytet Laterański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński, Polska), prof. dr Klara A. Csiszar (Katolicki Instytut Teologii Pastoralnej Uniwersytetu w Linz / Austria), prof. dr Mohan Doss SVD (JDV – Papieska Akademia Filozofii i Religii, Ramwadi, Pune / Indie), prof. dr Patrick Flanagan (Uniwersytet św. Jana w Nowym Jorku / USA), bp dr Jacek Jezierski (Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu / Polska), prof. dr Stephan Kampowski (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz OP (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), prof. dr Dariusz Kowalczyk (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie / Włochy), prof. dr hab. Janusz Lekan (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II / Polska) prof. dr hab. Marian Machinek (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), dr hab. Jarosław Merecki (Papieski Instytut Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną, Rzym / Włochy), prof. dr hab. Matthias Schärer (Uniwersytet w Innsbrucku / Austria), prof. dr hab. Karl Heinz Schmitt (Uniwersytet w Paderborn / Niemcy), prof. dr Józef Smykły CSSR (Wydział Teologiczny “San Pablo”, Cochabamba / Boliwia), dr Frederik Tusingire (Konferencja Episkopatu Ugandy / Uganda)

Komitet Redakcyjny:

Dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) - przewodnicząca, ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska) - sekretarz, ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), o. prof. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet Antonianum w Rzymie, Włochy), ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska), prof. dr Sonja Meitin Huang (Katolicki Uniwersytet Fu Jen, Taiwan), o. prof. dr Arkadiusz Krasicki CSSP (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja), dr Dominic P.G. Sheridan (Uniwersytet Gdański, Polska), ks. mgr lic. Rafał Rozumowicz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Recenzenci:

Piotr Adamek (Katolicki Uniwersytet Fu Jen w Taipei, Taiwan), Stanisław Adamiak (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Ivan Benaković (Katolicki Wydział Teologiczny w Đakowie, Chorwacja), Mutombo Benuit (Międzynarodowa Komisja Skotystyczna, Rzym, Włochy), Krzysztof Bielawny (Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu, Polska), Beata Bilicka (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Martin Carbajo Núñez (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), Magdalena Dąbrowska (Uniwersytet Warszawski, Polska), Eileen FitzGerald (Uniwersytet Katolicki „Boliviana” w Cochabamba, Boliwia), Wojciech Gajewski (Uniwersytet Gdański, Polska), Dawid Galanciak (diecezja toruńska; Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Christopher Hayden (Kolegium św. Patryka, Maynooth, Irlandia), David Maria Jaeger (Papieski Uniwersytet „Antonianum” w Rzymie, Włochy), Rafał Kamiński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska), Zdzisław J. Kijas (Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie, Polska), Wiesław Kraiński (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Janusz Lekan (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), Jarosław Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), Wanda Łaszczak (Uniwersytet Opolski, Polska), Radosław Mazur (Uniwersytet Szczeciński, Polska), Paweł Podesza (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska), Marek Raczekiewicz (Uniwersytet św. Damazego w Madrycie, Hiszpania), Aneta Rajzacher-Majewska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska), Tibor Reimer (Uniwersytet Komeńskiego w Bratisławie, Słowacja), Beata Siwek (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska), Janusz Szulist (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska), Waldemar Szczerbiński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska), Paweł Tarasiewicz (Instytut Adlera–Akwinaty, Colorado Springs, Kolorado, USA), Bede Ukwuije (Uniwersytet Duquesne w Pittsburghu, Pensylwania, USA)

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 89 523 89 46

Sekretariat Redakcji
pokój nr 13

e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Native speakers

Język angielski – Dominic P.G. Sheridan, Język hiszpański – Martin Carbajo Núñez
Na okładce: herb archidiecezji warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

Czasopismo „Forum Teologiczne” jest indeksowane w bazie
CEJSH – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities,
CEEOL – Central and Eastern European Online Library,
DOAJ, ERIH Plus, BazHum oraz Index Copernicus
Redakcja informuje, że wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe
(on-line: <https://czasopisma.uwm.edu.pl/index.php/ft/>)

PL ISSN 1641-1196, e-ISSN 2450-0836, DOI: 10.31648/ft

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2025

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. 89 523 36 61, fax 89 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Nakład 120 egz.

Ark. wyd. 24,50; ark. druk. 20,75

Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 919

SPIS TREŚCI / CONTENTS

Artykuły / Articles

Grzegorz M. Bartosik

Niepokalana jako wzór relacji człowieka do Boga w myśli teologicznej Świętego Maksymiliana Marii Kolbego / Mary Immaculate as a Model of Man's Relationship to God in the Theological Thought of St. Maximilian Maria Kolbe 7

Orlando Solano Pinzón, Alicia Romero Eusse

La "contemplación para alcanzar amor" como fuente de inspiración de la mística de ojos abiertos en la obra de Benjamín González Buelta / „Kontemplacja w celu osiągnięcia miłości” jako źródło inspiracji dla mistycyzmu z otwartymi oczami w twórczości Benjamína Gonzáleza Buelty / “Contemplation of the Achievement of Love” as a Source of Inspiration for Open-Eyed Mysticism in the Works of Benjamín González Buelta 23

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

Profil hagiologiczny śp. ks. Ryszarda Bugajskiego (1962–2024) na podstawie jego Księgi kondolencyjnej – jako wizualizacja nauczania papieskiego na temat świętości / A Hagiological Profile of the Late Rev. Ryszard Bugajski (1962–2024) Based on His Book of Condolences – as a Visualisation of Papal Teaching on Holiness 45

Adam Kiełtyk

Quale sacrificio della messa? La contestazione di Martin Lutero / Jaka Ofiara Mszy? Wyzwanie Marcina Lutra / What is the Sacrifice of the Mass? Martin Luther's Challenge 65

Wojciech P. Grygiel

The Taming of Chance: Towards the Semantic Perspectives of Miracles / Oswajanie przypadku: ku semantycznej koncepcji cudu 77

Marek Karczewski

Wskrzeszenia dzieci w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mątów w perspektywie teologicznej / The Revivals of Children in the Canonisation Acts of Dorothy of Montau. A Theological Perspective 91

Kotel Dadon

Wychowanie dzieci do świętości w judaizmie: przykazanie i absolutne oddanie / Children's Education for Holiness in Judaism: A Commandment and Absolute Dedication 109

Arkadiusz Krasicki, Ana Albin

Samuel Heard of God: the Family Adventures of Elkanah and Hannah / Samuel, do którego modlił się Bóg: rodzinne przygody Elkany i Anny 129

Dariusz Klejnowski-Różycki, Piotr Sękowski, Bartłomiej Cudzilo

Jesus, the Eternal Child: The Veneration of the Infant Jesus as an Introduction to the Central Mystery of Christianity / Jezus wiecznym Dzieckiem. Kult Dzieciątka Jezus wprowadzeniem do centralnego misterium chrześcijaństwa 143

Adam Bielinowicz

Prevention of Children's Addiction to Computer Games in the Program Assumptions and in Selected Polish Textbooks for Teaching Religion / Profilaktyka uzależnienia dzieci od gier komputerowych w założeniach programowych i w wybranych polskich podręcznikach do nauczania religii 157

Cezary Opalach

*Retrospektywna ocena postaw własnych rodziców przez członków wspólnoty Domo-
wego Kościoła / Retrospective Evaluation of Parents' Own Attitudes by Members of the Domestic
Church Community* 171

Andrzej Adamski, Tomasz Bierzyński, Barbara Przywara

*Parental Responsibility for Media Education of Children: Trends and Directions in
the Pastoral Reflection of the Church's Magisterium / Odpowiedzialność rodziców za edukację
medialną dzieci: trendy i kierunki refleksji duszpasterskiej Magisterium Kościoła* 187

Iryna Betko

*„Kompleks matki” w życiu i twórczości Łesi Ukrainki i Mariny Cwietajewej (próba
porównawczej analizy typologicznej) / “Mother complex” in the life and work of Lesia Ukrainka
and Marina Tsvetaeva (an attempt of comparative typological analysis)* 203

Krzysztof M. Kielpiński

*Działalność papieża Benedykta XVI na rzecz ochrony małoletnich i osób skrzywdzonych
oraz jego reakcja na ujawnienie nowych przypadków wykorzystania seksualnego w wy-
branych krajach w latach 2005–2013. Analiza historyczno-prawna / Pope Benedict XVI's
Activities for the Protection of Minors and Abused Persons and His Response to the Disclosure of New
Cases of Sexual Abuse in Selected Countries Between 2005 and 2013. A historical and Legal Analysis* ... 221

Adam Jaszcz

*Ochrona godności dziecka w znowelizowanym kanonicznym prawie karnym / Protection
of the Dignity of the Child in the Amended Penal Canon Law* 241

Dawid Mielnik

*Normy kanoniczne i liturgiczne jako wyraz przesłania teologicznego na przykładzie
kanonów 11 KPK z 1983 oraz 12 KPK z 1917 roku / Canonical and Liturgical Norms as an
Expression of the Theological Message Using the Example of Canons 11 of the 1983 Code of Canon
Law and 12 of the 1917 Code of Canon Law* 253

Marek Jodkowski

Polska racja stanu a nominacja niemieckiego duchownego ks. Juliusza Dindera na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego / Polish Raison d'État and the Nomination of the German Clergyman Fr. Juliusz Dinder as Archbishop of Gniezno and Poznań 265

Teksty / Texts**Ewelina M. Mączka, Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Maria Piechocka-Kłos**

„Święte dzieci” w kontekście warmińskich badań hagiologicznych 283

Ewa Czaplicka, Ewelina M. Mączka, Katarzyna Parzych-Blakiewicz

O kardynale Stanisławie Hozjuszu (1504–1579) – jako teologu, humaniście, dyplomacie i kandydacie na ołtarze 295

Omówienia i sprawozdania / Book review and reports

Emil Kumka OFMConv.: *Przemieniony w sercu, przemieniony w ciele. Stygmaty św. Franciszka w przekładzie źródeł*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2024, ss. 289, ISBN: 978-83-7485-542-6 (Katarzyna Parzych-Blakiewicz) 311

Sprawozdanie z konferencji: *Czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens? Ku argumentowi z Wielkiego Sensu (życia i świata)*. XI edycja Marian Rusecki Memorial Lectures (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 12 grudnia 2023 r.) (Agnieszka Wojtyra) 315

Sprawozdanie z VIII Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego pt. *Dziecko w rodzinie. Poszukiwanie integralnej platformy do badań familiologicznych* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 12 czerwca 2024 r.) (Ewelina M. Mączka, Maria Piechocka-Kłos) 317

Sprawozdanie z XXV Międzynarodowych Dni Interdyscyplinarnych pt. *Cud – ujęcie interdyscyplinarne* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 19–20 listopada 2024 r.) (Ewa Czaplicka, Maria Piechocka-Kłos) 322

Seminaria naukowe Towarzystwa Teologów Dogmatyków – *Colloquia Dogmatica* 1 i *Colloquia Dogmatica* 2 (Katarzyna Parzych-Blakiewicz) 331

Grzegorz M. Bartosik*

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (Polska)

NIEPOKALANA JAKO WZÓR RELACJI CZŁOWIEKA DO BOGA W MYŚLI TEOLOGICZNEJ ŚWIĘTEGO MAKSYMILIANA MARII KOLBEGO

Streszczenie: W Dokumencie Końcowym XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, Papież Franciszek podkreślił, że w czasie obrad synodu pojawił się postulat, aby Kościół lepiej realizował relacje z Panem Bogiem, między członkami Kościoła, a także relacje ze stworzeniem. Jednocześnie Synod wyraźnie podkreślił i przypomniał, że ludzkie zbawienie realizuje się na drodze relacji.

Te wskazówki soborowe zmuszają chrześcijan do szukania wzorców osobowych, które mogłyby pomóc w budowaniu właściwych relacji z Panem Bogiem i ludźmi. W tym kontekście cenne wskazówki możemy znaleźć w nauczaniu św. Maksymiliana Marii Kolbego. Dla niego najdoskonalszym wzorcem w budowaniu relacji w stosunku do Boga i do ludzi jest Najświętsza Maryja Panna Niepokalana. W takiej perspektywie relacyjności ojciec Kolbe ukazywał rolę Niepokalanej w ekonomii zbawienia. W takiej perspektywie przygotowywał też swój podręcznik mariologii, który ze względu na aresztowanie przez Gestapo nie został ukończony. Naśladowanie relacji Maryi do Boga i ludzi było główną ideą duchowości i formacji prowadzonej przez Ojca Maksymiliana.

Celem niniejszego artykułu zatytułowanego „Niepokalana jako wzór relacji człowieka do Boga w myśli teologicznej świętego Maksymiliana Marii Kolbego” jest zatem próba rekonstrukcji toku myśli Ojca Kolbego na sformułowany w tytule temat w oparciu o zachowany schemat planowanej książki oraz w oparciu jego pisma i wygłoszone konferencje. Jako metodę przyjęto analizę najważniejszych jego wypowiedzi na wspomniany temat i uporządkowanie ich według pozostawionego przez o. Maksymilian schematu książki. Kolejno więc zostały omówione relacje Maryi do Całej Trójcy Świętej oraz do poszczególnych Osób Boskich.

Z przeprowadzonych badań wyłoniła się teza, że podstawową relacją która łączyła Niepokalaną z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej była relacja miłości, a najważniejszą formą jej realizacji było posłuszeństwo i pełnienie przez Maryję woli Bożej.

Taka wizja budowania relacji z Bogiem (wzbogacona szczegółowymi wskazówkami zawartymi w poszczególnych częściach artykułu) mogą być przydatne także w XXI wieku w realizacji zadań, które stawia przed Kościołem papież Franciszek i XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów.

Słowa kluczowe: Trójca Święta, Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty, Niepokalana, Święty Maksymilian Maria Kolbe, relacje, miłość, pełnienie woli Bożej.

* Adres: dr hab. Grzegorz M. Bartosik OFMConv., prof. UKSW; bartosik@franciszkanie.com.pl; ORCID: 0000-0001-5894-2541.

W Dokumencie Końcowym XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, Papież Franciszek podkreślił, że: „w trakcie całej drogi Synodu [...], pojawiło się pragnienie, aby Kościół lepiej pielęgnował relacje: z Panem Bogiem, między kobietami i mężczyznami, w rodzinach, wspólnotach, między chrześcijanami, grupami społecznymi, wyznaniem, a także z całym stworzeniem” (Franciszek, 2025, n. 50). Papież podkreślił też, że budowanie odpowiednich relacji stanowi bardzo ważny element procesu formacji uczniów Chrystusa (por. Franciszek, 2025, nr 143). Na zakończenie zaś dokumentu stwierdził wprost: „Przeżywając proces synodalny, na nowo uświadomiliśmy sobie, że zbawienie, które przyjmujemy i głosimy, dokonuje się poprzez relacje” (Franciszek, 2025, n. 154).

I rzeczywiście, życie ludzkie składa się z nieustannych relacji do innych osób: do rodziców, rodzeństwa, męża, żony, sąsiadów, kolegów, znajomych, osób w miejscu pracy. Niekiedy wchodzi się w relację z osobami nieznanymi, na przykład w celu udzielenia pomocy w ich potrzebach.

Najważniejszą jednak relacją osobową w życiu każdego człowieka winna być relacja ze Stwórcą, czyli z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym. Od niej bowiem zależy zbawienie. Jednocześnie jednak Pan Jezus wyraźnie wskazał, że sprawdzianem jakości relacji do Pana Boga jest relacja do bliźnich, Chrystus bowiem utożsamia się z bliźnimi. Na końcu życia człowiek będzie sądzony z jakości relacji (zwłaszcza miłości) w stosunku do bliźnich, bo w nich ukrywa się Chrystus. Na Sądzie Ostatecznym usłyszymy słowa: *Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili* (Mt 25,40). Tę samą prawdę potwierdza także św. Jan Ewangelista w swoim Pierwszym Liście: *Jeśliby ktoś mówił: »Miłuję Boga«, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi* (1 J 4,20). Słowa Synodu o tym, że „zbawienie, które przyjmujemy i głosimy, dokonuje się poprzez relacje” (Franciszek, 2025, n. 154) są przypomnieniem istoty ewangelii Chrystusowej.

W historii zbawienia Osobą, która była i jest najwspanialszym wzorem właściwych relacji do Pana Boga i ludzi jest Najświętsza Maryja Panna z Nazaretu, Matka Boga i Matka Mistycznego Ciała Chrystusa. Kościół wielokrotnie stawiał i stawia Ją za wzór do naśladowania (por. Sobór Watykański II, 1986, n. 63–64, 66; Paweł VI, 2004a, cz. I, n. 3 i 6; cz. II; Paweł VI, 2004b, n. 16–21). Także wiele uczennic i uczniów Chrystusa osiągnęło świętość poprzez naśladowanie Maryi, zwłaszcza poprzez naśladowanie Jej relacji do Boga i ludzi.

Do największych i najbardziej znanych współczesnych świętych, którzy osiągnęli świętość właśnie na drodze naśladowania Maryi Niepokalanej i przyzywania jej orędownictwa należy św. Maksymilian Maria Kolbe (+1941). Bardzo często powtarzał swoim braciom i członkom „Rycerstwa Niepokalanej”, że ideałem, który winni naśladować, jest Matka Boża. Najbardziej syntetycz-

nie ujął to w artykule pt. „Nasz ideał” opublikowanym w „Małym Dzienniku” w roku 1936. Oto fragment tego artykułu: „Niepokalana – oto nasz ideał. Samemu do Niej się zbliżyć, do Niej się upodobnić, pozwolić, by Ona opanowała nasze serce i całą naszą istotę, by Ona żyła i działała w nas i przez nas, by Ona miłowała Boga naszym sercem, byśmy do Niej należeli bezgranicznie – oto nasz ideał” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 574).

Św. Maksymilian przygotowywał książkę, która w sposób całościowy miała ukazać rolę Maryi w historii zbawienia oraz Jej oddziaływanie na Kościół. Święty Założyciel Niepokalanowa pozostawił po sobie plan tej książki oraz niektóre rozdziały (w całości lub we fragmentach). Niestety nie zdążył dokończyć tego dzieła. Został aresztowany przez Gestapo 17 lutego 1941 roku w chwili, gdy dyktował swojemu sekretarzowi najbardziej oryginalne i twórcze myśli dotyczące relacji między Duchem Świętym a Niepokalaną.

Plan książki składał się z pięciu części, zatytułowanych kolejno: I. Dzieje (Maryja w Piśmie Świętym i w historii Kościoła); II. Boża; III. Moja; IV. Nasza; oraz V. W przyszłości (por. Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 658–661). Na wysokości tytułu części drugiej: „Boża” zostały dołączone poprawki, w których św. Maksymilian zamierzał ukazać szczegółowo (zaznaczył to po łacinie) relację Maryi do poszczególnych Osób Boskich oraz do stworzeń osobowych. Choć zapisany szkic ma charakter roboczy i są w nim przekreślenia i inne znaki autora, to jednak wydaje się, iż ten szkic planu dobrze oddaje koncepcję przygotowywanego całościowego wykładu o Maryi. A wynika z tego, że Ojciec Kolbe chciał napisać podręcznik mariologii w kluczu relacji (wzajemnych odniesień) Maryi do Boga i do stworzeń. Ojciec Maksymilian już w roku 1935 w liście z Nagasaki do Niepokalanowa apelował o pogłębianie poznawania Niepokalanej (na drodze studium i modlitwy) w kluczu Jej relacji do poszczególnych Osób Trójcy Świętej, do Aniołów i do ludzi¹. Można powiedzieć, że św. Maksymilian kilkadziesiąt lat wcześniej dostrzegł to, co papież Paweł VI podkreślił na zakończenie II sesji Soboru Watykańskiego II² i o co w roku 2000 apelowała Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna w swoim Liście „Matka Pana”, mianowicie, aby Najświętszą Maryję Pannę ukazywać w perspektywie Jej relacji do poszczególnych Osób Boskich i do stworzeń³. Wątpliwości

¹ Por. Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 816. O. Maksymilian podkreśla, że „Wyniki tych prac należałoby następnie podać wszystkim i każdemu z osobna słowem, prasą, radiem itd.” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 816).

² „Przed wszystkim zaś pragniemy, aby w jasnym świetle była ukazywana przede wszystkim ta prawda, że Maryja, pokorna Służebnica Pańska, jest całą nastawiona na Boga i na Jezusa Chrystusa, naszego jedynego Pośrednika i Odkupiciela” (w oryginale włoskim: „è tutta relativa a Dio e a Cristo, unico Mediatore e Redentore nostro”) (Paweł VI, 1990, s. 212).

³ „Mariologia, która, pozostając wierną podejściu historiozawczemu oraz w stałym kontakcie z Pismem Świętym: [...] naświetli jej wewnętrzny charakter relacyjny, ponieważ w Dziewicy Maryi wszystko

Mariologii św. Maksymiliana dostrzegł także już w roku 1994 wybitny włoski mariolog o. Stefano De Fiores (De Fiores, 1999, s. 424–425).

Łatwo zauważyć, że koncepcja św. Maksymiliana, aby ukazywać Maryję jako wzór relacji do Boga i ludzi, wpisuje się także w nauczanie XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, który przypominał uczniom Chrystusa, że „zbawienie [...] dokonuje się poprzez relacje” (Franciszek, 2025, n. 154).

Źródłami, które zostały wykorzystane przy pisaniu tego artykułu są listy, zapiski, artykuły i konferencje św. Maksymiliana, opublikowane drukiem w Niepokalanowie (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, *Pisma*, cz. 1, Niepokalanów; Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, *Pisma*, cz. 2, Niepokalanów; *Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, 1983).

Ze względu na bogactwo materiału źródłowego oraz ograniczenia redakcyjne w niniejszym artykule zostanie omówiony tylko pierwszy aspekt wzorczości Maryi, mianowicie Jej relacja do Boga.

Kwestia ta, czyli ukazanie relacji Maryi Niepokalanej do Trójcy Świętej i poszczególnych Osób Boskich w myśli kolbiańskiej, była już przedmiotem badań teologicznych. Do najważniejszych opracowań należy zaliczyć następujące artykuły: Fehlner Peter Damian, *The Immaculate and the Mystery of the Trinity in the thought of Saint Maximilian Kolbe* (Fehlner, 1985), Skwarczyński Adam, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe* (Skwarczyński, 1999), Perella Salvatore Maria, *L’Immacolata icona dell’essere cristiano. Il contributo degli scritti di S. Massimiliano M. Kolbe* (Perella, 2003), Bolewski Jacek, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia* (Bolewski, 1998, s. 375–380). Ponadto piszący te słowa jest autorem kilku opracowań, w których została omówiona relacja: Duch Święty – Niepokalana w myśli św. Maksymiliana Kolbego. Do najważniejszych pozycji należy zaliczyć: wybrane fragmenty książki „Mediatrice in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej” (Bartosik, 2006) oraz artykuły: *The Holy Spirit and The Immaculate in the mystery of salvation according to saint Maximilian Maria Kolbe* (Bartosik, 2000).

Wymienione opracowania tylko w niewielkim aspekcie wskazały na wzorczość Maryi Niepokalanej w budowaniu relacji ludzi z Trójcą Świętą i poszczególnymi Osobami Boskimi. Na ogół też brak było w tych pozycjach

jest w relacji z Bogiem – Ojcem – Synem – Duchem; z Synem, odwieczną Mądrością wcieloną w Jej dziewiczym łonie; z Kościołem, którego jest członkiem szczególnym i wybitnym, a we Wspólnocie Świętych żyje kochając i działa komunikując; z Ludzkością, którą uszlachetnia doskonałością swej istoty, upiększa pokorą, chroni pod płaszczem swego miłosierdzia w drodze ku wieczności; z Kosmosem, ponieważ przez Nią, w wydarzeniu wcielenia Słowa, do stworzenia został wprowadzony Boski pierwiastek oczyszczenia i przemiany” (Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna, 2003, n. 77).

wyraźnych odniesień do planu książki mariologicznej, przygotowywanej przez św. Maksymiliana Marię Kolbego. Te dwa aspekty stanowią więc podstawowe *novum* niniejszego artykułu.

Natomiast trzeba zauważyć, że w dzisiejszej teologii katolickiej coraz częściej podkreśla się, że to Duch Święty jest Twórcą wszystkich dobrych ludzkich relacji, zarówno w stosunku do poszczególnych Osób Boskich, jak i w stosunku do ludzi. Najbardziej reprezentatywną współczesną wypowiedzią na ten temat są słowa kardynała Józefa Ratzingera zawarte w jego „Raporcie na temat wiary”: „Szatan jest w pełnym tego słowa znaczeniu sprawcą podziałów – kimś, kto niszczy wszelkie relacje: te, które człowiek ma sam ze sobą, i te, które ma z innymi ludźmi. Jest on więc najdokładniejszym przeciwieństwem Ducha Świętego, tego »Pośrednika absolutnego«, zapewniającego ten związek, na którym opierają się wszystkie inne i z którego też wszystkie wynikają: związek trynitarny, w którym Ojciec i Syn są jednym, jeden Bóg w jedności Ducha” (Ratzinger, 1986, s. 131).

Próbę syntezy na temat tego, w jaki sposób Duch Święty uzdalnia Maryję do budowania relacji z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej i bliźnimi oraz w jakim sensie jest Ona dla nas w tych relacjach wzorem, można znaleźć w artykule: *Duch Święty a Maryja – ku „antropologii spełnionej”* (Bartosik, 2018). Źródłami tego opracowania są wypowiedzi Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i autorzy współcześni.

Patrząc w tym świetle na nauczanie św. Maksymiliana należy stwierdzić, że O. Kolbe bezpośrednio i wyraźnie nie przedstawił wykładu na temat roli Ducha Świętego w budowaniu relacji Niepokalanej z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej. Owszem jeden raz pisze o tym, że Duch Święty łączy ludzi z poszczególnymi Osobami Boskimi: „Duch Święty, Bóg-Miłość, zstępując aż do naszych dusz, łączy nas z pozostałymi dwiema osobami [Trójcy Świętej]. Z tego powodu św. Paweł w Liście do Rzymian napisał: *Albowiem o co prosić mamy, jak potrzeba, nie wiemy; ale sam Duch prosi za nami wzdychaniem niewymownym* (Rz 8,26)” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 628).

Jednakże analizując wypowiedzi Ojca Maksymiliana można z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że myśl o tym, że to Duch Święty tworzy relacje i wspiera Maryję w budowaniu relacji z Osobami Boskimi i ludźmi jest zawarta *implicite* zarówno w przytoczonej powyżej wypowiedzi, jak i w wielu innych jego wypowiedziach, w których jest mowa o ścisłym zjednoczeniu Maryi z Duchem Świętym⁴.

⁴ Np. Ojciec Kolbe pisze między innymi: „W sprawiedliwej duszy przebywa Duch Święty; więc w najsprawiedliwszej Niepokalanej Duch Święty przebywa jak najdoskonalej [...]. Stąd Duch Święty króluje w Niej w jak najdoskonalszym stopniu” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 615); „Niepokalana jest jakby Duchem Świętym wcielonym” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 615); „Jednak

1. Relacja Niepokalanej do Trójcy Świętej (*relate ad Sanctissimam Trinitatem*)

Ojciec Maksymilian, pisząc o relacji Najświętszej Maryi Panny do Boga (*relate ad Deum*), uwzględnił podział na Jej relacje w stosunku do całej Trójcy Świętej oraz na relacje w stosunku do poszczególnych Osób Boskich. W niniejszym przedłożeniu pójdziemy zatem śladem ojca Kolbego, umieszczonym w schemacie przygotowywanej książki.

Chcąc omawiać wzorczość Maryi w relacjach do Boga i do ludzi trzeba przede wszystkim mieć na uwadze dwie podstawowe idee, które przyświecały Ojcu Kolbemu w tej materii.

Po pierwsze, św. Maksymilian patrzył na całą rzeczywistość stworzoną, jako na odbicie rzeczywistości życia Bożego w Trójcy Świętej. Twierdził on, że wszystkie dobre relacje, w jakie wchodzi między sobą stworzenia są odbiciem, „echem” relacji, jakie istnieją i zachodzą w Trójcy Świętej. Bardzo wyraźnie ujął to w niedokończonym tekście napisanym w dniu aresztowania 17 lutego 1941 roku: „Ojciec rodzi Syna a Duch od Ojca i Syna pochodzi. W tych kilku słowach mieści się tajemnica życia Trójcy Przenajświętszej i wszystkich doskonałości w stworzeniach, które nie są niczym innym jak echem różnorodnym, hymnem pochwalnym w różnobarwnych tonach tej pierwszej najpiękniejszej tajemnicy” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 683). W myśl tych słów, będąca najdoskonalszym stworzeniem Niepokalana oraz Jej życie było najpiękniejszym „hymnem pochwalnym tej pierwszej tajemnicy, Tajemnicy życia Bożego w Trójcy Świętej”.

Po drugie, Ojciec Maksymilian patrzył na dzieło stwórcze i zbawcze Boga jako na „akcję” miłości skierowaną ku stworzeniom. Ta „akcja” Boga oczekuje na odpowiedź stworzeń (na „reakcję”). Najpełniejszą odpowiedź dała i daje w imieniu stworzeń Niepokalana, której *fiat* w chwili zwiastowania wyraża całą miłość stworzenia do Stwórcy. Tak opisuje to Ojciec Kolbe: „Przy stworzeniu od Ojca przez Syna i Ducha, a tutaj przez Ducha staje się Syn Wcielony w Jej łonie i przez Niego wraca miłość do Ojca. A Ona wpleciona w miłość Trójcy Przenajświętszej staje się od pierwszej chwili istnienia na zawsze, na wieki dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej. W zjednoczeniu Ducha Świętego z Nią, nie tylko miłość łączy te dwie Istoty, ale jedna z nich – to cała miłość Trójcy Przenajświętszej a druga – to cała miłość stworzenia, i tak w tym zjednoczeniu

przewidział Bóg od wieków Stworzenie, które nawet w małej rzeczy Mu się nie sprzeniewierzy, nie utraci żadnej łaski, nie przywłaszczy sobie nic z tego, co od Niego otrzyma. Od pierwszej chwili, gdy zaistniało, w duszy Jego zamieszkał Dawca łask, Duch Święty, wziął je w całkowite władanie i tak przeniknął, że w nazwie Oblubienicy Ducha Świętego wyrażony jest tylko daleki, słaby, niedoskonały, choć prawdziwy, cień tego zjednoczenia” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 617).

łączy się niebo z ziemią, całe niebo z całą ziemią, cała Miłość Odwieczna z całą miłością stworzoną, to miłości szczyt” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 684; por. Bartosik, 2006, s. 457).

A zatem według słów Ojca Maksymiliana miłość Niepokalanej do Boga jest szczytowym wyrazem odpowiedzi całej ludzkości na miłość Stwórcy.

Ponadto św. Maksymilian podkreśla najściślejszy związek Niepokalanej z Trójcą Świętą: „Od Ojca Boskość jakby spływa przedwiecznie na Syna i od Ojca i Syna na Ducha Przenajświętszego, a z Trójcy Przenajświętszej na Dziewicę Matkę Boga – Jezusa, tego pierwowzoru człowieka doskonałego, świętego, aż Boga-Człowieka” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 165). Jak wyjaśnia w przypisie redaktor wydania „Pism” św. Maksymiliana o. Paulin Sotowski, O. Kolbe nie przypisuje tu Maryi cech boskich, „Boskość Ojca »spływa« na Syna w tym sensie, że Ojciec udziela Synowi swej Boskiej natury (rodzi Syna), a wraz z Synem udziela swej Boskiej natury Duchowi Świętemu (Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna). W zupełnie innym sensie Boskość »spływa« na Maryję; należy przez to rozumieć wyniesienie Najświętszej Maryi Panny do godności Matki Bożej oraz ubogacenie Jej wyjątkowymi darami łaski” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 180, przyp. nr 182).

W tym kontekście za Hezychiuszem z Jerozolimy (V wiek) i kilkoma współczesnym sobie teologami (np. B.H. Merkelbachem [1871–1942], czy kard. A.H. Lépiciem [1863–1936]), O. Maksymilian nazywa Maryję kilkakrotnie „dopełnieniem Trójcy Przenajświętszej”⁵. Oba zwroty: „o spływaniu Boskości na Maryję” oraz o tym, że „jest Ona dopełnieniem Trójcy Świętej” w sensie ścisłym są oczywiście niepoprawne od strony dogmatycznej. Boskość nie „spływa od Ojca na Syna”, bo są oni współistotni, a tym bardziej nie spływa na stworzenie. Z kolei zwrot o tym, że Maryja „jest dopełnieniem Trójcy Świętej” dla Hezychiusza oznaczał świętość Maryi, tzn., że zamieszkała w Niej cała Trójca Święta (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 798, przyp. 3), natomiast zwrot ten oczywiście nie oznacza, że Trójcy Świętej czegoś brakuje, bądź, że Maryja jest czwartą Osobą Boską.

Należy zatem przyjąć, biorąc pod uwagę fakt, że Ojciec Maksymilian bardzo dbał o zgodność swego nauczania z Magisterium Kościoła, że wypowiedzi te mają raczej charakter poetycko-mistyczny a nie dogmatyczny. Są próbą wyrażenia ograniczonym ludzkim językiem ścisłego zjednoczenia Maryi z Bogiem w Trójcy Świętej Jedynym. Nawiązują też zapewne do literatury, z której mógł czerpać św. Maksymilian. Choć, jak zaznaczył to profesor rzymskiego „Marianum” O. Ignacio Calabuig SM, wypowiedzi te mogą być interpretowane

⁵ Por. Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 797 oraz s. 798, przyp. 3. W innym miejscu św. Maksymilian pisze o Maryi, że jest „jakby częścią Trójcy Przenajświętszej” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 654).

życzliwie, to jednak nie mogą być stawiane jako „sentencje”, które należy eksponować i iść ich tropem (Calabuig, 2003, s. 648).

Pierwszy zwrot należałoby rozumieć więc w sensie przeobóstwienia człowieka, o którym uczyli zwłaszcza Wschodni Ojcowie Kościoła w kontekście tajemnicy Wcielenia (Naumowicz, 2000, s. 17–30) oraz w duchu nauczania Kościoła o zamieszkaniu Trójcy Świętej w człowieku usprawiedliwionym (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, nr 260). Na taką interpretację mogą wskazywać słowa Ojca Maksymiliana mówiące o tym, że przyjmując Chrystusa w Najświętszym Sakramencie „mamy się niejako ubóstwić” (*Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, 1983, s. 112). Oczywiście relacja Maryi z Trójcą Świętą jest nieporównywalnie ściślejsza niż innych ludzi ze względu na Jej godność i misję Matki Boga. Ale Jej fundamentem są przytoczone wyżej dwie prawdy wiary katolickiej.

Z Kolei wydaje się, że drugi zwrot (*Complementum Trinitatis*) wskazuje na odpowiedź miłości stworzenia na miłość Stwórcy (jako swoiste dopełnienie tego daru miłości). Bóg w Trójcy Jedynek jest Doskonały i jest Miłością. W tradycji franciszkańskiej (skotystycznej), najdoskonalszą odpowiedź na miłość Stwórcy w imieniu stworzeń daje Bóg Wcielony – Chrystus⁶. Ojciec Maksymilian, w przytoczonym wyżej fragmencie, potwierdza to pisząc, że miłość od stworzeń wraca do Ojca poprzez Syna Wcielonego w łonie Maryi. Maryja uczestniczy w tej odpowiedzi miłości stworzenia i tylko w tym sensie można o Niej mówić jako o „Dopełnieniu Trójcy Świętej”, czyli jako o Tej, która wraz ze swym Synem Bogiem-Człowiekiem, przekazuje Ojcu miłosną odpowiedź stworzenia⁷.

Szukając więc odpowiedzi na pytanie o to, w jakim sensie Maryja, zdaniem Ojca Maksymiliana, jest wzorem ludzkich relacji do Trójcy Świętej należy wskazać na dwa aspekty. Po pierwsze uczy Ona odpowiadać miłością na miłość Boga w Trójcy Świętej Jedynego (por. Perella, 2003, s. 343–344; Bartosik, 2000, s. 400) i dziękować za fakt obdarowania ludzi godnością dzieci Bożych. Po drugie uczy przyjmować Trójcę Świętą do siebie, do ludzkiego życia, by Boska Trójca przeobstwiała i przemieniała osobę ludzką.

2. Relacja do Boga Ojca (*relate ad Patrem*)

Święty Maksymilian jasno podkreśla, że Bóg Ojciec jest nie tylko Ojcem Syna Bożego ale jest Stwórcą, Pierwszą Przyczyną i Ojcem całego stworzenia. Oto jeden z jego tekstów na ten temat: „Bóg Ojciec. Jakżeż głębokie słowa Pana

⁶ Por. Jan Duns Szkot bł., [b.r.], *Reportata Parisiensia*, 3 d.7 q.4 (cyt. za: Veuthey, 1988, s. 62).

⁷ Intensyjną interpretację przedstawił Jacek Bolewski sugerując, że Maksymilianowy zwrot o Maryi jako o „Dopełnieniu Trójcy Świętej” wiąże się z Jej najściślejszym zjednoczeniem z Duchem Świętym (Bolewski, 1999, s. 377–378).

Jezusa: *Nie nazywajcie nikogo ojcem na ziemi* (por. Mt 23,9). Doprawdy nikt nie jest ojcem w doskonałym tego słowa znaczeniu, bo pierwszy początek wszystkiego, to pierwszy Ojciec wszystkiego: Bóg Ojciec. Wszystko inne to echa, echa” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 165). W tym kontekście Maryja jawi się jako najdoskonalsze stworzenie, które swoim życiem przyniosło największą Chwałę Bogu Ojcu. Podkreśla to Ojciec Kolbe w inwokacji do swojej książki: „W Tobie jednej bez porównania bardziej uwielbiony stał się Bóg niż we wszystkich świętych swoich” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 662).

Po pierwsze więc Niepokalana uczy oddawać życiem jak największą chwałę Bogu Ojcu.

Po drugie, Maryja Niepokalana jest Służebnicą Pańską, która całą siebie i swoje życie oddała Bogu na służbę, Osobą której wola nigdy nie przeciwstawiła się woli Boga. „Szczytem miłości stworzenia wracającej do Boga – to Niepokalana. Istota bez zmazy grzechu, cała piękna, cała Boża. Ani na moment wola Jej nie odchyliła się od woli Boga. Dobrowolnie zawsze była Bożą. I w Niej staje się cud zjednoczenia Boga ze stworzeniem” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 665). Jest więc Maryja wzorem wypełniania woli Bożej, mówienia zawsze Panu Bogu „tak”, a to według św. Maksymiliana jest warunkiem osiągnięcia świętości (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 636).

Po trzecie, zdaniem Ojca Maksymiliana, to co najbardziej łączy Maryję z Bogiem Ojcem, to fakt posiadania wspólnego Syna: „Ona jest Boga. Jest Boga w sposób doskonały – do tego stopnia, że staje się jakby częścią Trójcy Przenajświętszej, chociaż jest stworzeniem skończonym. Co więcej, jest nie tylko »służebnicą«, »córką«, »rzeczą«, »własnością« itd. Boga, ale jest Matką Boga!... Tu dostaje się zawrotu głowy... [...]. Ma tego samego Syna, co Ojciec Niebieski. Cóż to za Rodzina Niewypowiedziana?!...” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 654–655).

Ojciec Maksymilian wyjaśnia jednak, że do tej Bosko-ludzkiej „Rodziny Niewypowiedzianej” są powołani także wszyscy uczniowie Chrystusa, którzy poprzez chrzest stają się dziećmi Bożymi. „Dziecko Boże, członek rodziny Bożej, ma za ojca Ojca Bożego, za matkę Matkę Bożą, za współbrata Syna Bożego; staje się współdziedzicem Bożym, związanym miłością z Osobami tej rodziny Bożej. Nie dość na tym. Syn Boży wybiera sobie wśród dusz oblubienice, łączy się z nimi miłością rodzinną i są Mu one matkami tyłu, tyłu innych dusz. Oddaj się, duszo, w ręce twego Ojca” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 691).

Przytoczone wyżej dwa fragmenty pism Ojca Maksymiliana dają nam dwie wskazówki dla życia chrześcijańskiego. Po pierwsze, aby oddać się i zaufać Bogu Ojcu bezgranicznie tak jak Maryja; po drugie zaś, aby zgodnie z nauczaniem Pana Jezusa (por. Mk 3,35) stawiać się poprzez pełnienie woli Bożej, tak jak Maryja, Matkami Jezusa i Matkami dla tyłu innych dusz (por. Bartosik, 2018, s. 66).

3. Relacja do Syna (*relate ad Filium*)

Ojciec Maksymilian, zgodnie z nauką Kościoła, wielokrotnie podkreślał, że podstawową relacją łączącą Maryję z Drugą Osobą Boską jest macierzyństwo. W inwokacji do przygotowywanej książki pisał: „Niepokalana, kim jesteś? Nie tylko stworzeniem, nie tylko dzieckiem przybranym, ale Matką Bożą i to nie przybraną tylko Matką, ale rzeczywistą Bożą Matką. I to jest nie tylko przypuszczenie [...] ale dogmat wiary. Tytuł matki się nie zmienia. Na wieki Bóg będzie Ci mówił »Matko moja«... Dawca czwartego przykazania czcił Cię będzie na wieki, zawsze...” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 661).

W części przygotowywanej książki zatytułowanej „Niepokalana za ziemskiego życia” Ojciec Kolbe, odwołując się do tekstów biblijnych, przytacza najważniejsze wydarzenia z ziemskiego życia Pana Jezusa i Jego Matki (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 668), w których widać ścisłą łączność Matki z Synem i Ich wzajemną miłość.

Natomiast syntezę jego nauczania na ten temat znajdujemy w ostatnim kazaniu wygłoszonym przez niego w lipcu 1941 roku w Niemieckim Obozie Koncentracyjnym w Auschwitz, odtworzonym z pamięci przez współwięźnia ks. Konrada Szwedę. Ojciec Maksymilian mówił wówczas: „W stosunku do Syna Bożego jest Ona Jego prawdziwą matką [...]. Ze względu na to macierzyństwo Maryja ma pełność łask, obdarzona jest wszystkimi przywilejami, bierze aktywny udział w dziele odkupienia, a w konsekwencji rozdaje wszystkie łaski, stając się dla wszystkich pośredniczką [...]. Maryja dała również Synowi Jego ciało mistyczne z członkami, którymi my jesteśmy [por. Rz 12,5]. Jest więc prawdziwą Matką naszą, a my Jej dziećmi (scena pod krzyżem) (por. J 19, 26–27)” (*Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, 1983, s. 436).

Jak widać Ojciec Kolbe wskazuje na podstawowe konsekwencje Bożego Macierzyństwa Maryi dla ludzi. Maryja została obdarzona pełnią łaski, uczestniczy aktywnie w dziele odkupienia oraz jest dla ludzi pośredniczką i Matką duchową.

Zapytajmy zatem czego może nauczyć się od Maryi patrząc na Jej relację do Bożego i Jej Syna?

Po pierwsze Maryja uczy miłości do Pana Jezusa. Dla Niej Jej Syn był najważniejszy i nieustannie trwała przy nim. Św. Maksymilian ujął to w następującym stwierdzeniu: „Każdą myśl, słowo, czyn, cierpienie Niepokalanej były jak najdoskonalszym aktem miłości Bożej, miłości Jezusa” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 816). Zachęcał więc swoich braci, aby w tej miłości do Pana Jezusa naśladowali Matkę Bożą: „Miłość Niepokalanej jest najdoskonalszą miłością, jaką stworzenie może ukochać swego Boga. Tym więc sercem starajmy się kochać coraz bardziej Serce Pana Jezusa i to niech będzie naszym największym bodźcem” (*Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, 1983, s. 71–72).

Dlatego Ojciec Kolbe za najważniejszy dział apostołstwa uważał kaplicę i trwanie przy Panu Jezusie obecnym w Najświętszym Sakramencie. Jak dają świadectwo dwaj współbracia Ojca Maksymiliana: „Niepokalana jako prawdziwa Matka uczyła swego doskonałego Rycerza prawdziwej adoracji Króla Miłości i [...] wtajemniczyła go w serdeczne zjednoczenie z Jezusem” (Domański, 1987, s. 59). Jego marzeniem, zrealizowanym z czasem w Niepokalanowie, była całodzienna adoracja Najświętszego Sakramentu.

Po drugie, Maryja jako Matka Zbawiciela uczy swym przykładem zaangażowania w dzieło zbawcze swego Syna. I tutaj św. Maksymilian potwierdzał to przekonanie nie tylko słowami, ale przede wszystkim czynami. Właściwie to cała działalność apostołska i misyjna św. Maksymiliana polegała na włączeniu się w dzieło Zbawcze Chrystusa, na głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom i na trosce o ich zbawienie. Streszcza to hasło, które towarzyszyło o. Maksymilianowi i jego dziełom: „zdobyć cały świat i każdą duszę z osobna, która jest lub będzie do końca świata, Niepokalanej, a przez Nią Przenajświętszemu Sercu Jezusowemu” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 167). I w całej tej działalności apostołskiej pragnął, aby naśladować Matkę Boga: „Trzeba by więc powiedzieć duszom i to wszystkim i każdej z osobna, co są i będą aż do skończenia świata, powiedzieć przykładem, słowem żywym, pisanym, drukowanym, radiowym, malowanym, rzeźbionym itd., itd., co i jak Niepokalana w konkretnych okolicznościach bieżącego życia różnych stanów by myślała, mówiła, czyniła, żeby najdoskonalsza miłość, miłość aż Niepokalanej ku Bożemu Sercu rozplamiała na ziemi” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 816).

Niech podsumowaniem tego paragrafu będzie stwierdzenie O. Petera Daniela Fehlnera, który komentując nauczanie św. Maksymiliana stwierdza, że w myśli kolbiańskiej Niepokalana jest wzorem dla każdego naśladowcy Jej Syna (por. Fehlner, 1985, s. 411).

4. Relacja do Ducha Świętego (*relate ad Spiritum Sanctum*)

W swej późnej refleksji teologicznej obejmującej ostatnie sześć lat życia, św. Maksymilian szczególne miejsce poświęcił tematyce relacji Niepokalanej do Ducha Świętego. Punktem wyjścia dla tej refleksji było nazwanie Ducha Świętego Niepokalanym Poczęciem Niestworzonym. Oto fragment Maksymilianowych rozważań: „Kim Ojciec? Co stanowi Jego istotę? Rodzenie, że rodzi Syna, od wieków na wieki zawsze rodzi Syna. Kim Syn? Rodzonym, że zawsze i od wieków rodzony przez Ojca. A kim Duch? Owocem miłości Ojca i Syna. Owocem miłości stworzonej to poczęcie stworzone. Owocem zaś miłości i pierwowzoru tej miłości stworzonej to też nic innego jak tylko poczęcie.

Duch więc to poczęcie niestworzone, przedwieczne, pierwowzór wszelkiego poczęcia życia we wszechświecie [...]. Duch więc to poczęcie przenajświętsze, nie-skończenie święte, niepokalane” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 683).

W tym kontekście Ojciec Maksymilian wysuwa wniosek, że imię, jakim Maryja nazwała się w Lourdes – „Niepokalane Poczęcie” wynika z Jej ściśle-go zjednoczenia z Trzecią Osobą Boską: „Jeżeli w stworzeniach oblubienica otrzymuje nazwę oblubienca dlatego, że do niego należy, z nim się jednoczy, do niego upodabnia i staje się w zjednoczeniu z nim czynnikiem twórczym życia, o ile bardziej nazwa Ducha Przenajświętszego Poczęcie Niepokalane jest nazwą Tej, w której On żyje miłością płodną w całym porządku nadprzyrodzo-nym” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 684). Szczytem tego zjednocze-nia była tajemnica Wcielenia Syna Bożego. Ojciec Maksymilian pisze jednak, że to zjednoczenie trwa od pierwszej chwili istnienia Maryi i będzie trwało przez całą wieczność (por. Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 684). Cechą charakterystyczną tego zjednoczenia jest to, że „Duch Święty żyje w Maryi miłością płodną w całym porządku nadprzyrodzonym” oraz że Maryja staje się w zjednoczeniu z Duchem Świętym „Twórczym czynnikiem życia”.

W jakim sensie więc Maryja może być dla człowieka wzorem relacji do Ducha Świętego?

W chrzcie Świętym osoba ludzka staje się mieszkaniem Ducha Świętego. Być zjednoczonym z Duchem Świętym jak Maryja oznacza po pierwsze po-zwolić się Mu kierować, oddać się Mu w posiadanie. Ojciec Maksymilian pi-sze, że zjednoczenie Ducha Świętego z Niepokalaną jest ściślej-sze, „niż my to pojąć możemy” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 629; por. Bartosik, 2006, s. 336), On króluje w Niej „w najdoskonalszym stopniu” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 615). Dodaje również: „Maryja [...], jako Oblubieni-ca Ducha Świętego, a więc wyniesiona ponad wszelką doskonałość stworzoną, spełnia całkowicie wolę Ducha Świętego, mieszkającego w Niej od pierwszej chwili Jej poczęcia” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 629). Dlatego, aby być tak posłusznym Duchowi Świętemu i tak zjednoczonym z Nim jak Maryja, Ojciec Kolbe wzywa do bezgranicznego oddania się Niepokalanej. Bo tylko Ona nauczy nas pełnienia woli Bożej, czyli posłuszeństwa natchnieniom Trzeciej Osoby Boskiej (por. Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 628). Tę koncepcję streszcza jego notatka z medytacji z dnia 12 maja 1918 roku, a więc krótko po otrzymaniu święceń kapłańskich: „Daj się prowadzić Duchowi Świętemu przez Niepokalaną (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 62).

Po drugie zaś, zdaniem Ojca Kolbego, zjednoczenie z Duchem Świętym winno być także dla każdego ucznia Chrystusa czynnikiem płodności duchowej, to znaczy apostołstwa i przekazywania życia Bożego innym ludziom, głównie poprzez sakramenty, świadectwo życia, i głoszenie Słowa Bożego.

Ojciec Maksymilian przytacza tu słowa św. Ludwika Grignon de Montfort: „Tworzenie nowych członków Mistycznego Ciała Chrystusowego do końca świata należy do Ducha Świętego. Lecz jak bł. Ludwik Grignon wykazuje, dzieło to jest dokonywane z Maryją, w Maryi i przez Maryję” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 629). Ojciec Kolbe wzywa więc do oddania się bezgranicznego Niepokalanej, aby naśladować Ją w płodności duchowej: „Ona sama jest Niepokalanym Poczęciem. A więc Ona i w nas jest taką, i nas w sobie w takich przemienienia... Ona jest Matką Bożą, i w nas jest Matką Bożą... i czyni nas bogami i matkami Bożymi, rodzącymi Jezusa Chrystusa w duszach ludzkich... Co za wzniosłość?!...” (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 628).

To oddanie się bezgraniczne Niepokalanej zaowocowało w życiu i działalności Ojca Kolbego niezwykłą płodnością duchową, o czym świadczą niezliczone dzieła apostołskie, które podjął i które trwają nadal. Było to możliwe, bo starał się naśladować Niepokalaną w Jej zjednoczeniu z Duchem Świętym, by to On nim kierował, i by każde Jego dzieło było dziełem i miało pieczęć Ducha Świętego.

* * *

Oprócz relacji do Boga w Trójcy Świętej Jedyne, zbawienie realizuje się także poprzez relację człowieka do stworzeń. Niepokalana jest, zdaniem Ojca Maksymiliana, także najdoskonalszym wzorem tych relacji. W przytoczonym już wcześniej „Liście do Niepokalanowa” Ojciec Kolbe apelował o pogłębianie poznawania Niepokalanej w kluczu Jej relacji nie tylko do Boga, ale też do Aniołów i do ludzi (Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, s. 816). A w planie przygotowywanej książki umieścił rozdział pt. „Immaculata relate ad creaturas”, wyszczególniając: *ad angelos* i *ad homines* (*voluntatis bonae* i *voluntatis male*) (Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, s. 659).

Jest to obszerny materiał, który zamierzał rozwinąć i pogłębić w swojej książce mariologicznej. Choć nie zdążył tego do końca opracować, to jednak zostawił wiele pism i wskazówek, które mogą pomóc zrekonstruować jego myśl w tym względzie. Opracowanie tego zagadnienia w przyszłości powinno stać się drugą częścią niniejszego artykułu, celem ukazania Niepokalanej jako wzoru relacji do stworzeń.

Podsumowując należy stwierdzić, że kwestia relacji Maryi do Boga i do stworzeń stanowiła podstawowy klucz, w którym św. Maksymilian opisywał rolę Maryi w ekonomii zbawienia, a przedstawiając Niepokalaną jako ideał do naśladowania, jednocześnie wskazywał, że uczniowie Chrystusa winni budować swoje relacje do Boga w Trójcy Świętej Jedyne i do stworzeń, na wzór Najświętszej Maryi Panny.

Łatwo zauważyć, że we wszystkich, opisywanych przez św. Maksymiliana relacjach między Niepokalaną a poszczególnymi Osobami Boskimi podstawo-

wa jest relacja miłości, będącą odwzorowaniem wewnętrznego życia Trójcy Świętej. Drugą relacją jest relacja posłuszeństwa Bogu, jako konkretny wyraz tej miłości w życiu Niepokalanej.

Ojciec Maksymilian, wpatrzony w ideał jakim była dla niego Maryja, naśladował Ją, stając się męczennikiem miłości, do końca pełniąc wolę Bożą, do końca będąc wiernym swemu chrześcijańskiemu i kapłańskiemu powołaniu.

Dlatego przykład jego życia oraz nauczanie o relacjach między Maryją a Trójcą Świętą i stworzeniami mogą być niezwykle pomocne w realizacji wskazówek, jakie dał nam papież Franciszek i XVI Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów z roku 2024.

Bibliografia

- Bartosik Grzegorz M., 2000, *The Holy Spirit and The Immaculate in the mystery of salvation according to saint Maximilian Maria Kolbe (Spiritus Sanctus et Immaculata in mysterio salutis iuxta Sanctum Maximilianum Kolbe)*, w: *De culto mariano saeculo XX. Maria, Mater Domini, in mysterio salutis quod ab orientis et occidentis ecclesiis in Spiritu Sancto Hodie celebratur. Acta Congressus Mariologici-Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Częstochoviensi anno 1996 celebrati*, vol. V, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, s. 391–406.
- Bartosik Grzegorz M., 2006, *Mediatrix in Spiritu Mediatore. Pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny jako uczestnictwo w pośredniczącej funkcji Ducha Świętego w świetle teologii współczesnej*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów.
- Bartosik Grzegorz M., 2018, *Duch Święty a Maryja – ku „antropologii spełnionej”*, Teologia w Polsce, 12,1, s. 55–73.
- Bolewski Jacek, 1998, *Początek w Bogu. Jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Calabuig Ignacio, 2003, *San Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi. Riflessioni conclusive*, w: *Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi. Approcio interdisciplinare alla personalità e agli scritti*, Eugenio Galignano (red.), Centro Internazionale „Milizia dell’Immacolata”, Roma, s. 635–684.
- De Fiores Stefano, 1999, *Come presentare oggi la spiritualità di S. Massimiliano Kolbe*, w: *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congresso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19–25 Settembre 1994)*, Eugenio Galignano (red.), Centro Internazionale „Milizia dell’Immacolata”, Roma, s. 407–427.
- Domański Jerzy, 1987, *Św. Maksymilian wobec Eucharystii*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Fehlner Peter Damian, 1985, *The Immaculate and the Mystery of the Trinity in the thought of Saint Maximilian Kolbe*, w: *La Mariologia di S. Massimiliano M. Kolbe. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 8–12 ottobre 1984)*, Francesco Saverio Pancheri (red.), Edizione Miscellanea Francescana, Roma, s. 382–416.
- Franciszek, 2024, *Dokument Końcowy XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów (26.10.2024)*, Watykan, w: *The Holy See* [online], dostęp: 11.03.2025, <https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2024-10-26_final-document/PL_Documento-finale_241217_092435.pdf>.

- Jan Duns Szkot bł., *Reportata Parisiensia* [b.m.r.].
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1994, (11.10.1992), wydanie polskie: Pallottinum, Poznań.
- Konferencje św. Maksymiliana Marii Kolbego*, 1983, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Maksymilian Maria Kolbe św., 2007, *Pisma*, cz. 1, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Maksymilian Maria Kolbe św., 2008, *Pisma*, cz. 2, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.
- Międzynarodowa Papieska Akademia Maryjna, 2003, *Matka Pana. Pamięć – obecność – nadzieja. Niektóre aktualne zagadnienia dotyczące postaci i misji Najświętszej Dziewicy Maryi* (08.12.2000); tekst polski: Salvatoris Mater, t. 4, nr 3, 311–396.
- Naumowicz Józef, 2000, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, Warszawskie Studia Teologiczne, t. 13, s. 7–30.
- Paweł VI, 1990, *Przemówienie na zakończenie III sesji Soboru Watykańskiego II* (Rzym, 21.11.1964) w: *Matka Odkupiciela Matką Kościoła. Dokumenty. Na zlecenie Komisji Maryjnej Episkopatu Polski*, Adam Wiczorek (red.), Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa, s. 209–213.
- Paweł VI, 2004a, *Adhortacja „Signum magnum”* (13.05.1967); w: *Tak czcić Matkę Bożą*, Stanisław Celestyn Napiórkowski (red.), Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów, s. 7–29.
- Paweł VI, 2004b, *Adhortacja „Marialis Cultus”* (02.02.1974); w: *Tak czcić Matkę Bożą*, Stanisław Celestyn Napiórkowski (red.), Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów, s. 33–118.
- Perella Salvatore Maria, 2003, *L’Immacolata icona dell’essere cristiano. Il contributo degli scritti di S. Massimiliano M. Kolbe*, w: *Massimiliano M. Kolbe nel suo tempo e oggi. Approccio interdisciplinare alla personalità e agli scritti*, Eugenio Galignano (red.), Centro Internazionale „Milizia dell’Immacolata”, Roma, s. 289–371.
- Ratzinger Joseph, 1986, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Wydawnictwo Michalineum, Kraków – Warszawa – Struga.
- Skwarczyński Adam, 1999, *Lo Spirito Santo nel pensiero di Sergius Bulgakov e di San Massimiliano Kolbe*, w: *San Massimiliano Kolbe e la Nuova Evangelizzazione. Atti del Congresso Internazionale (Niepokalanów, Polonia, 19–25 Settembre 1994)*, Eugenio Galignano (red.), Centro Internazionale „Milizia dell’Immacolata”, Roma, s. 349–384.
- Sobór Watykański II, 1986, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* (21.11.1964), w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Pallottinum, Poznań, s. 146–257.
- Veuthey Léon, 1988, *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, Wydawnictwo OO. Franciszkanów, Niepokalanów.

Mary Immaculate as a Model of Man’s Relationship to God in the Theological Thought of St. Maximilian Maria Kolbe

Summary: In the Final Document of the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops, Pope Francis stressed that during the deliberations of the synod, there was a call for the Church to better realise the relationship with God, between the members of the Church, and also the relationship with creation. At the same time, the Synod clearly emphasised and reminded that human salvation is realised through relationships.

These synodical indications compel Christians to seek personal models that can help build the right relationships with God and with others. In this context, we can find valuable guidance in the teaching of St. Maximilian Maria Kolbe. For him, the most perfect model for building relationships with God and with people is Mary Immaculate. In this perspective of relationality, Fr. Kolbe showed the role of the Immaculate Virgin in the economy of salvation. It was also in this perspective that

he prepared his textbook on Mariology, which was not completed due to his arrest by the Gestapo. The imitation of Mary's relationship to God and people was the central idea of the spirituality and practiced by Fr. Kolbe.

The purpose of this article, entitled *Mary Immaculate as a model of man's relationship to God in the theological thought of St. Maximilian Maria Kolbe*, is therefore to attempt to reconstruct the course of Fr. Kolbe's thought on the topic formulated in the title, based on the scheme of the planned book preserved and based on his writings and conferences delivered. As a method, an analysis of his most important statements on the subject mentioned above was adopted, and they were arranged according to the scheme of the book left by Fr. Kolbe. Thus, the relationships of Mary with the whole Trinity and with the individual Divine Persons were discussed in turn.

The research indicated that the fundamental relationship between Mary Immaculate and the individual Persons of the Holy Trinity is rooted in love. The most significant expression of this relationship is seen through Mary's obedience and her commitment to doing God's Will. This vision of building a relationship with God (enriched by the detailed guidelines provided in the various sections of the article) can also be useful in the 21st century for fulfilling the tasks set by Pope Francis and the 16th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops for the Church.

Keywords: Holy Trinity, God the Father, Son of God, Holy Spirit, Mary Immaculate, St. Maximilian Maria Kolbe, relationships, love, doing God's Will.

Orlando Solano Pinzón*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia)

Alicia Romero Eusse**

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (Colombia)

LA “CONTEMPLACIÓN PARA ALCANZAR AMOR” COMO FUENTE DE INSPIRACIÓN DE LA MÍSTICA DE OJOS ABIERTOS EN LA OBRA DE BENJAMÍN GONZÁLEZ BUELTA

Resumen: La contemplación para alcanzar amor de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola es la fuente de inspiración de la mística de ojos abiertos en la obra de Benjamín González Buelta. Los Ejercicios Espirituales, en la comprensión del autor, son la escuela de formación de un místico de ojos abiertos y lo adentran en el horizonte de ordenamiento de sus afectos y expansión de sus sentidos para ver a Dios en la realidad, y desde Su mirada implicarse en ella. La contemplación para alcanzar amor es el culmen de un proceso que se da en la experiencia del ser mirados, dejarnos mirar y desear mirar, para implicar el ser entero en el mirar de Dios, y trabajar con Él en un mundo que, para la mística de ojos abiertos, es su sacramento.

Palabras clave: Contemplación, mística de ojos abiertos, Ejercicios Espirituales, espiritualidad.

Introducción

La intención del artículo es presentar la “contemplación para alcanzar amor” como fuente de inspiración de la mística de ojos abiertos en la obra de Benjamín González Buelta. Para tal fin, inicialmente se hará una aproximación a esta contemplación en la obra del autor desde su disertación implícita de la misma en los Ejercicios Espirituales, y se establecerá la bicondicionalidad entre la “contemplación para alcanzar amor” y la mística de ojos abiertos; posteriormente, se abordará la pedagogía de la mística de ojos abiertos en el dinamismo de los Ejercicios Espirituales: escuela de formación e itinerario de reflexión. Para finalizar, se emitirá una conclusión.

* Dirección: dr. Orlando Solano Pinzón; o.solano@javeriana.edu.co; ORCID: 0000-0003-4446-626X.

** Dirección: mgtr. Alicia Romero Eusse; alicia.eusse524@gmail.com; ORCID: 0009-0008-4078-7713.

1. Aproximación a la »contemplación para alcanzar amor« en la obra de Benjamín González Buelta

1.1. Breve semblanza del autor

Benjamín González Buelta SJ, es un sacerdote jesuita que nació en León (ciudad del noroeste de España). Fue enviado muy joven por la Compañía de Jesús a Centroamérica, donde ha permanecido más de 60 años. En República Dominicana 37 años, y en Cuba, lugar actual de residencia, el tiempo restante. Ha desempeñado servicios dentro de la Compañía de Jesús como Maestro de Novicios en República Dominicana, Provincial de las Antillas, e instructor de la Tercera Probación en la formación de los jesuitas en Cuba.

Su inserción en comunidades marginales asumiendo la causa de los pobres y el ministerio de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, lo han configurado como testigo de la acción del Espíritu. Como señala Fernández-Martos en la presentación del libro 'Orar en un mundo roto', "Su maestro Ignacio le fue enseñando a ser contemplativo en la acción. Así, toda la realidad se le convirtió en templo" (González, 2002, p. 11). Su forma de acercamiento al pobre no se limita a una palabra de aliento o una enseñanza o un ejercicio de caridad, sino de manera más profunda, como él mismo señala, a la búsqueda "del que quiere contemplar la presencia viva de Dios entre los que están *fuera* (Lc 2,7), para unirnos a él, en su obra liberadora de todo mal e injusticia" (González, 1995, p. 1).

El fruto de dicha experiencia contemplativa lo ha estado comunicando a través de todos sus escritos, los cuales concibe como "una palabra de agradecimiento a las comunidades cristianas de los barrios marginados" (González, 2012, p. 11). Su manera de concebir y vivir la acción del Espíritu hunde sus raíces en el misterio de la encarnación. Pues, en sus palabras, "Jesús, en su encarnación, bajó antes que nosotros a las periferias marginadas y contempló la historia desde el revés del mundo. Allí descubrió vida sorprendente que brotaba desde los descalificados y anunció la irrupción del Reino de Dios" (González, 1992, p. 7).

Esta experiencia encarnatoria que caracteriza su experiencia espiritual se dinamiza desde la interacción de tres estadios: la oración contemplativa, el discernimiento, y la contemplación en la acción. En sus palabras, "En la contemplación personal se nos revela el misterio de Dios, que es siempre nuevo. En el discernimiento separamos el don original que Dios nos ofrece de cualquier escoria que nosotros le adherimos. En la contemplación en la acción percibimos la presencia de Dios, que trabaja con nosotros en la historia para crear juntos sus propuestas" (González, 2002, p. 16).

Para González Buelta, es clara y urgente la necesidad de forjar una nueva sensibilidad para percibir a Dios y su acción en este mundo, evitando a toda costa caer en un nuevo discurso sobre Dios, sino “ser auténticas imágenes de Dios, como su Hijo Jesús” (González, 2006, p. 8). Su experiencia personal y el itinerario espiritual del cual dan cuenta sus escritos, son un signo de esperanza que permite corroborar que en medio de las crisis y los cambios de época, han emergido y siguen emergiendo “grandes místicos que han percibido a Dios de manera nueva, mucho más honda y significativa para los tiempos nuevos” (González, 2006, p. 8).

1.2 La “contemplación para alcanzar amor”

La “contemplación para alcanzar amor” (EE 230–237)¹ en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, es el adentramiento en el misterio de un Dios que se implica en la historia y la implicación de quien contempla en la historia desde Dios. Es la realización de la consigna paulina “ya no soy yo quien vive, sino es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20), esto es, la ejecución de una vida en Cristo. Este adentramiento lleva en sí, el acontecimiento de la misericordia hecho experiencia en el ejercitante, y el deseo como elección pascual de penetrar en el horizonte de la salida de sí, desde el mirar de Dios, para implicarse en la realidad. En palabras de González Buelta: “En el centro de nuestra experiencia de Dios está el ser mirados” (González, 2006, p. 37), “dejarnos mirar” (González, 2020, p. 31), y desear mirar, para implicar el ser entero en el mirar de Dios.

1.2.1. Ser mirados

“... ¿Cómo podría yo buscarte, llamarte, amarte... si tú no me buscas, me llamas y me amas primero?” *Lo más importante no es...* (González, 2004, p. 8).

El acontecimiento de la misericordia que se contempla en la primera semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, es la experiencia que introduce la “contemplación para alcanzar amor” desde el ejercicio de la memoria agradecida de los beneficios recibidos de la redención (cf. EE 234). El ejercitante termina la primera semana sintiéndose salvado porque ha experimentado

¹ EE = *Ejercicios Espirituales*. “La »contemplación para alcanzar amor« aplica aquello de la Suma Teológica Parte I-IIae – Cuestión 1 El fin, aunque es lo último en la ejecución, es lo primero en la intención del agente. Y de este modo tiene razón de causa esto es, lo primero en la intención que es el Principio y Fundamento, se realiza como último en la consecución que es la contemplación para alcanzar amor. Siempre, por otro lado, se ha subrayado que el Principio y Fundamento ya contiene germinalmente la contemplación para alcanzar amor. [...] está de algún modo presente en todos los Ejercicios...” (Rambla, 2016, p. 8).

una relación con el que ha venido no a condenar, sino a salvar (cf. Rambla, 2014, p. 3). Así, “cuando nosotros buscamos a Dios, es porque Él ya nos buscó primero” (González, 2004, p. 5) y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola son una experiencia de respuesta humana disponible de implicación del ser entero para “recibirse desde Dios” (Melloni, 2001b, p. 12).

En la primera semana de los Ejercicios como señala González, “Nos damos cuenta de que estuvimos caminando al borde del abismo en medio de la noche más oscura, pero que la mirada de Dios nos contemplaba y desde dentro de nosotros mismos, en su discreción infinita, nos estuvo salvando” (González, 2006, p. 40). En esta semana, comprendida en “clave místico-ontológica” (Melloni, 2001b, p. 12), el ejercitante se des-cubre y se contempla a sí mismo desde todos los ámbitos que lo constituyen como persona². Se des-cubre sujeto (subjecto) (EE 18–20) disponible para exponerse y tomar conciencia de que no vive tal y como está llamado a ser, pero que, en medio de una vida desordenada, la mirada de Dios se ha posado sobre él contemplándolo y liberándolo. Como dice González: “Somos limitados. No somos infinitos. En alguna parte acaba nuestra salud, habilidad, inteligencia [...] No siempre somos lúcidos sobre esta realidad. A veces tanteamos como los ciegos los bordes de nuestra persona, y llegamos a las áreas más oscuras y desconocidas, tal vez, ahí inútilmente nos torturamos y deprimimos. Nuestra sed de infinito puede revelarse contra las fronteras donde acaba nuestro territorio [...] La plenitud no es una posesión mía, sino que reside en el encuentro que me acoge con los brazos abiertos y no me disuelve en el abrazo, sino que me llama por mi propio nombre para siempre. Somos amados como somos, no como pensamos que debíamos ser” (González, 1989, p. 81–82).

Es entonces, la invitación a una vida examinada (EE 24–31) “para hacernos conscientes de las mociones³ interiores y los actos que son de Dios y nos construyen, y los que no lo son y nos van alejando de Dios y su proyecto” (González, 2002, p. 190).

Los Ejercicios Espirituales proponen atender a los pensamientos (EE 33–37), a las palabras (EE 38–41) y a las obras (EE 42), pues en estos opera Dios dando el ser, y el límite humano en el dinamismo del no ser. Examinar los

² “La oración preparatoria es pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” (EE 46).

³ Se trata de uno de los términos más característicos del vocabulario místico de Ignacio. Movimiento: “Inspiración interior que Dios ocasiona en el alma en orden a las cosas espirituales. Metaphoricamente significa la alteración del ánimo que se mueve o inclina a alguna especie a que le han persuadido. Las mociones pueden ser buenas o malas. Tal bondad o maldad se reconoce, en principio, por su cualidad y en segundo lugar por sus causas. Las buenas hay que »recibirlas«, interiorizarlas y permitir que se desarrollen en el interior para seguir aquello hacia lo que nos orientan, mientras que las malas hay que »lanzarlas«, rechazarlas (EE 313)” (García [J.], 2007, p. 1265–1268).

pensamientos, es discernir⁴ sobre ellos, ya que, en la consolación⁵ experimentamos claridad y lucidez espiritual, y en la desolación⁶ experimentamos todo lo contrario: confusión y oscuridad (cf. González, 2020, p. 43). El mismo Ignacio contrastó la variedad de pensamientos que lo deleitaban por igual: “Cuando pensaba en aquello del mundo, se deleitaba mucho, mas cuando lo dejaba, hallábase descontento” (De Loyola [Au 8]), pero, cuando pensaba en las cosas de Dios, “no solamente se consolaba cuando pensaba en ello, sino incluso, cuando lo dejaba, quedaba contento” (De Loyola [Au 8]).

Examinar las palabras es identificar el modo en que somos cocreadores, es confrontar los discursos con la realidad de la propia vida. La mirada de Dios es Palabra que recrea: “En cualquier situación, por mortal que parezca, podemos sentir la mirada recreadora de Dios” (González, 2006, p. 40). Examinar las obras, es reconocer el modo en que colaboramos con la acción de Dios: “...al reconocer en su acción el ‘movimiento’ de Dios, el apóstol colabora cada vez mejor con la obra que le indica su propia vocación y discierne en él las resistencias que se oponen todavía a la actividad creadora de Dios” (González, 2015, p. 153).

Examinar la vida desde la pedagogía del discernimiento que ofrece la primera semana de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola (EE 43) es una necesidad. Así, el autor afirma que: “Necesitamos discernir, examinar los pensamientos y sentimientos que se mueven dentro de nosotros, necesitamos escuchar la tensión o la paz que recorre nuestro cuerpo, para ver con claridad lo que viene de Dios y nos llena de vida, y lo que viene del maligno y nos conduce a la desintegración y la muerte” (González, 2004, p. 53).

⁴ “El discernimiento de espíritus al que Ignacio se refirió dos veces en los Ejercicios Espirituales como discreción de [varios] espíritus, responde a un profundo anhelo y responde a un problema real [...] El texto conocido como Autógrafo [...] llama »Reglas para el discernimiento de espíritus«. Las Reglas mismas están divididas en dos grupos según se refieran a dos clases diversas de personas, en distinto momento o etapa de su experiencia espiritual: las reglas para la Primera Semana se ocupan de los que son tentados abiertamente por el mal; mientras que las reglas para la Segunda Semana están destinadas a los tentados engañosamente por el mal bajo apariencia de bien (EE 10). Es de gran importancia no confundirlas, porque las reglas para la Primera Semana califican la experiencia afectiva como consolación o desolación en función de los objetos a que tienden; en cambio, las reglas para la Segunda Semana juzgan los objetos hacia los que se tiende y que se escogen según la consolación o desolación que producen (Buckley, 2007, p. 607–611).

⁵ “En S. Ignacio la consolación pertenece al género de las mociones espirituales, que dentro de las tres clases de pensamientos que él distingue (EE 32), vienen siempre »de fuera«, causadas por Dios mismo, por el buen espíritu o por el malo. Dios y sus ángeles consuelan de verdad, el mal espíritu consuela falsamente, pero nadie puede darse consolación a sí mismo; es puro don gratuito de Dios y el mal espíritu puede simularla” (Corrella, 2007, p. 413–424).

⁶ “Las desolaciones descritas en los escritos ignacianos aparecen siempre como una experiencia psicológica de malestar, ya sea afectivo: tristeza, oscuridad, tibieza, »separada de su creador y Señor« (EE 317); cognitivo: razones aparentes, sutilezas, falacias (EE 320); o de la conducta: pereza, turbación, moción a las cosas bajas y terrenas (EE 317). En la experiencia mística hay una desolación profunda como resultado del despojarse de todas las tendencias egocéntricas que le impiden la búsqueda intensa y absoluta de Dios” (Font, 2007, p. 570–575).

La desintegración es consecuencia del pecado, y la primera semana pone al ejercitante frente a situaciones particulares del mismo y frente a los dinamis-mos del pecado personal que Dios mira con misericordia: “Hay miradas que se mueven con codicia por el deseo de adueñarse de cuerpos bellos, automóviles lujosos, mansiones millonarias [...] y que sólo se sienten bien en espacios decorados por la belleza de las formas y colores” (González, 2010, p. 43), situaciones como la apropiación, la soberbia (EE 50), el hacerse como Dios (EE 51) y la concreción en la propia realidad personal, en palabras de González: “En este caso, el límite pequeño se iría adueñando de toda la persona en dinamis-mos de miedo y confusión. Pero tampoco lo ignoramos ni lo camuflamos, porque sepultado en nuestra intimidad oscura, crecería y nos asaltaría a traición en muchos de nuestros comportamientos y decisiones [...] Somos amados como realmente somos. Sobre nuestros límites se posa la mirada de Dios, y sobre nuestra ceguera la mano de Jesús que nos devuelve la vista con el lodo de cualquier camino (Jn 9,6)” (González, 1989, p. 82).

La primera semana de los Ejercicios nos lleva incluso a experimentar el propio infierno y el que generamos a los otros con nuestros desordenes (EE 65–71). Es en esta experiencia que la mirada de Dios puesta en nosotros se hace certeza: “Si me escondo en el abismo, allí estás Tú” (sal 139, 7–12). Descubrimos, como señala González que: “Hemos sido encontrados por la plenitud. No la podemos abarcar, pero sí podemos sentir como pasa a través de nosotros. Y en esa corriente nosotros mismos vamos siendo transformados y conducidos a un encuentro sin orillas, que ahora ya nos abraza en la discreción de nuestra existencia limitada. La plenitud no es una posesión, sino un encuentro. El final de la historia son unos brazos abiertos” (González, 1986, p. 82).

Se ha de expresar como Agar la “experiencia de Dios como un Dios vivo que la ha mirado en ese momento de muerte” (González, 2006, p. 46), o como Zaqueo que “la mirada de Dios ve lo posible donde nosotros sólo vemos lo imposible” (González, 2006, p. 43), o como el hombre de Gerasa que “encontró en la mirada de aquel desconocido que le preguntó por su nombre otra imagen de sí mismo, la dignidad que no sabía que existiera dentro de él” (González, 2006, p. 45).

Al terminar la primera semana, el ejercitante se encamina en la respuesta a ese amor gratuito e incondicional que ha experimentado. Su nueva conciencia de pecador perdonado lo conduce a un nuevo camino de liberación, de buscar ordenar los afectos desordenados, para entrar en el horizonte de seguimiento que le permite no sólo descubrir la mirada misericordiosa y amorosa de Dios, sino el dejar posar esa mirada sobre él, de dejarse mirar, porque “el mirar de Dios es amar” (San Juan de la Cruz, Cántico Espiritual, 19,6).

1.2.2. Dejarnos mirar

“Aquí estoy, Señor, acogiendo tu don, la alegría y la paz de tu misterio”

Libérame de mí (González, 1998, p. 40)

La experiencia de la misericordia en el ejercitante es la experiencia de la mirada de Dios en él, es el abrazo que lo abre a la disponibilidad⁷ de dejarse mirar y de dejarse hacer. Como dice González: “Es el abrazo de Dios lo que nos transforma el corazón y nos hace disponibles para acoger la novedad que nos ofrece” (González, 2010, p. 78).

La “contemplación para alcanzar amor” conlleva la disponibilidad como petición de quien contempla: “pedir gracia a Dios nuestro Señor, para que todas mis intenciones, acciones y operaciones sean puramente ordenadas en servicio y alabanza de su divina majestad” (EE 46). Esta petición, es la actualización constante del abandono a Su iniciativa, y Su aceptación como Principio y Fundamento⁸, como la gran verdad de la vida. González señala con relación a esto que: “Toda la vida espiritual tiene su origen permanente e impredecible en el plan de Dios que se va desarrollando en la historia humana, en la que cada persona ocupa un lugar único e impredecible. Cualquier huida de esta realidad, de este origen permanente y fundamento de todo, nos conduce a la desintegración y al abismo” (González, 2006, p. 97).

El Principio y Fundamento es el cimiento espiritual y humano para dejarnos mirar por Dios. Es lo que mueve, dinamiza e impulsa la vida en el horizonte del dejarse hacer por Él, en el horizonte de ordenar la vida. Es así como los Ejercicios Espirituales se presentan bajo el título de: “Ejercicios espirituales para vencer a sí mismo y ordenar su vida, sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” (EE 21).

⁷ “La disponibilidad es sustancia de la vida espiritual como tal, puesto que es *el signo distintivo del Hijo* (cf. Rm 8, 29) [...] Se supone una verdadera unidad de la voluntad del hombre y de la voluntad de Dios, una superación de su dualidad [...] La disponibilidad va a la par de la obediencia [...] va unida a una cierta forma de libertad” (Calvez, 2007, p. 642–645).

⁸ Principio y Fundamento: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, cuanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados” (De Loyola, 1996, [23]).

En la comprensión de González: “Se trata de entrar en el mundo afectivo buscando desde la transformación de los afectos⁹ una conversión de toda la persona que se expresará en una nueva libertad capaz de acoger, en el momento preciso de la elección, las nuevas propuestas de Dios” (González, 2006, p. 91). Es un combate como disposición fundamental con las afecciones desordenadas¹⁰, para poder escoger la novedad salvífica de Dios para nosotros y para los demás. Ello implica tener un corazón libre para salir de nosotros mismos (del “propio amor, querer e interés”) (cf. González, 2006, p. 135–136).

En consecuencia, dejarnos mirar implica revelar las trampas y tretas que se resisten en nosotros para “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor” (EE 23), para buscar y hallar la voluntad divina quitando de sí todas las afecciones desordenadas (cf. EE 1). Esto, “supone un cambio muy hondo de toda la persona” (González, 2006, p. 91).

La primera semana de los Ejercicios Espirituales propone meditar el pecado como la manifestación evidente que causa o es consecuencia de las afecciones desordenadas, porque, es en lo profundo del corazón donde anidan (cf. González, 2002, p. 186). Así, se propone sobre el pecado “conocerlo internamente” (EE 63) y sólo conociéndolo, desde la invitación de “traer a la memoria” (EE 56), “ponderar” (EE 57), “mirar” (EE 58), “considerar” (EE 59), “discurrir” (EE 60), “razonar” (EE 61) (González, 2010, p. 56) podemos aborrecer estas afecciones, y enmendar para ordenar (cf. EE 63), esto es, “integrar, no neutrali-

⁹ “Hace referencia a la facultad volitiva, una parte o potencia del alma humana sede de la afectividad y de las pasiones, pero también lugar de la decisión libre y de la práctica de la virtud [...] se puede y se debe implicar en la relación con Dios [...] suele influir en las decisiones que se tomen, sean éstas importantes y decisivas, como es la elección de estado de vida, sean más pequeñas o coyunturales, como sería todo lo referido a la reforma de vida. El corazón inclinado y afectado siempre influirá sobre los razonamientos, decisiones y actuaciones siguientes” (García [L.], 2007b, p. 95–100).

¹⁰ “Se trata de un caso particular del afecto, el de un apego o inclinación que orienta decisivamente la elección del ejercitante, pero engañándola respecto a la voluntad de Dios sobre él, pues se presenta a sus ojos como un bien y encubre lo que tiene de mal real para quien la experimenta y para los demás [...] produce agitación y quita la «paz, tranquilidad y quietud que antes tenía» (EE 333), incluso con eventual apasionamiento intransigente y agresividad, radicalidad de planteamientos y tensión interior [...] Desde el punto de vista antropológico, la afección desordenada es una motivación afectiva determinante en algún tema central de la vida de una persona, en función de la cual ésta toma decisiones importantes. Es una poderosa vinculación afectiva que no obedece fácilmente a las leyes de la racionalidad, pues es un apego simbólicamente cargado de significados ocultos a los ojos del implicado [...] Una interpretación actual de la a. parece que la explica mejor si se incluye el carácter inconsciente no tanto de la a. misma, que es la emoción sentida, sino de las causas que la suscitan y de los mecanismos que la sostienen y procesan. De este modo, el sujeto reconoce su justo deseo, incluso percibe su fuerza o desproporción (EE 16.157), pero ignora generalmente el nombre preciso que su deseo tiene, la necesidad psíquica a que responde y la centralidad que tiene. Y por eso las razones con que disciere su inclinación serán fuertes racionalizaciones en forma de discurso espiritual, y no podrá considerar los verdaderos condicionamientos de esa opción, quizá originada en antiguas experiencias de frustración o carencias. El sujeto tampoco puede reconocer que, para pensar y contar las cosas desde su perspectiva, utiliza mecanismos de defensa tales como la represión, el aislamiento, la compensación, la formación de la reacción, la racionalización, la identificación, incluso el uso defensivo de la sublimación” (García [L.], 2007a, p. 91–95).

zar. El “quitar de sí todas las afecciones desordenadas” no es para quedarse sin afecciones, sino para conducir las a su verdadero objeto: el Dios que se da sin poseer, sin devorar” (Melloni, 2001a, p. 76).

Luego, la Segunda Semana invita a un discernimiento más sutil, ya que, el ejercitante es engañado bajo apariencia de bien, según los criterios de éxito que la cultura aplaude (González, 2010, p. 80) y es la contemplación de la persona de Jesús el faro que ilumina las afecciones desordenadas que se han camuflado, para exponerlas e integrarlas en el horizonte de la configuración con Cristo.

La conversión como fundamento del dejarnos mirar, es “la transformación de la afectividad profunda” (González, 2006, p. 91). Ello supone “un sentir¹¹ y gustar¹² que implica la afectividad y el cuerpo, que transforma toda la sensibilidad humana” (González, 2006, p. 91) de las cosas de Dios¹³, una actitud de vida, que es también camino para dejarnos hacer por Él.

Los sentidos se hacen protagonistas de esta actitud. González citando una interpelación de San Ignacio señala que: “...debemos guardar las puertas de los sentidos de todo desorden. De la misma manera que cuidamos la puerta de nuestra casa para que no entren los ladrones en el momento más inesperado, mientras dormimos o estamos ausentes, también debemos cuidar las puertas de los sentidos para que no entren en nuestra intimidad sensaciones que nos hacen daño, que van robando poco a poco lo mejor de nosotros mismos, la finura de nuestra sensibilidad. Hay sensaciones excesivas de violencia, de sangre, de sexo y de destrucción que embotan la sensibilidad y exacerban los umbrales de la percepción...” (González, 2010, p. 40).

¹¹ “La traducción moderna del sentir y sentimiento ignacianos es »experienciar«, »hacer experiencia de algo«, que es diferente del mero »experimentar« como si se pudiera repetir como un experimento. Se trata de la implicación total de la persona, que poco a poco la va transformando. Se puede asociar con el concepto de »inteligencia sentiente« acuñado por el filósofo Xavier Zubiri, un comprender que capta por los sentidos y que va organizando e interiorizando la percepción de lo real. Lo propio del s. ignaciano es, por un lado, la globalidad de dimensiones implicadas en esa percepción y, por otro, su profundidad, la cual se va ahondando a medida que en la persona se va dando un proceso de transparentación” (Melloni, 2007, p. 1631–1636).

¹² “Estamos ante uno de los registros que constituyen la constelación de los llamados sentidos espirituales. Si bien el ver y el oír hacen referencia a una realidad que proviene de fuera, el gustar se sitúa justo en el tránsito de lo externo a lo interno, y en ese umbral se despliega su atención y su capacidad de percibir lo que se le da. El gustar es un modo de expresar ese pasaje, esa resonancia que se experimenta ante la recepción de un acontecimiento o presencia exteriores o ante un movimiento interno. El acento está puesto en los efectos sensitivos que deja, en términos de agrado o desagrado, de placer o displacer. Remite, pues, al mundo de la sensibilidad, lo cual apunta a una concepción integrada de la experiencia espiritual en la que participa la dimensión corporal [...] Ignacio deja claro que para poder sentir el verdadero gustar de Dios hay que vencer el propio gusto. De otro modo, se caería en una fatal confusión, imposibilitando el discernimiento entre el autocentramiento y el desceñir amiento” (Melloni, 2007a, p. 931–933).

¹³ “...porque no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente” (EE 2).

Así, guardar las puertas de los sentidos, es dejar que Dios los libere, liberando también nuestro cuerpo y nuestra afectividad, puesto que, “El mirar de Dios es liberar” (González, 2006, p. 40). Y para ello los Ejercicios Espirituales son un camino. Dice el autor en cuestión que: “Dios nos prepara para la propuesta y para la respuesta. A través de las meditaciones y contemplaciones se van transformando nuestro cuerpo, nuestros pensamientos y nuestra afectividad a niveles muy profundos, hasta el oscuro inconsciente donde están escondidos nuestros desórdenes afectivos desconocidos y desde donde pueden salir disfrazados de ángeles de luz para robarnos las mejores decisiones. Constantemente pedimos “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” (EE 104). Los exámenes de la oración y del día, las reglas para discernir los espíritus y el diálogo con el acompañante nos ayudan a darnos cuenta de lo que sucede dentro de nosotros y a transitar el camino hacia la decisión sin dejarnos engañar por las sugerencias de nuestro desorden afectivo, que está agazapado en nuestro interior tratando de resistir cualquier desalojo” (González, 2010, p. 99).

Cuidar los sentidos es una disposición para dejarnos mirar, puesto que, “Somos tentados para sumergirnos en la sociedad del bienestar para que el consumismo y la diversión, los dos grandes intentos huecos de reencantar el mundo, entren por todos nuestros sentidos y nos anestesien la existencia” (González, 2009, p. 18). Para ello, San Ignacio propone una pedagogía de los sentidos que “tiene un espacio explícito en los Ejercicios a partir de un método de oración conocido como la *Aplicación de sentidos*¹⁴ (EE 121–126)” (Melloni, 2007a, p. 932).

El cuerpo desde esta visión, se torna un medio para dejarnos mirar, para dejarnos configurar y transfigurar, puesto que, “la figura de Jesús entra por nuestros sentidos [...] hasta la hondura de nuestra afectividad, donde se nos regala gustar [...] la infinita suavidad y dulzura de la divinidad, del ánima, de sus virtudes y de todo [EE 124] (González, 2010, p. 80). El cuerpo participa como posibilidad de liberación. González, al abordar el tema afirma: “El misterio de la encarnación del Hijo en un cuerpo humano viene a liberarnos tanto del vaciamiento de la interioridad, como de una intimidad que se desentiende del cuerpo [...] Contemplamos a Jesús accesible a nuestros sentidos (1 Jn 1,1–4) [...] En Jesús encontramos una gran sensibilidad para percibir los más pequeños detalles de la vida de las personas, de la naturaleza y los signos de la historia [...] En Jesús, el cuerpo se trabaja desde dentro, se transfigura desde su experiencia in-

¹⁴ “Ver las personas con la vista imaginativa, meditando y contemplando en particular sus circunstancias, y sacando algún provecho de la vista. Oír con el oído lo que hablan o pueden hablar, y reflitiendo en sí mismo, sacar dello algún provecho. Oler y gustar con el olfato y con el gusto la infinita suavidad y dulzura de la divinidad del ánima y de sus virtudes y de todo, según fuere la persona que se contempla, reflitiendo en sí mismo y sacando provecho dello. Tocar con el tacto, así como abrazar y besar los lugares donde las tales personas pisan y se asientan, siempre procurando de sacar provecho dello” (EE 122–125).

terior, desde el fuego, desde la pasión que lo llena y lo mueve, desde la apertura y comunión con el Padre que lo impulsa al servicio del reino. Por eso la cercanía de este cuerpo que toca y es tocado en los encuentros produce vida nueva y amistad, salud recobrada y alegría” (González, 2010, p. 32).

En conclusión, dejarnos mirar es la disposición a la conversión de la sensibilidad y de los sentidos, tanto corporales como interiores, que exterioriza el deseo esencial, el deseo de Dios. Una conversión como “experiencia interior de la cercanía de Dios, que nos unifica por dentro en la consolación que Él nos regala. De esta forma, la gracia de Dios, al ser “gustada”, se va encarnando en nosotros (EE 124)” (González, 2010, p. 34) para “tener gusto por Dios en las cosas y de las cosas por Dios” (Melloni, 2007a, p. 933).

1.2.3. Desear mirar

“... Cuando es mío tu deseo, cuando es tuyo mi deseo, cuando es nuestro y único el deseo, ya se encuentran el cielo con la tierra, la eternidad sin cuentas y el tiempo tan medido...”

Unificación del deseo (Salmos)

El segundo preámbulo de la «contemplación para alcanzar amor» es “pedir lo que quiero: será aquí pedir conocimiento interno de tanto bien recibido...” (EE 233), esto es, explicitar el deseo¹⁵ de mirar, como la puerta de entrada para adentrarse en el Misterio de un Dios que se hace historia. “Con frecuencia, Ignacio vincula el deseo al término «querer», apelando así a la voluntad del ejercitante, como si la eficacia de los Ejercicios estuviera en la determinación y conjunción del querer y del desear” (Melloni, 2001a, p. 78).

Cuando el ejercitante es mirado por Dios, experimenta Su deseo por él. Cuando se deja mirar, se adentra en la conversión del deseo que se ha situado antes y se ha constatado, para ser, en el deseo que lo unifica y atraviesa su existencia, el “deseo esencial”¹⁶. Un deseo que restablece a la persona en el desear

¹⁵ “Deseo proviene de »desiderare«, que etimológicamente significa constatar la ausencia de las estrellas. Implica la idea de tender hacia, evocando la ausencia del objeto que se desea. El deseo señala el principio dinámico y abierto de los afectos, vinculado a la voluntad. El deseo implica un impulso hacia algo que todavía no se tiene. En la concepción de Ignacio, los deseos tienen una connotación particularmente positiva, en cuanto que son fuente de energía y movimiento. En este sentido, Dios también desea: »el mismo Señor desea dárseme en cuanto puede«. De aquí la importancia de ser un hombre de deseos. Porque el deseo último que subyace a todos los deseos es el deseo de Dios. Un anhelo íntimo, último y primero, que sólo se saciará cuando estemos en Dios” (Melloni, 2001a, p. 78).

¹⁶ “La potencia que surge de Dios y que está en los seres como resonancia y nostalgia de su origen es lo que aquí llamamos e identificamos como el Deseo esencial. Los anhelos de todos los seres son participación y manifestación de esa única aspiración: remontar hasta el Ser primordial, permanecer en el Ser que nos da el

en Dios como respuesta en gratuidad a la experiencia de Su amor. Un deseo que es motor para entrar al horizonte del fin por el que se es creado. González dice con relación a ese deseo que: "...en el 'Principio y fundamento', el ejercitante se sitúa en el fin que busca, sin desviarse por vericuetos laterales: solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados (EE 23) [...] En el encuentro con el pecado propio y del mundo se purifica el deseo de toda ingenuidad y suficiencia. Por el dolor de experimentarse pecador y en la experiencia del amor misericordioso de Dios [...] desde ahí ya se puede abrir al futuro y preguntarse: ¿Qué debo hacer por Cristo?" (González, 2010, p. 79).

Así, el desear en Dios es la búsqueda de Su voluntad para responder con un "hágase" (Lc 1, 38.) desde la humildad que da el acoger la propia fragilidad. Una respuesta disponible que expresa una dinámica que no es tanto, la de la negación de sí mismo cuanto la del amor que engrandece (cf. González., 2010, p. 79): "el amor de Dios, porque desear mirar, es antes deseo de Dios, y el mirar de Dios es un deseo activo. Sin embargo, "en el lenguaje ignaciano no se expresa tanto directamente el deseo de Dios mismo cuanto el de desear apasionadamente cuanto Dios quiere (EE 151)" (González, 2010, p. 79).

El querer de Dios es Justamente, "...que veamos, que percibamos su manifestación precisamente como Dios escondido en nuestra carne mortal. Jesús expresa ese deseo del Padre..." (González, 2015, p. 33) y es, en el proceso de todos los Ejercicios Espirituales donde contemplamos esa expresión del Deseo de Dios en Jesús.

El deseo de Dios se expresa en Jesús encarnado en la historia humana, por ello, "yo quiero y deseo, y es mi determinación deliberada" (EE 98) el prefacio de entrada a la Segunda Semana de los Ejercicios, y oblación humana que integra el deseo en el "conoscimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga (EE 104). En -el ejercicio 107 se nos invita a oír "...lo que dicen las personas divinas, es a saber: Hagamos redención del género humano" y en el ejercicio 108, mirar "...lo que hacen las personas divinas, es a saber, obrando la santísima incarnación". Según González: "En la reposada contemplación de Jesús, el deseo se va iluminando y apasionando con su persona [...] Ignacio nos confronta con nuestra ambigüedad radical

ser. Tal es el Deseo esencial. No hablamos de retornar a Dios, porque a Dios no lo hemos dejado jamás. Dios no puede ser dejado, porque en Él »vivimos, nos movemos y existimos«, según las palabras inspiradas de Pablo en el Areópago de Atenas. El anhelo de los seres es anhelo de ser, el cual participa del deseo de formar parte de Quien nos hace ser. Todo lo existente participa de esta única aspiración: permanecer en el Ser que nos da el ser, cuya esencia es anhelo de hacernos participar de su ser. Así, somos deseo de Dios en un doble sentido: desde el punto de vista nuestro, tenemos deseo de Dios, anhelo de reunificarnos con el Origen, que nos hace participar de Él por medio de la existencia; desde el punto de vista de Dios, somos su Deseo. Creados como expansión de su ser, somos la forma, la expresión, el contorno y la ocasión de su Deseo. Somos Él en su acto de darse en nosotros, y Él es nosotros en la forma acabada de nuestro anhelo" (Melloni, 2009, p. 12).

en las meditaciones ignacianas de la segunda semana, para tratar de discernir y liberar nuestro deseo de falsas motivaciones que lo pueden atrapar en proyectos y modos de proceder que pueden ser buenos, pero que no son la propuesta nueva y original de Dios para el ejercitante [...] de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva” (EE 155). Más aún, para parecerse más a Jesús quiere y elige desear más ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo (EE 107). El deseo se va configurando con el estilo de Jesús, con la sabiduría de Dios, que parece en muchas ocasiones una locura contracultural. “Cuando el ejercitante hace la elección y la reforma de la vida según la propuesta de Dios, y se siente confirmado en ella, entonces el deseo ya está centrado y unificado en la novedad de Dios que ha entrado en su vida” (González, 2010, p. 80).

Es entonces, que el tercer preámbulo de la Tercera Semana refiere a una paradoja que sólo es comprensible en la negación de sí para que emerja la autenticidad de sí en quien ha hecho elección: “demandar lo que quiero, lo qual es propio de demandar en la pasión, dolor con Christo doloroso, quebranto con Christo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Christo pasó por mí” (EE 203). Frente a lo anterior, González reconoce que: “No podemos ser ingenuos ni evadirnos de la historia. La cruz, de una manera o de otra, se presentará en el camino de la novedad de Dios. Por eso es necesario que el deseo se fortalezca para hacer y padecer por Cristo en la historia [...] Recorro la pasión, acompaño a Jesús en comunión y pido lo que quiero: dolor con Cristo doloroso y quebranto con Cristo quebrantado (EE 203)” (González, 2010, p. 81).

Desde esta comprensión pascual, en la Cuarta Semana de los Ejercicios, el ejercitante entra en el horizonte del encuentro con Jesús resucitado donde no sólo se le abre el entendimiento (Lc 24,45), sino que se le abren los ojos (Lc 24,31), como a los discípulos de Emaús, que se les diluyeron las apariencias y reconocieron en el caminante al Jesús resucitado. Unos ojos que ahora miran desde Dios, y es la contemplación para alcanzar amor donde toda la creación, toda la historia, hasta la realidad más pequeña, es contemplada para descubrir ahí al Señor activo (cf. González, 2015, p. 206) para alegrarse y gozarse intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor (cf. EE 221). Es la mística de ojos abiertos en la que: “El deseo se transfigura en la alegría que vence los sepulcros, los sellos imperiales y las estrategias de la sinagoga. Jesús nos consuela como un amigo. En la soledad, en medio de la comunidad nacida de la Pascua, y en toda la realidad transfigurada donde me moveré, me encontraré al Señor que está presente, trabajando por mí humildemente. Me uniré al Dios que trabaja humildemente por nosotros. Esa será mi dicha” (González, 2010, p. 81).

Desear mirar en la comprensión de González, es el proceso en el que el deseo es inicialmente situado, después iluminado y apasionado, para ser discer-

nido y liberado, centrado, unificado y fortalecido, y finalmente transfigurado en el Deseo esencial. La Cuarta Semana de los Ejercicios Espirituales es el adentramiento en la realidad desde Dios como el Deseo esencial que ha sido reflejado¹⁷ en el mismo ejercitante cuando mira, cómo Dios habita en todo (cf. EE 235) cuando considera cómo Dios trabaja y labora por él en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra dando el ser (cf. EE 236) cuando mira cómo todos los bienes y dones descienden de arriba (cf. EE 237). La disponibilidad es la puerta. Una disponibilidad que se ha purificado en el dejarse mirar como transformación del deseo que ha seguido un “proceso ascético y místico muy bien elaborado” (González, 2010, p. 79), el proceso de los Ejercicios Espirituales de los que González da razón así: “A lo largo de los Ejercicios se va configurando un corazón al estilo de Jesús, a través de procesos de los que a veces nos podemos hacer consientes, y en otras ocasiones no, pues los realiza la misteriosa acción del Espíritu allí adonde no llegan ni nuestro análisis ni nuestro discernimiento: en la dimensión inconsciente, donde se asientan y se nutren muchas de nuestras afecciones desordenadas y nuestras opciones más lúcidas y generosas. En algunos momentos Ignacio une el querer y el desear: “quiero y deseo” (EE 48, 98). Si sólo queremos con nuestra voluntad, pero no está implicado el deseo profundo del corazón, ese querer es muy frágil” (González, 2010, p. 82).

Se puede concluir entonces que, el desear mirar es orientarse a la plenitud de la existencia que el deseo de Dios realiza como implicación del ser entero en Su mirar. Es la realización de la «contemplación para alcanzar amor» como la mística de ojos abiertos.

1.2.4. Implicar el ser entero en el mirar de Dios

“...En el fondo del encuentro me descubro poblado de presencias... niños... hombres... mujeres... En el fondo del misterio, los descubro, nos abrazas y me encuentro”.

Intimidad poblada de presencias (salmos)

La mística de ojos abiertos en la obra de Benjamín González Buelta es la experiencia de apertura de la mirada para percibir toda la realidad habitada por

¹⁷ “Después de cada punto de la contemplación, Ignacio nos invita a »reflectir« para sacar algún provecho (EE 106). Esa palabra tiene un doble significado: reflexionar, constatar, darse cuenta y, al mismo tiempo, reflejar en nosotros al contemplado” (González, 2010, p. 57). Es “tomar conciencia del reflejo que lo contemplado va dejando en el interior, dejándose transformar por ello y provocando aquel conocimiento íntimo que se convierte en amor y seguimiento [104]. Tomar conciencia también de la moción – »movimiento reflejo« – que una imagen mental determinada o una palabra sugeridas por las Escrituras ha provocado en mí, para discernir, a partir de ellas, la llamada o manifestación de Dios” (Melloni, 2001a, p. 171).

Dios. La realidad en la luz de Dios (cf. González, 2006, p. 64) recibida desde Su mirada en el ejercicio de implicación del ser entero. Es la “contemplación para alcanzar amor” de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola que “abre los sentidos para encontrar a Dios en la vida cotidiana” (González, 2006, p. 166) trabajando en ella y dándose.

De este modo, el místico de ojos abiertos “se relaciona con el mundo dándose cuenta de las señales de Dios, que llena todo lo creado con su acción incesante” (González, 2006, p. 64) y “se sumerge en las situaciones humanas, desgarradas o felices, buscando esa presencia de Dios que actúa dando vida y libertad” (González, 2006, p. 64). Esto es, contempla la realidad como Dios la mira, un “mirar que es amar, crear y liberar” (González, 2006, p. 37, 41, 42), y se pregunta por su “colaboración justa y precisa” (González, 1995, p. 39), por sus solidaridades, por su modo de amar en obras más que en palabras (cf. EE 230), por su modo de comunicación del amor (cf. EE 231) al mismo Dios en esta realidad, desde la donación de su propio ser.

Esta perspectiva presenta la realidad como el punto de partida. Y la “contemplación para alcanzar amor” nos introduce en el camino contemplativo en medio de ella (cf. González, 2010, p. 36) del mundo, de lo concreto de la historia en la que Dios trabaja. Frente a lo anterior, González refiere que: “Toda realidad humana lleva dentro esa levadura de trascendencia que fermenta todo cuanto existe, sin exclusión alguna. En el centro de cada persona late la posibilidad de abrirse a la infinitud y transformarse en creadora, aunque sólo sea en pequeños detalles de la vida de todos los días [...] No es necesario peregrinar lejos, sino dentro; ni esperar siglos, sino detenernos en el instante; ni buscar personajes excepcionales, sino seres comunes [...] para atravesar la piel de la realidad y percibir que la cotidianidad lleva dentro una dimensión de infinito que todo lo llena de sentido y lo abre hacia el futuro de toda plenitud. Dios nunca deja de llegar por el mismo centro de todo cuanto existe. Si creemos que el mundo no es sólo un escenario donde Dios se manifiesta de vez en cuando, sino manifestación de Dios que trabaja sin receso en lo profundo de la realidad con amor e imaginación inagotables, nos preguntamos: ¿Cuál es la novedad que se va gestando hoy en nuestro mundo? ¿Por dónde pasa en cada momento esta novedad que necesita de nuestra inteligencia y de nuestras manos para realizarse? Aunque no sepamos con claridad qué nueva realidad se está configurando, ya podemos sentir y saborear su encanto en los más pequeños detalles de nuestra cotidianidad” (González, 2015, p. 15).

De esta forma, “la contemplación para alcanzar amor es el camino hacia la contemplación en la acción” (González, 2002, p. 209) donde la acción de Dios se hace propia en la entrega del don que se nos ha regalado, y que nos permite “concebir y gestar la novedad que sólo nosotros podemos crear, marcando

la realidad con el sello de nuestra propia originalidad irrepetible” (González, 2015, p. 12). Un don que se hace memoria de creación y redención, en el que Dios se da a sí mismo (cf. EE 234), y se entrega desde el consentimiento de quien se ofrece en gratuidad para amar y servir en todo (cf. EE 233). En palabras de González: “En la contemplación para alcanzar amor, al contemplar cómo Dios me da todo y se da Él mismo en cada don, yo soy invitado a “reflexionar en mí mismo, considerando con mucha razón y justicia lo que yo debo de mi parte ofrecer y dar a su divina majestad” (EE 234). Pedimos y deseamos “en todo amar y servir”, como Dios mismo nos ama y nos sirve a nosotros, en todo” (González, 2010, p. 57, 58).

La invitación es considerar con mucha razón y justicia lo que debemos de nuestra parte ofrecer (cf. EE 234), es decir, acoger la novedad propuesta por Dios para sentir el dinamismo formidable del Reino de Dios que moviliza nuestras mejores cualidades, y al mismo tiempo que lo servimos, también nos transforma a nosotros (cf. González, 1998, p. 113). Nos transforma en donación total, en ser “lenguaje de la totalidad en el amor que se entrega y que nos saca permanentemente de cualquier encerramiento que excluya, discrimine o paralice a los demás y a nosotros mismos” (González, 2002, p. 211).

Desde ese ejercicio del don en movimiento, “aprendemos a mirar nuestro presente” (González, 2006, p. 168), a mirar cómo Dios alienta la vida (EE 235)¹⁸ en todo, porque “Dios, creador de todo, está presente en todo. Porque Dios no crea separándose de la Creación, sino que la sostiene desde dentro de sí mismo. Es el pan-en-teísmo de los místicos” (Melloni, 2001a, p. 261), de los místicos de ojos abiertos capaces de “encontrar a Dios en todas las cosas” (González, 2006, p. 81) y todas las cosas en Dios. Místicos con la sensibilidad profunda de ver un Dios que “trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, id est, habet se ad modum laborantis” (EE 236), que “se compromete en la historia” (González, 2006, p. 81) y lo hace: “...hasta la muerte. Él es nuestro Servidor. Dios trabaja en toda la creación [...] asume la creación y la historia, desde el abajo de la realidad, desde los últimos, tal como se nos revela en el Jesús del evangelio. Si queremos entrar en comunión con él, tenemos que unirnos a él en su trabajo para hacer la experiencia de sentir que él pasa por nuestras manos. Jesús explica este misterio de creatividad a los dirigentes judíos, escandalizados porque curó en sábado al enfermo de la piscina de Betesda. *Mi Padre, hasta el presente, sigue trabajando, y yo también trabajo* (Jn 5,17) [...] El actuar de Jesús se fundamenta en ver lo que hace el Padre,

¹⁸ “Mirar cómo Dios habita en las criaturas: en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando, y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mí, seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad” (EE 235).

y este ver de Jesús es posible porque el Padre le enseña lo que él hace. Ver lo que el Padre hace es decisivo para poder unirnos a su trabajo creador y liberador” (González, 2006, p. 169–170).

Dios trabaja e invita a trabajar con Él, a seguir sus huellas y comprometerse en Su “proyecto de libertad y de vida que se está realizando” (González, 2002, p. 210). Un compromiso que implica asumir la cruz, y las cruces de quienes son presos por la injusticia y la opresión, “asumir los exigentes y duros compromisos con que vamos a encontrarnos en nuestro servicio al reino de Dios, y de una manera especial en la solidaridad con los más pobres” (González, 2010, p. 81) los marginados y los excluidos. Un compromiso asumido desde la conciencia que es posible por ser don y posibilidad concreta en el mismo Dios.

En consecuencia, reconocer que todo es don, nos lleva a encontrar a Dios como don “que llega a nosotros desde la realidad que nos envuelve” (González, 2006, p. 171) como justicia, piedad, misericordia y bondad, así como del sol descendiendo los rayos llenando de luz y vida la tierra, y como de la fuente brotan las aguas que fecundan los campos (cf. EE 237) nada es nuestro porque todo nos ha sido dado, y ese don se concreta en misión apostólica y en la realización del proyecto para el que Dios nos prepara (cf. González, 2010, p. 26). El proyecto del amor: “Pues sólo el amor hace ver lo no evidente, para descubrir cómo el Padre trabaja y crea vida nueva” (González, 2009, p. 173).

La contemplación para alcanzar amor, es la realización de la mística de ojos abiertos “que sabe que Dios está presente en toda realidad, amándola y liberándola desde dentro de ella misma con una discreción infinita” (González, 2009, p. 170). Es “la contemplación de lo real [...] el camino para encontrarnos con la profundidad [...] con Dios que ama el mundo con una pasión infinita y con una creatividad inagotable [...] que nos lleva a la implicación” (González, 2020b, p. 1), a la entrega de ese don recibido y “saldrá por su propio dinamismo a repartirse gratuitamente [...] seré un yo en éxodo” (González, 2018, p. 8–9).

2. Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola son una propuesta de modo y orden¹⁹ para formar místicos de ojos abiertos en la obra de Benja-

¹⁹ “San Ignacio usaba la palabra “modo” para indicar una realización distinta que podía tener una variable fundamentalmente en los Ejercicios o en las Constituciones. Indica también la forma de hacer una cosa, cómo se concibe la realización de alguna actividad o la forma de comportarse una persona. Por lo que se refiere a la palabra orden, Ignacio la usa para indicar la organización y disposición regular de las cosas. Indica también normalidad, tranquilidad, las diversas categorías de un asunto, su rango, importancia, clase, etc. [...] Nadal afirma que una de las razones para la eficacia de los Ejercicios es el método

mín González Buelta, y son el itinerario y la transversalidad de su reflexión. Él mismo expresa que “para formar la mirada que descubre a Dios en el mundo y nos une a su acción de vida, Ignacio nos propone el proceso de los Ejercicios, donde van siendo trabajados el corazón y la sensibilidad” (González, 2020b, p. 2), “una sensibilidad nueva para poder percibir la presencia y la acción de Dios en la realidad que contemplamos y en la que nos implicamos juntamente con Él” (González, 2006, p. 9).

El autor, hace de los Ejercicios Espirituales su itinerario de reflexión como “camino de creatividad evangélica [...] como la espiral de un vuelo en el que cada giro se apoya en el anterior y asciende en búsqueda del siguiente” (González, 2009, p. 192). Un itinerario hecho metáfora, donde primero se hace conciencia de la desintegración y las fuerzas que fragmentan, hieren y desajustan (González, 1998, p. 149), después el adentramiento en el Tabor, la iluminación que nos transfigura y nos integra, y se hace experiencia de integración personal en la realidad (González, 2002, p. 22), luego bajar del monte y subir a Jerusalén como una manera de caminar (González, 1998, p. 149), para después hacer experiencia de la Eternidad que está entre nosotros (González, 2002, p. 22), vivir como místicos de ojos abiertos (González, p. 2006).

Para González, los Ejercicios son una “propuesta mistagógica” (González, 2010, p. 22). Una propuesta de iniciación “en el proceso de encuentro con Dios, con el totalmente Otro, que se nos ha revelado en Jesús” (González, 2010, p. 22) cuyo telos es “liberar el corazón, quitar las afecciones desordenadas para poder ordenar la persona y la vida en el amor a Dios y en la entrega apasionada a la novedad que él nos va a revelar y proponer” (González, 2010, p. 22).

El itinerario de formación que los Ejercicios Espirituales ofrece, persigue la transformación de “la persona desde la “ceguedad” (EE 106) que crea perdición y muerte, hasta la posibilidad de ver a Dios presente en todo, sin exclusión alguna, trabajando sin receso y sin sábado, para que podamos “en todo amar y servir” (EE 233) al unirnos a Él y a su actividad que todo lo recrea” (González, 2006, p. 86).

Esta ceguera para el autor, está “en el origen de todos los procesos destructores de la vida” (González, 2006, p. 15), que hechos conscientes son el comienzo de un camino de transformación de la mirada y de todos los sentidos (cf. González, 2006, p. 86). La “necesidad vital” (González, 2006, p. 86) se hace visible para emprender con firmeza el camino que, en los Ejercicios Espirituales, se transita por cuatro semanas y la contemplación para alcanzar amor.

La primera, ex-pone la desintegración del ejercitante, adentra en el principio y fundamento de su vida, y culmina con el abrazo de Dios en la experiencia

(D 7,43), pero reconoce que no son la razón última sino razones como consecuente (D 7,4)” (González [E.], 2007, p. 1274–1278).

de Su mirada que el deseo ha motivado, el deseo de dejarse mirar por Él, “pero el fin no es quedarse en el abrazo, fuera del tiempo, sino salir después al servicio, y no sólo para realizar cualquier cosa buena, sino para caminar” por la vía que mejor podrá servirle. “El mayor servicio nace del abrazo de Dios” (González, 2006, p. 91).

La segunda, ilumina e integra desde la metáfora del Tabor: “La luz regalada que brilla dentro de nosotros, atravesándonos en todas las dimensiones” (González, 2002, p. 40). En esta semana “contemplamos la persona de Jesús [...] posamos nuestros sentidos sobre los misterios insondables de su vida, esperando que se nos revele lo que se esconde dentro de ellos para cada uno de nosotros en este momento específico de nuestra vida” (González, 2004, p. 53).

La tercera, “une en la confrontación del conflicto, la oposición, la descalificación social, el castigo, e incluso la muerte [...] sólo el amor puede salvar y la unión a la causa de Jesús a pesar de todas las amenazas” (González, 2004, p. 83).

La cuarta, lleva al “encuentro con el resucitado que alienta hoy la vida y la libertad en cualquier situación humana” (González, 2004, p. 95), nos hace experiencia y celebración comunitaria, nos hace “responsables de la alegría” (González, 2004, p. 95).

Y la contemplación para alcanzar amor, para González, hace descubrir, “... la presencia activa de Dios en toda realidad, tanto en toda situación social como en toda persona. Así que ya no tenemos que cerrar los ojos para encontrar a Dios, sino abrirlos bien, para ver en la hondura de toda realidad esa corriente de vida eterna que la recorre por dentro. En la intimidad de »ojos cerrados«, donde experimentamos el conocimiento interno del Señor, lo mismo que en la exterioridad »de ojos abiertos« donde podemos experimentar cómo crea su reino, es posible encontrarse con Dios y su acción en el mundo. Su presencia activa es el hilo de eternidad donde Dios va insertando todos nuestros instantes, guardándolos para siempre, por más fugaces que los percibamos” (González, 2004, p. 106).

En consecuencia, Los Ejercicios Espirituales son un itinerario de formación de místicos de ojos abiertos para los que no cambia la realidad, sino la manera de mirarla. Cambia su corazón hasta centrarlo completamente en Dios para ver desde Él (cf. González, 2006, p. 67).

Conclusión

Al desarrollar esta reflexión, se buscó dar razón de la contemplación para alcanzar amor que cierra la experiencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola como fuente de inspiración de la mística de ojos abiertos en la obra de Benjamín González Buelta. El modo y orden de la presentación

fue el proceso que lleva al ejercitante a hacer experiencia de la “contemplación para alcanzar amor” como la experiencia de una vida en Dios o la experiencia de Dios en la vida, en el “ser mirados”, “dejarse mirar”, “desear mirar” para “implicar el ser entero en el mirar de Dios”, proceso mistagógico y formación de un místico de ojos abiertos.

El proceso antes descrito, es el proceso de los Ejercicios Espirituales, que además de ser el itinerario y la transversalidad de la reflexión del autor, son el dinamismo de la pedagogía de la mística de ojos abiertos. El proceso de los Ejercicios termina con la contemplación para alcanzar amor como el vehículo de la experiencia de reconocimiento de Dios en la realidad, la mirada en y de Dios trabajando por la humanidad. Dios como el Don que se da en todas las cosas, y todas las cosas en Él. González afirma que: “Vivimos en el centro del don. Nos rodea por todas partes con una discreción sin estridencias, y podemos disponernos para que nos sorprenda en rostros que se cruzan con nosotros por la calle, en vidas jóvenes que se afirman alargando su estatura y en rostros arados que se desplazan lentamente, cargados de cosechas invisibles que les doblan las espaldas. La soledad se llena con su aliento, los árboles musitan sus rumores, y los trajines llevan dentro búsquedas que nunca cesarán hasta que encuentren al que nos convoca a todos a la fiesta sin final y sin descartes. En fábricas, cocinas y altares se ofrece la esencia del mismo sacrificio. Los GPS dibujan en sus pantallas pequeños paraísos, y cada oasis hospitalario no se cierra sobre nosotros como los huesos de un puño o como las fauces de una dictadura, sino que nos brinda agua peregrina y nos señala nuevos horizontes” (González, 2018, p. 8–9).

En efecto, vivir en el centro del don es vivir la experiencia mística inmerso en la realidad de la cual se hace parte. Desde esta comprensión es posible hacer una crítica a todas esas búsquedas espirituales que se alejan de la mediación del mundo y de la persona. La realidad es el sacramento de la experiencia de Dios y el místico de ojos abiertos mira la realidad desde sus ojos, una mirada que opera en el Don como don ofrecido en gratuidad desde el amor y el servicio.

Bibliografía

- Buckley Michael, 2007, “Discernimiento”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 605–611.
- Calvez Jean-Yves, 2007, “Moción”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 641–645.
- Corrella Jesús, 2007, “Consolación”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 413–424.
- De Loyola Ignacio, 1970, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao, Sal Terrae.
- De Loyola Ignacio, 1996, *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Valladolid, Mensajero – Sal Terrae.

- Font Jordi, 2007, “Desolación”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 570–575.
- García José, 2007, “Moción”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 1265–1268.
- García Luis, 2007a, “Afección desordenada”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 91–95.
- García Luis, 2007b, “Afecto”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (A – F)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 95–100.
- González Benjamin, 1989, *La transparencia del barro*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 1992, *Signos y parábolas para contemplar la historia. Más allá de las utopías*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 1995, *Bajar al encuentro de Dios*, (Publicación de la comunidad mundial de vida cristiana. Ediciones inglesa, francesa, española), Roma.
- González Benjamin, 1998, *La utopía ya está en lo germinal. Sólo Dios basta, pero no basta un Dios solo*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2002, *Orar en un mundo roto. Tiempo de transfiguración*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2004, *Salmos para sentir y gustar internamente. Una ayuda para la experiencia de los Ejercicios Espirituales*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2006, *Ver o perecer. Mística de ojos abiertos*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2009, *Tiempo de crear. Polaridades evangélicas*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2010, *Caminar sobre las aguas*, Maliaño, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2012, *La humildad de Dios*, Santander, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2015, *Letra pequeña. La cotidianidad infinita*, Maliaño, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2018, *Disponerse al don. Pasividades en el vértigo digital*, Maliaño, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2020a, *El discernimiento. La novedad del Espíritu y la astucia de la carcoma*, Maliaño, Sal Terrae.
- González Benjamin, 2020b, *Mirada Ignaciana del COVID 19*-p, [online], acceso: 09.07.2025, <<https://jesuitas.lat/noticias/15-nivel-2/5270-mirada-ignaciana-del-covid-19-p-benjamin-gonzalez-buelta-sj>>.
- González Emilio, 2007, “Modo y orden” *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 1274–1278.
- Melloni Javier, 2001a, *La Mistagogía de los Ejercicios*, Santander, Mensajero – Sal Terrae.
- Melloni Javier, 2001b, *Los Ejercicios como experiencia mística*, Cuadernos de Espiritualidad.
- Melloni Javier, 2007a, “Gustar”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 931–933.
- Melloni Javier, 2007b, “Sentir”. *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (G – Z)*, Grupo de Espiritualidad Ignaciana, Bilbao – Santander, Mensajero – Sal Terrae, p. 1631–1636.
- Melloni Javier, 2009, *El Deseo esencial*, Santander, Sal Terrae.
- Rambla Josep, 2008, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una relectura del texto*, Cristianisme i Justícia, EIDES, no. 1 (53), 1–30.
- Rambla Josep, 2011, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una relectura del texto*, Cristianisme i Justícia, EIDES, no. 2 (63), 1–48.
- Rambla Josep, 2014, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una relectura del texto*, Cristianisme i Justícia, EIDES, no. 3 (72), 1–48.
- Rambla Josep, 2016, *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una relectura del texto*, Cristianisme i Justícia, EIDES, no. 6 (81), 1–48.

„Kontemplacja w celu osiągnięcia miłości” jako źródło inspiracji dla mistycyzmu z otwartymi oczami w twórczości Benjamína Gonzáleza Buelty

Streszczenie: Kontemplacja w celu osiągnięcia miłości w „Ćwiczeniach duchowych” św. Ignacego Loyoli jest źródłem inspiracji dla mistycyzmu z otwartym okiem w twórczości Benjamína Gonzáleza Buelty. „Ćwiczenia duchowe”, w rozumieniu autora, stanowią poligon doświadczalny dla mistyka z otwartym okiem i prowadzą go ku horyzontowi uporządkowania uczuć i poszerzenia zmysłów, aby dostrzec Boga w rzeczywistości i, poprzez Jego spojrzenie, zaangażować się w nią. Kontemplacja ku miłości jest kulminacją procesu, który dokonuje się w doświadczeniu bycia obserwowanym, pozwalania, by na nas patrzono i pragnienia patrzenia, aby objąć całe swoje istnienie spojrzeniem Boga i współpracować z Nim w świecie, który dla mistycyzmu z otwartym okiem jest jego sakramentem.

Słowa kluczowe: kontemplacja, mistycyzm z otwartymi oczami, Ćwiczenia duchowe, duchowość.

“Contemplation of the Achievement of Love” as a Source of Inspiration for Open-Eyed Mysticism in the Works of Benjamín González Buelta

Summary: Contemplation of the Achievement of Love in St. Ignatius of Loyola’s “Spiritual Exercises” is a source of inspiration for open-eyed mysticism in the work of Benjamín González Buelta. The “Spiritual Exercises”, as the author understands them, constitute a testing ground for the open-eyed mystic, leading one to a horizon of ordering feelings and expanding one’s senses, in order to perceive God in reality and, through His gaze, to engage with it. Contemplation of love is the culmination of a process that unfolds in the experience of being observed, of allowing oneself to be looked at, and of the desire to look, to embrace one’s entire being with God’s gaze and to collaborate with Him in a world that, for open-eyed mysticism, is a sacrament.

Keywords: contemplation, mystic with open eyes, Spiritual Exercises, spirituality.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

PROFIL HAGIOLOGICZNY ŚP. KS. RYSZARDA BUGAJSKIEGO
(1962–2024) NA PODSTAWIE JEGO *KSIĘGI KONDOLENCYJNEJ*
– JAKO WIZUALIZACJA NAUCZANIA PAPIESKIEGO
NA TEMAT ŚWIĘTOŚCI

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób teoretyczna wizja kapłańskiej świętości, oparta na nauczaniu Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, znajduje urzeczywistnienie w konkretnych realiach duszpasterskich. Główne wątki koncentrują się na biblijnym rozumieniu świętości, chrystologicznym fundamencie posługi prezbitera, a także na praktycznych przejawach ewangelicznego radykalizmu i miłosierdzia w życiu kapłana. Badana kwestia obejmuje analizę świadectw dotyczących życia i posługi duszpasterskiej śp. ks. Ryszarda Bugajskiego, proboszcza parafii w Straszynie, którego duchowy profil odmalowują wpisy w *Księdze kondolencyjnej*. Przywołane relacje wiernych ukazują go jako kapłana całkowicie oddanego Bogu i ludziom, w pełni realizującego papieskie wytyczne odnośnie do świętości kapłańskiej. Wnioski wskazują, że przykład ks. Bugajskiego potwierdza spójność nauczania Kościoła z codzienną praktyką duszpasterską i może inspirować dalszą refleksję nad istotą prezbyteratu.

Słowa kluczowe: kapłaństwo, świętość, świętość kapłana, Bugajski, Straszyn.

Niniejsze opracowanie wpisuje się w obszar badań teologicznych na temat świętości chrześcijańskiej, skupiając na charakterystyce świętości kapłana. Celem opracowania jest wykazanie korelacji między teorią, kreślącą wizję teologiczną, a etosem realizowanym w warunkach pracy duszpasterskiej w jednej z polskich parafii rzymskokatolickich. Pytaniem wiodącym jest w jakim zakresie wizerunek duchowy zmarłego kapłana – ks. Ryszarda Bugajskiego, proboszcza parafii św. Jacka Odrowąża w Straszynie (archidiecezja gdańska) – wizualizuje nauczanie papieskie na temat kapłaństwa i świętości kapłańskiej. Odpowiedź na to pytanie może stać się przyczynkiem do dalszych badań w ramach studium przypadku hagiologicznego profilu kapłana pełniącego

* Adres: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM; kaparz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7965-9064.

funkcję proboszcza, a także posłużyć do pogłębienia refleksji teologicznej nad duchowością kapłańską i sposobami jej doskonalenia i rozwoju. Profil hagiologiczny (od greckiego *hagios* – święty¹) obejmuje charakterystykę świętości w życiu duchowym i posłudze kościelnej chrześcijanina wyniesionego na ołtarze lub kandydata, a także zmarłego w opinii świętości.

Niniejsze opracowanie ma charakter źródłowy, dostarczając materiału do dalszych, pogłębionych refleksji teologicznych na temat dynamiki rozwoju świętości w życiu ludzkim, w oparciu o etos związany z powołaniem do posługi kapłańskiej.

Podstawą refleksji teologicznej są wpisy w *Księdze kondolencyjnej*, znajdującej się w archiwum parafialnym parafii św. Jacka Odrowąża w Straszynie. Ten materiał źródłowy jest obecnie jedynym zbiorem danych na temat Zmarłego Kapłana. Nie jest wyczerpujący, aczkolwiek stanowi spójny fundament, wystarczający do opracowania przyczynku do dalszych badań. Na potrzeby niniejszego opracowania, wypowiedzi zawarte w *Księdze kondolencyjnej* zostały uporządkowane według teologicznej wykładni na temat świętości kapłańskiej, a następnie dołączone do wątków przedstawiających teologiczny model świętości kapłana według nauczania ostatnich trzech pontyfikatów.

Źródłami teologicznymi, stanowiącym pryzmat do analizy treści wpisów znajdujących się w *Księdze kondolencyjnej*, jest nauczanie o kapłaństwie Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. W artykule skorzystano z opracowań teologicznych na temat etosu i świętości kapłańskiej, prezentując je w oparciu o publikacje teologów: Dawida Galanciaka, Janusza Bujaka, Wiesława Przygody. Myśl Jana Pawła II na temat kapłaństwa jest ujęta kompleksowo w adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis*, stanowiąc syntezę nauczania papieskiego zawartego w różnych wypowiedziach, dlatego w niniejszym artykule zrezygnowano z odniesienia do wypowiedzi niższej rangi, przywołując kompetentne opracowania myśli papieskiej, o których powyżej, a także Jacka Bramorskiego. Myśl Benedykta XVI i Franciszka na temat świętości kapłańskiej jest rozproszona w drobniejszych wypowiedziach, papieże nie ujęli jej w adhortacji ani encyklice. Dlatego nauczanie tych papieży, w niniejszym artykule przedstawiono za pośrednictwem opracowań autorów dokonujących syntezy myśli obu papieży: Janusza Szulista, Jerzego Buczka, Bogusława Kozioła, Piotra Pudło, Zbigniewa Wanata, Tomasza Zamorskiego (w odniesieniu do nauczania Benedykta XVI) oraz Piotra Andrukiewicza, Jamesa Kroegera i Adama Wojtczaka (w odniesieniu do nauczania Franciszka).

¹ Greckie słowo „hagios” odpowiada łacińskiemu słowu „sanctus” – czyli „święty” (Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, s. 14, 17).

Nauczanie papieskie trzech ostatnich, zakończonych pontyfikatów zostało przedstawione jako swoista matryca, do której są odniesione wypowiedzi zamieszczone w *Księdze kondolencyjnej*, wizualizujące nauczanie papieskie. W związku z tym pojawia się dysproporcja w prezentacji różnych wątków nauczania papieskiego, uzależniona od ilości adekwatnych informacji znalezionych w *Księdze kondolencyjnej*, niektóre wątki teologii kapłaństwa zostały uwzględnione ogólnie z racji małej ilości odpowiednich odniesień w analizowanym źródle. Profil hagiologiczny naszkicowany w ten sposób, pozwala uchwycić akcenty charakteryzujące etos kapłański wyrażony w życiu i posłudze Proboszcza ze Straszyna. W miarę pojawienia się nowych materiałów źródłowych, profil ten może być dopracowany. Natomiast w przypadku opracowania podobnych profili hagiologicznych innych osób duchownych, zestawienie ich wraz z niniejszym, może dostarczyć teologicznemu obszarowi badań kompleksowego zbioru cech charakteryzujących etos świętości kapłana. Takie ukierunkowanie jest istotne z punktu widzenia potrzeb duszpasterskich i przygotowania do posługi kapłańskiej. Jego wartość i nowatorskie podejście polega na tym, że poprzez refleksję nad świadectwem życia duszpasterzy zmarłych w opinii świętości, weryfikuje się teorię przedstawioną w nauczaniu Kościoła na temat świętości kapłańskiej. Z tego powodu, opracowanie dotyczące osoby śp. ks. Ryszarda Bugajskiego, powinno stać się inspiracją do podjęcia podobnych refleksji nad życiem innych kapłanów, co do których istnieją przesłanki o ich śmierci w opinii świętości.

1. Nota biograficzna ks. Proboszcza ze Straszyna

Ksiądz Ryszard Bugajski², urodził się w miejscowości Bęczków na kielecczyźnie, 13 stycznia 1962 roku, jako syn Antoniny z domu Magała i Władysława. Ukończył Niższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Oblatów w Markowicach, po czym wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Gdańsku Oliwie. Świecenia prezbiteratu przyjął w roku 1987 z rąk ówczesnego biskupa gdańskiego Tadeusza Gocłowskiego. Jako wikariusz, pełnił posługę w parafiach Gdańska – na Chełmie, Przymorzu, Stogach, Zaspie, a także w miejscowości Straszyn, gdzie w 1997 roku został proboszczem i pełnił tę funkcję do śmierci. Przy parafii reaktywował działalność przedszkola, wcześniej prowadzonego przez Siostry Zmartwychwstanki (Bugajski, Parzych-Blakiewicz, 2017, s. 114). Przez wiele lat był dyrektorem diecezjalnego Domu Rekolekcyjnego w Straszynie. Prowadził Biuro Pielgrzymkowe „Oremus” z czym była powiązana posłu-

² Nota biograficzna sporządzona według danych kurialnych (*Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej*, 2011, s. 63, 70, 80, 104, 138, 161, 641, 872).

ga duszpasterstwa Ruchu Pielgrzymkowego. Otrzymał godność prałacką, a także kanoniczną gremialną Kapituły Staroszkockiej przy Kolegiacie św. Ignacego z Loyoli w Gdańsku. Ponadto, był członkiem diecezjalnej rady do spraw ekonomicznych. Zmarł 31 grudnia 2024 roku, został pochowany 4 stycznia 2025 roku na cmentarzu parafialnym w Straszynie.

Po śmierci ks. Bugajskiego, przez miesiąc, w kościele była wyłożona *Księga kondolencyjna*³. Dokonano w niej 396 wpisów, w tym 231 jest o treści, która pozwala naszkicować profil świętości Zmarłego Kapłana. Są to wypowiedzi wyrażające przekonanie o świętości osoby, dające wyraz wdzięczności za świadectwo wiary i posługę kapłańską wśród wiernych, niektóre mają formę modlitewnego zwrócenia się do Boga.

2. Świętość – zarys problematyki

Świętość jest tożsamością Boga. Bóg jest Świętym, jest Świętością samą w sobie (Kijas, 2018, s. 36). Według źródeł starotestamentowych, „święty” to znaczy oddzielony od *profanum* (Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, s. 15; Kijas, 2018, s. 31), czysty (Żywica, 2023, s. 11). Zaś rozumienie świętości odnoszącej się do rzeczy ziemskich oznacza wydzielenie do sprawowania kultu (Kijas, 2018, s. 31), a w odniesieniu do człowieka wskazuje na wybranie do funkcji społecznych, a przez to oddzielenie od zwykłego ludu⁴. Świętość jest tu też ukazywana w wymiarze moralnym (Żywica, 2023, s. 18).

W Nowym Testamencie świętość jest odniesiona do Boskiej natury (Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, s. 17)⁵. Świętość Boga jest tu założeniem bezwzględny dla uświęcenia ludzi i poświęcenia rzeczy (Kijas, 2018, s. 32). Autorzy natchnieni wyjaśniają, że w wymiarze teologicznym świętość objawia się jako miłość do stworzenia oraz ogromna potęga (Żywica, 2018, s. 13). Człowiek ma także udział w tej świętości, ale na zasadzie przeobóstwienia będącego konsekwencją przyjęcia łaski Jezusa Chrystusa, czyli uświęcenia, które jest wewnętrznym uzdrowieniem, polegającym na „przyobleczeniu się” w Chrystusa (Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, s. 17). Z perspek-

³ *Księga kondolencyjna śp. Księdza Ryszarda Bugajskiego (1962–2024) proboszcza parafii pw. św. Jacka Odrowąża w Straszynie. 31 grudnia 2024 – 5 lutego 2025* znajduje się w Archiwum parafialnym, Straszyn (archidiecezja gdańska), ul. Poprzeczna 24 [= K]. Księga była wyłożona w świątyni parafialnej w dniach od 31 grudnia 2024 do 5 lutego 2025 r. oraz dostępna każdego dnia od Mszy św. porannej do wieczornej.

⁴ Np. prorok, kapłan, król (Eszer, 2001, s. 12); święty jest też naród, którym jest Izrael (Żywica, 2023, s. 17).

⁵ Autor natchniony przedstawia świętość Jezusa w powiązaniu z działaniem Boga Ojca i Ducha Świętego, co ma być świadectwem o Jego Boskim pochodzeniu (Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, s. 17).

tywy antropologicznej istotną kwestią hagiologiczną jest świętość moralna, rozumiana jako naśladowanie Chrystusa, będące drogą doskonałości i światełtstwem życia w wierności Chrystusowi aż do końca (Eszer, 2001, s. 14–15). Od pierwszych wieków chrześcijaństwa ideałem świętego życia jest męczeństwo za wiarę w Jezusa Chrystusa. Z czasem pojawiła się kategoria heroizmu w zachowaniu cnót chrześcijańskich, a także ofiara z życia złożona w obronie wartości chrześcijańskich (Eszer, 2001, s. 16)⁶.

Świętość ludzka nie jest Boską, człowiek dojrzewa w świętości. Jest ona więc kondycją, która zmienia się wraz z praktyką życia w wierze, ale pod wpływem Bożej łaski⁷. Świętość ludzka jest uwarunkowana wolitywnym i umysłowym ukierunkowaniem na Boga. To Bóg uświęca człowieka, czyli przemienia wewnętrznie, udoskonalając ludzki byt według wzoru i podobieństwa doskonałego człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Sobór Watykański II, choć tylko ogólnie przedstawia czym jest świętość, stawia silny akcent na chrystologiczny aspekt świętości ludzkiej (Kijas, 2018, s. 35–36).

Z kategorią świętości, w której ma udział człowiek, jest związane pojęcie „opinii świętości”. Dotyczy ono sytuacji, otwierającej drogę do świętości kanonicznej, czyli poddanej procedurze rozeznania przez Kościół, celem wyniesienia zmarłego chrześcijanina na ołtarze. Najkrócej ujmując, opinia świętości jest publiczną informacją o osobie, co do której istnieje przekonanie świadków jej życia, że charakteryzuje się pełnią dobra moralnego i doskonałością w naśladowaniu Chrystusa⁸. Uznanie przez Kościół opinii świętości jest uwarunkowane jej powszechnością⁹.

3. Świętość kapłana

Wspólną treścią nauczania trzech ostatnich pontyfikatów o kapłaństwie jest świętość. Kapłan ma być świętym niejako zawodowo, to znaczy, świętość ma być oczywistością w jego życiu. Ukształtowana jest ona na fundamencie chrystologicznym i wynika z posłania chrzcielnego (Franciszek, 2021). Kapłan to człowiek, który trwa w osobistej więzi z Jezusem Chrystusem, poprzez modli-

⁶ Papież Franciszek dodał „ofiara z życia” jako nową kategorię przypadków kwalifikujących do beatyfikacji i kanonizacji, obok dwóch istniejących „męczeństwa” i „heroiczności cnót” (Franciszek, 2018a, s. 606–609).

⁷ Poprzez Chrystusowe dzieło odkupienia i uświęcające działanie Ducha Świętego (Żywica, 2023, s. 20; Kijas, 2018, s. 37).

⁸ „...la fama sanctitatis non è una qualsiasi fama ma significa che una persona possiede od ha posseduto, essendo ancora in vita, la pienezza della bontà morale, essendo ‘perfetta’...” (Eszer, 2001, s. 17–18).

⁹ „E la fama non solo deve esistere ma anche essere radicata nella maggioranza (dei cattolici) della regione, nota anche in altre parti del mondo e deve crescere da un giorno all’altro...” (Eszer, 2001, s. 20–21).

twę i wypełnianie zadań eklezjalnych, do których człowiek zobowiązuje się wraz z chrztem. Świętość kapłana jest więc powiązana z realizacją w świecie potrójnej funkcji Chrystusa – kapłańskiej, prorockiej i królewskiej, ale tu chodzi o posługę *in persona Christi*. Do tego konieczna jest konsekracja, której towarzyszy życie kapłana skoncentrowane na całkowitej ofierze złożonej z samego siebie Bogu i ludziom, do których Bóg posyła.

Papieskie nauczanie na temat świętości kapłana znajduje wizualizację w etosie kapłańskim reprezentowanym przez ks. Ryszarda Bugajskiego. W *Księdze kondolencyjnej* dedykowanej Proboszczowi ze Straszyna, znajdujemy wypowiedzi, w których jest mowa o jego świętości¹⁰ lub modlitwa skierowana bezpośrednio, jakby do świętego, z prośbą o wstawienictwo i opiekę¹¹. W niektórych jest mowa o odczuwaniu duchowej obecności i wsparcia¹². W wielu jest nazwany wspaiałym, niezwykłym, cudownym, dobrym, pięknym człowiekiem¹³. Jest też wpis, w którym wyrażono intencję, aby Bóg pozwolił, by pamięć o Zmarłym była wciąż żywa (K, s. 11b) – co jest istotne z punktu widzenia procedowania kanonicznego sankcjonującego opinię świętości. Należy zauważyć, że zasięg opinii świętości, w dniach przygotowujących do pogrzebu ks. Bugajskiego, jest szerszy niż tylko w zakresie obejmującym parafię¹⁴.

¹⁰ Dziesięć wypowiedzi, w których wprost jest nazwany świętym (K, s. 10a, 13b, 16a, 18b, 19a, 23b, 27a, 29a, 39, 63a), np. o tym, że w młodości miał już „opinię »świętego księdza«” (K, s. 27a); „Tak wyobrażam sobie życie świętego na ziemi” (K, s. 19a); „Boże [...] zabrałeś nam Księdza Ryszarda [...] na pewno do siebie, bo gdzieś tak szlachetny i święty kapłan mógłby być zabrany...” (K, s. 29a). Pięć wypowiedzi wyrażających wiarę, że jest w niebie (K, s. 14a, 11b, 19a, 28b, 30b), a także „Już wiem, jak wyglądają aniołowie na ziemi” (K, s. 62).

¹¹ Przekonanie o orędownictwie przed Bogiem, za każdym proszącym, za parafię i w indywidualnych intencjach, jest wyrażone w 26 wypowiedziach (K, s. 5, 9b – dwa razy; 13a – dwa razy, 13b, 16a, 11b, 18a, 20b, 23a, 23b, 30b – trzy razy, 30b, 31, 33, 37, 38, 41, 43, 51, 56, 64a, 65a). Przykładowe wypowiedzi: „Wierzę, że będziesz czuwał nad swoimi parafianami i kierował z góry naszym życiem, wskazywał drogę...” (K, s. 20b); „Jesteśmy pewni, że będziesz wstawiał się za nami przed tronem Boga” (K, s. 23a); „Wierzmy, że teraz będziesz naszym »niebiańskim Proboszczem« i dalej będziesz towarzyszyć naszej rodzinie...” (K, s. 23b); „Błogosław naszej rodzinie »z Góry«” (K, s. 30b); „Wierzmy, że będąc obok Boga Ojca, będzie nas Ksiądz dalej wspierał” (K, s. 38); „Niech Proboszcz zawsze z nami duchowo będzie w tej parafii” (K, s. 65a).

¹² Wypowiedzi, które wprost wskazują na to przekonanie jest jedenaście (K, s. 5, 9b, 9b, 13a dwa razy, 18a 22, 33, 41, 43, 56), oto przykłady: „opiekuj się nami, jak zawsze, dopóki znowu się nie spotkamy, a wtedy miej dla nas miejsce gdzieś bardzo blisko przy Tobie” – (K, s. 18a); „Opiekuj się naszą parafią i wymadlaj dla nas łaski” (K, s. 43).

¹³ Np.: „Byłeś wspaiałym i dobrym człowiekiem i wie to każdy, kto miał tę wspaiałą okazję Cię spotkać” (K, s. 30b, por. K, s. 2, 3, 3, 8a, 8a, 8a, 8b, 13a, 13a, 13b, 14a, 14b, 16a, 20a, 20b, 27a, 30a, 32b, 34a, 40, 44, 57, 58, 64a, 65b).

¹⁴ W *Księdze* czytamy: „...śmierć kapłana i wszystko z tym związane, świadectwa parafian, którzy Cię kochali, wspomnienia bliskich, prawda o Twoim świętym życiu, potrafi dać tak dużo tym, którzy Cię blisko nie poznali” (K, s. 39); „Ta śmierć sprawiła, że dużo ludzi zaczęło zmieniać swoje postępowanie” (K, s. 18b). „Wierzmy, że Twoje odejście przyniesie owoce – nawrócenie i pogłębienie wiary w nas wszystkich” (K, s. 43). „Mam wielką nadzieję, że parafianie wypełnią testament, który nam pozostawiłeś” (K, s. 55). „Będę Księdza miała w sercu i wypełniała jego kazania” (K, s. 62).

Wypowiedzi umieszczone w *Księdze kondolencyjnej*, ze względu na ich głębię i różnorodność, sugerują poczynienie refleksji nad profilem świętości ks. Bugajskiego, celem odczytania specyfiki wdrażania nauczania Kościoła o świętości życia kapłańskiego.

4. Zjednoczenie kapłana z Chrystusem

Jan Paweł II wielokrotnie i na różne sposoby wyjaśniał podobieństwo kapłana do Jezusa Chrystusa. Chrystyczność kapłaństwa wiąże się z wezwaniem do uobecniania dzieła Jezusa Chrystusa w świecie (Jan Paweł II, 1992, n. 5). Kapłan jest przedłużeniem obecności na ziemi Jezusa Chrystusa, poprzez naśladowanie Go oraz czynności liturgiczne i głoszenie (Jan Paweł II, 1992, n. 15). Tożsamość kapłańska oznacza stałe bycie z Jezusem (Franciszek, 2019), ukierunkowane na służbę kościelną (Franciszek, 2021). Dlatego integracja osoby kapłana z Chrystusem jest podstawą głoszenia ewangelii i wychodzenia do ludzi, ale temu ma towarzyszyć umiejętność bycia wolnym od wszelkiej światowości¹⁵. Zgodnie z typem teologii uprawianej przez Franciszka, nazwanej „teologią ludu”, koncentrującej się na kategorii ubóstwa (Rowland, 2025, s. 22–23), w świętości kapłańskiej istotne jest zafascynowanie Jezusem i Jego ludem (Kroeger, 2016, s. 84).

Według Ratzingera kapłaństwo oznacza niepowtarzalną więź kapłana z Jezusem Chrystusem, polegającą na uczestnictwie w Boskim Logosie i złożeniu Bogu w ofierze swojej osoby (Zamorski, 2014, s. 242). Więź kapłana z Chrystusem jest przyjaźnią, która oznacza wspólnotę – *communio*, jako dar szczególnej bliskości Boga (Zamorski, 2014, s. 251). Papież Benedykt XVI podkreśla, że chodzi tu o miłość do Chrystusa, która tworzy wspólnotę kapłana z Jezusem¹⁶. Taka miłość jest podstawą posługi kapłańskiej (Benedykt XVI, 2009). Na świętość kapłańską składa się więc przywiązanie do Chrystusa – miłość do Niego i skupienie na Nim oraz realizowanie celów eklezjalnych w miłości (Bramorski, 2010, s. 56). Proces dojrzewania w tej świętości opiera się na duchowości kapłańskiej wynikającej z Eucharystii jako źródła, stanowiącego jednocześnie centrum posługi eklezjalnej i definiującego sens życia kapłana (Kozioł, 2013, s. 153).

Kapłan ma obowiązek dążenia do szczególnej świętości (Jan Paweł II, 1992, n. 20)¹⁷, która wynika z obradowania Duchem Świętym, zapewniającym skutecz-

¹⁵ Franciszek do kapłanów: „Siate liberi da ogni mondanità; per favore, non vi atteggiare a mondani...” (Franciszek, 2018b).

¹⁶ Chodzi o miłosne – a może w pewnym sensie mistyczne – zjednoczenie z Chrystusem, będące stanem „swoistego zakochania” (Szulist, 2010 s. 77).

¹⁷ Wypełnianie posługi kapłańskiej oznacza realizowanie jej jako wezwania do świętości (Bramorski, 2010, s. 55–58).

ność czynności *in persona Christi*. Taka forma uchrystusowania czyni osobę kapłana zdolną do miłowania innych według wielkości miłości Chrystusowej (Jan Paweł II, 1992, n. 19). Na chrystologicznych podstawach formuje się kapłański etos, ukazujący życie kapłana oparte na radach ewangelicznych, a także wypełnione cnotami teologicznymi i kardynalnymi oraz szczególną troską o Kościół.

W wypowiedziach zamieszczonych w straszyńskiej *Księdze kondolencyjnej* jest dane świadectwo chrystologicznego zakorzenienia życia i posługi kapłańskiej ks. Bugajskiego jako człowieka wpatrzonego w Chrystusa, blisko Niego, Jego przyjaciela, naśladowującego Chrystusa (K, s. 13b, 39, 55). W jednej z nich jest wyrażone rozumienie, że ks. Ryszard dawał pierwszeństwo Duchowi Świętemu, co pozwalało mu na „inną” wiarę, „ogromną”, a także uzdalniało do „panowania nad emocjami” (K, s. 22).

Ważnym elementem duchowości kapłańskiej jest też naśladowanie świętych (Kozioł, 2013, s. 161). Taki też akcent, poza zakorzenieniem chrystologicznym, znajdujemy w profilu duchowym Księdza Ryszarda. W *Księdze* odnotowana jest wiedza o kulcie skierowanym do św. Jacka (K, s. 25a) i do św. Józefa (K, s. 23a).

5. Radykalizm ewangeliczny w życiu kapłana

Relacja z Jezusem Chrystusem jest fundamentem radykalizmu ewangelicznego w posłudze kapłańskiej i realizacji misji eklezjalnej, formowanego na radach ewangelicznych – posłuszeństwa, czystości i ubóstwa – mających wartość świadectwa życia Słowem Bożym (Bramorski, 2010, s. 56; Kozioł, 2013, s. 154). Radykalizm ewangeliczny oznacza doskonałość chrześcijańską (Jan Paweł II, 1992, n. 27). Według wpisów w *Księdze kondolencyjnej*, ks. Bugajski żył Ewangelią i swoim świadectwem ją głosił (K, s. 37), dawał dobre świadectwo życia (K, s. 17a), wskazywał królestwo Boże (K, s. 8b) i dzieło zbawienia (K, s. 25b). Był wzorem wiary i życia chrześcijańskiego¹⁸, miłości chrześcijańskiej¹⁹, prawdziwego człowieczeństwa, dając przykład dobrego człowieka²⁰. Był odebrany nawet jako wzór „ojca, brata, matki” (K, s. 22, 30a). Autorzy wpisów dziękują mu za świadectwo wiary, nadziei i miłości²¹.

Ks. Ryszard Bugajski, w *Księdze kondolencyjnej* jest wielokrotnie nazwany wspaniałym, niezwykłym, wyjątkowym, najlepszym proboszczem i duszpaste-

¹⁸ W *Księdze kondolencyjnej* jest 10 wypowiedzi na ten temat (K, s. 7, 8a, 11b, 25b, 30a, 43, 53, 55 dwa razy, 63b).

¹⁹ W *Księdze kondolencyjnej* jest sześć wypowiedzi na ten temat (K, s. 8a, 12b, 13b, 15a, 42, 52).

²⁰ W *Księdze kondolencyjnej* są trzy wypowiedzi na ten temat (K, s. 18a, 36, 53).

²¹ W *Księdze kondolencyjnej* jest pięć wypowiedzi na ten temat (K, s. 31, 43, 44, 60b, 61).

rzem, dającym wzór życia kapłańskiego²². Stwierdzono też, że był to człowiek pełen entuzjazmu do życia (K, s. 26b), otwarty, empatyczny, gotowy wysłuchać i uważnie słuchający²³, ale także cichy i skromny, pokorny i żyjący w prostocie²⁴, a także posłuszny (K, s. 18b, 36). Odznaczał się rozważą i mądrością²⁵. Zapamiętano go jako człowieka ufającego w Boży plan (K, s. 38), który mówił że „osoba ludzka nie może przesłaniać nam Boga” (K, s. 28b), że „żyjemy dla Boga” (K, s. 54), że on jest „tylko narzędziem Pana Boga” (K, s. 59a), że „w rodzinie najważniejsza jest miłość, bo Bóg jest miłością” (K, s. 43), a także że „błogosławiony znaczy radość” (K, s. 63a). Jego życie i świadectwo wierności Chrystusowi i Kościołowi pozwala stwierdzić, że był „przygotowany na niebo” (K, s. 18b).

6. Posługa eklezjalna kapłana

Kapłaństwo jest zintegrowane z Kościołem (Jan Paweł II, 1992, n. 16). Jest ono w Kościele tym, co czyni możliwym wypełnienie Boskiej powszechnej woli zbawczej (Jan Paweł II, 1992, n. 1). W nauczaniu papieskim należy zauważyć trzy podstawowe zadania kapłana w powiązaniu z misją kościelną²⁶: nauczanie poprzez głoszenie Ewangelii, uświęcanie wiernych poprzez posługę sakramentalną, kierowanie wspólnotą zgodnie z założeniami misji ewangelizacyjnej Kościoła (Bramorski, 2010, s. 61–62). Posługa pasterska polega na budowaniu jedności, czyli komunii osób, we wspólnocie wierzących, a przede wszystkim na głoszeniu kerygmatu (Bramorski, 2010, s. 62–63; Kozioł, 2013, s. 157). Miejszem szczególnej posługi kapłańskiej jest ołtarz i konfesjonał (Bujak, 2024, s. 43).

W wypowiedziach zamieszczonych w *Księdze kondolencyjnej* jest wiele wspomnień i podziękowań za posługę sakramentalną udzieloną przez ks. Bugajskiego ogólnie oraz z bezpośrednim odniesieniem do poszczególnych sakramentów²⁷.

²² Np. „zwyyczajny i niezwykle zarazem” (K, s. 23a); „kapłan z prawdziwego zdarzenia” (K, s. 28b); „Wspaniały Sługa Boży” (K, s. 30b); „Ksiądz Ryszard jest osobą, dzięki której chce się wierzyć” (K, s. 25a). Wypowiedzi o podobnej treści jest 47 (K, s. 2 dwa razy, 3 dwa razy, 5, 6, 9a, 8a, 8b, 10a dwa razy, 10b, 12a, 13a dwa razy, 14a, 14b, 15b, 16b, 17b, 25a, 25b, 28b dwa razy, 29a, 30a, 30b, 36, 37, 38, 42, 44, 45, 50, 51, 52 dwa razy, 53 trzy razy, 55, 62, 64a, 64b, 65a, 65b, 67).

²³ W *Księdze kondolencyjnej* jest 14 wypowiedzi na ten temat (K, s. 20b, 21b, 23a, 23b, 25b, 26b dwa razy, 28b dwa razy, 30a, 39, 48, 51, 52).

²⁴ W *Księdze kondolencyjnej* jest 12 wypowiedzi na ten temat (K, s. 14b, 17a, 17b, 19a, 20b, 21b, 22, 23a, 28a, 28b, 52, 67).

²⁵ W *Księdze kondolencyjnej* są trzy wypowiedzi na ten temat (K, s. 37, 39 dwa razy).

²⁶ Na podstawie źródeł teologicznych Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zagadnienie całościowo opracowane (Pudło, 2023, s. 183–211; Bramorski, 2010, s. 58–63).

²⁷ Ogólnie (K, s. 23a, 31, 34a, 41), szczególnie dot. Eucharystii (K, s. 16a, 39, 63a), „wspaniałych” Mszy św., zwłaszcza dla dzieci (K, s. 10a, 11b, 12a dwa razy, 12b, 13a, 15a, 23a, 32a, 42, 47, 54, 62, 64b, 66a dwa razy, 67), I-szej Komunii św. (K, s. 3, 12b, 13a, 14b, 15b, 25b, 27a, 28a, 29a, 30a, 30b, 32a, 39,

7. Troska o parafię i wspólnotę kapłańską

Etos kapłański ma format wspólnotowy, obejmujący relacje z biskupem i innymi prezbiterami (Franciszek, 2022), chodzi tu o budowanie prawdziwego braterstwa, które jest niezbędne do wypełnienia w świecie kościelnej misji zbawienia²⁸. Papieże podkreślają, że chodzi tu o „bliskość” – z Chrystusem, z biskupem, z prezbiterami, z ludem (Franciszek, 2022), aż do „radykalnej komunii” między kapłanami oraz prezbiterów z biskupem (Jan Paweł II, 1994, n. 74).

W *Księdze kondolencyjnej* znajdujemy dwa wpisy, które można zidentyfikować jako pochodzące od trzech kapłanów. Pierwszy jest podpisany przez ostatnich współpracowników – wikariuszy: „Dziękując za dar spotkania tak niezwykłego Człowieka, wspaniałego kapłana, proboszcza, przyjaciela, z wyrazami współczucia dla wszystkich, których ta strata boleśnie dotknęła, z pamięcią w modlitwie za ks. Ryszarda, który nauczał, jak kochać i służyć” (K, s. 2). Drugi: „Dziękuję za ojcowskie serce i lekcję bycia człowiekiem” (K, s. 3). Te dwie wypowiedzi korespondują z innymi, pochodzącymi od świeckich. Dają one podstawę do tego, aby stwierdzić, że w swoich relacjach ks. Bugajski dbał o więzi braterskie między kapłanami, a jednocześnie dawał wzór postawy wobec wiernych, wynikającej z tożsamości kapłańskiej.

Wypowiedzi zamieszczone w *Księdze kondolencyjnej* pozwalają ujrzeć ks. Bugajskiego jako kapłana miłującego Kościół i dbającego o niego. Mówił, „że parafia to my [parafianie], a nie proboszcz” (K, s. 36). „Często powtarzał, że parafia jest dla niego najważniejsza, a my, parafianie, doświadczaliśmy tego, że jesteśmy ważni dla naszego proboszcza” (K, s. 21b), że „to, co jest montowane w kościele, musi być najlepsze – jak kupuję do domu, to z dolnej półki” (K, s. 60a). Ks. Bugajski był przedsiębiorczy – mówił, że nie ma tak, „że czegoś się nie da” (K, s. 54). Był pracowity (K, s. 9b). Dał się poznać jako dobry organizator i gospodarz, dbał o kościół, świątynię i parafian²⁹. Wspierał inicjatywy ewangelizacyjne, wychowawcze i ludzkie talenty – był motywujący³⁰.

43, 45, 47 dwa razy, 53, 63b, 67), małżeństwa (K, s. 9a, 9b, 14b, 29a, 30b), Chrztu (K, s. 9a, 9b, 13a, 15b, 25b, 30b, 53, 54, 55, 63a), spowiedzi (K, s. 13a, 15a, 19a, 28a, 29a, 63b, 64b), np. „Świetnie spowiadał, tak po prostu, po ludzku” (K, s. 19a), a także przygotowania do bierzmowania (K, s. 15b) oraz innych posług (K, s. 30a).

²⁸ „Braterstwo, podobnie jak posłuszeństwo, nie może być nam narzucone moralnie, w sposób zewnętrzny wobec nas. Braterstwo jest świadomym wyborem, by dążyć do świętości wraz z innymi, a nie w samotności, święci z innymi” (Franciszek, 2022).

²⁹ W *Księdze kondolencyjnej* są cztery wypowiedzi na ten temat (K, s. 5, 21b, 32b, 60a).

³⁰ W *Księdze kondolencyjnej* jest 11 wypowiedzi na ten temat (K, s. 15b, 21b, 25a, 27a, 37, 42, 51, 53, 58, 65a, 67).

8. Modlitwa kapłańska

Stałym łącznikiem osoby kapłana z Jezusem Chrystusem Najwyższym Kapłanem jest modlitwa. „Stanowi ona czynnik niezbędny dla właściwego i owocnego wypełnienia kapłańskiej posługi” (Galanciak, 2017, s. 140; Koziół, 2013, s. 159). Zwłaszcza modlitwa za powołania i za ludzi młodych jest obowiązkiem stanu (Galanciak, 2017, s. 151). Modlitwa jest umocnieniem osobistych więzi kapłana z Chrystusem i jako taka stanowi fundament siły kapłańskiej³¹.

W *Księdze kondolencyjnej* znajdujemy wypowiedzi, które wyrażają wdzięczność za modlitwę, za łaski otrzymane za pośrednictwem ks. Ryszarda i prośbę o dalsze wstawiennictwo (K, s. 42). Proboszcz ze Starszyna wspomniany jest jako gorliwie modlący się, w tym za parafian³², a także pragnący powołań kapłańskich z parafii (K, s. 14a). W swojej pobożności zwracał „uwagę na hierarchię: po Panu Bogu, Jego Synu i Mamie Najświętszej jest rodzina i parafia” (K, s. 22).

9. Wskazywanie Boga i drogi do Niego

Jan Paweł II stwierdził, że powołanie kapłańskie jest zasadniczo wezwaniem do świętości w tej formie, która wypływa z sakramentu kapłaństwa. Każdy kapłan „musi” być święty, by pomagać innym w realizacji powołania do świętości (Jan Paweł II, 1992, n. 33). W życiu śp. ks. Ryszarda ten wymiar powołania kapłańskiego został zrealizowany bardzo wyraźnie, o czym świadczą wiele wypowiedzi typu „...widziałem w Tobie Jezusa, którego tak bardzo kochałeś” (K, s. 25b); jego życie było „przepełnione wiarą, miłością i oddaniem dla Boga i Jego owiec” (K, s. 28b); swoim świadectwem pokazywał i otwierał mi drogę do Chrystusa” (K, s. 63a).

Wypowiedzi w *Księdze kondolencyjnej* nazywają opiekę duszpasterską ks. Bugajskiego „wspaniałą”³³. Wskazywał on życiową drogę i dawał lekcję życia³⁴. Był dobrym nauczycielem, przede wszystkim wiary, nadziei i miłości³⁵. Udzielał mądrych rad dotyczących wiary i życia codziennego, dodających otuchy³⁶. „Rozmowa z nim przynosiła słowo, które głęboko zapadało w serce i przy-

³¹ „Wiele kryzysów kapłańskich ma swoje źródło właśnie w niedostatecznym życiu modlitewnym, w braku zażyłości z Panem, w sprowadzeniu życia duchowego do zwykłej praktyki religijnej” (Franciszek, 2022).

³² W *Księdze kondolencyjnej* jest siedem wypowiedzi na ten temat (K, s. 12a, 19b, 21b, 22, 29b, 43, 62).

³³ W *Księdze kondolencyjnej* są cztery wypowiedzi na ten temat (K, s. 42, 52, 56, 59a).

³⁴ W *Księdze kondolencyjnej* są trzy wypowiedzi na ten temat (K, s. 32a, 32b, 33).

³⁵ W *Księdze kondolencyjnej* jest sześć wypowiedzi na ten temat (K, s. 13a, 17b, 18a, 27a, 31, 46).

³⁶ W *Księdze kondolencyjnej* jest 14 wypowiedzi na ten temat (K, s. 3, 8a, 12a, 13a, 15b, 17b, 22, 30a, 32a, 34a, 36, 49, 50, 65a).

nosiło nadzieję” (K, s. 18b, por. 30a, 59a). Wiele razy nazwany jest „przewodnikiem”³⁷, głoszącym mądre, wspaniałe kazania, w tym dla dzieci³⁸. W jednym z wpisów czytamy – „nauczył wielu z nas jak: być dobrym, być posłusznym, pomagać, a przede wszystkim nauczył nas być przygotowanym na niebo” (K, s. 18b). W innym – „dzięki Tobie wróciliśmy do Boga” (K, s. 59b). Ks. Bugajski przywracał wiarę w Boga, Kościół i ludzi (K, s. 65b). Pociągał do Boga i przyciągał do Kościoła (K, s. 17b, 17b, 18a). Dawał „każdego dnia nadzieję, że istnieje dobro”, gdyż zawsze można było na niego liczyć (K, s. 35). Pozostawił niezatarte ślady w sercach i życiu parafian (K, s. 43 dwa razy). Pokazywał Boga, był „zwierciadłem, w którym Boga widzimy lepiej” (K, s. 28b). Pokazywał drogę do Boga i prowadził do Niego (K, s. 8b, 36, 38, 50) oraz uczył jak Boga kochać (K, s. 44), uczył „szukać Pana Jezusa” (K, s. 59a). Swoją osobą umacniał wiarę (K, s. 66b), a życiem pokazywał „na co dzień Bożą Miłość” (K, s. 59a)³⁹.

10. Serce kapłana

W wypowiedziach papieskich na temat kapłaństwa pojawia się swoista kategoria chrystologiczna, wskazująca na serce. Akcent jest tu postawiony na chrystologiczne uwarunkowanie posługi kapłańskiej, zwracając uwagę na Serce Jezusowe, które jest objawiane przez miłość realizowaną w życiu kapłańskim⁴⁰. Kapłan bowiem, to świadek Bożej miłości (Franciszek, 2023). Wizja kapłaństwa powiązana z misterium Serca Pana Jezusa podkreśla, że kapłan powinien być pasterzem „według serca Bożego” (Franciszek, 2013). Chodzi tu o głębię wrażliwości na drugiego człowieka, na jego troski, zmęczenie, wyniszczenie codziennością kreowaną przez świat ‘bez Boga’. Serce Boże jest źródłem miłosierdzia bez granic, udzielanego w Kościele, każdemu człowiekowi, uciemiężonemu swoimi słabościami i nieczułością świata. Serce kapłana oznacza bowiem bliskość – najpierw Boga a potem drugiego człowieka (Franciszek, 2022). Papież Franciszek stwierdza, że serce Dobrego Pasterza mówi o tym, że Boża miłość jest bezgraniczna, nigdy się nie wyczerpuje i nigdy się nie poddaje⁴¹, że pasterz według Serca Bożego nie chroni swojej strefy komfortu, ani nie martwi się o ochronę swojego dobrego imienia. Nie boi się krytyki i jest skłonny do po-

³⁷ W *Księdze kondolencyjnej* jest sześć wypowiedzi na ten temat (K, s. 10b, 16b, 28b dwa razy, 30a, 43).

³⁸ W *Księdze kondolencyjnej* jest siedem wypowiedzi na ten temat (K, s. 10a, 19a, 19b, 30b, 33, 63a, 67).

³⁹ Także: „Przez niego »przemawiała Boża miłość«” (K, s. 28a), „ukazywał miłość Boga do człowieka, uczył tej miłości i zawsze postępował w duchu Bożego miłosierdzia” (K, s. 18a, por. 50).

⁴⁰ Papież przytacza słowa św. Jana Marii Vianneya: „Kapłaństwo to miłość Serca Jezusowego” (Benedykt XVI, 2009; por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, n. 1589; Szulist, 2010, s. 74–75; Buczek, 2011–2013, s. 139).

⁴¹ „The Heart of the Good Shepherd tells us that his love is limitless; it is never exhausted and it never gives up” (Franciszek, 2016).

dejmowania ryzyka, starając się naśladować swego Pana⁴². Święty kapłan funkcjonuje na wzór Jezusa Chrystusa Miłosiernego, który zniżył się do człowieka, zbliżył do grzeszników, aby towarzyszyć im w nawróceniu do Boga. Ponadto, według Franciszka, kapłan ma być niestrudzony przebaczeniem (Franciszek, 2015). Papież poucza, że kapłan jest wezwany do tego, aby mieć serce, które jest „poruszone”. Księża, którzy są „aseptyczni”, ci „z laboratorium”, wszyscy czysti i schludni, nie pomagają Kościołowi⁴³. Serce kapłana musi być „poszerzone», by uczynić miejsce dla bólu powierzonego mu ludu...” (Franciszek, 2022). Jest to serce „otwarte na świat” (Wojtczak, 2022, s. 122).

W *Księdze kondolencyjnej* znajdujemy wiele wypowiedzi, w których jest odwołanie do serca. Ks. Bugajski to kapłan o wielkim, dobrym, ojcowskim, otwartym, gościnnym, pięknym sercu⁴⁴. Serce kapłańskie Proboszcza ze Straszyna cechuje dobroć, życzliwość, serdeczność. Jest on pogodny, ciepły (o ciepłym spojrzeniu), z ciepłym i dobrym słowem, pełen zrozumienia, gotowy do udzielania pomocy, hojny⁴⁵.

Z kapłańskim sercem na wzór serca Jezusowego kojarzy się ojcostwo duchowe. W wypowiedziach zamieszczonych w *Księdze kondolencyjnej* czytamy również o tym⁴⁶. Obrazem ojcostwa duchowego w życiu ks. Ryszarda jest charakterystyka troski o dzieci, wzmacniany gestem obfitego rozdawnictwa czekolad⁴⁷.

11. Człowiek miłosierdzia

Według nauczania papieskiego, zwłaszcza Franciszka, cechą charakterystyczną etosu kapłańskiego jest okazywanie miłosierdzia. Kapłan, który stale się nawraca i rozwija w świętości, skutecznie przekazuje orędzie o Bożym Miłosier-

⁴² „A shepherd after the heart of God does not protect his own comfort zone. He is not worried about protecting his good name, but will be slandered as Jesus was. Unafraid of criticism, he is disposed to take risks in seeking to imitate his Lord” (Franciszek, 2016).

⁴³ „The priest is called to [...] to have a heart that is moved. Priests who are – allow me to say the word – »aseptic«, those »from the laboratory«, all clean and tidy, do not help the Church” (Franciszek, 2014).

⁴⁴ W *Księdze kondolencyjnej* są 23 wypowiedzi na ten temat (K, s. 3 dwa razy, 11b, 12a, 12b, 14a, 14b, 17a, 17b, 22, 23b, 31 trzy razy, 33, 34a, 36, 44, 53, 54, 57, 62, 67).

⁴⁵ W *Księdze kondolencyjnej* jest 66 wypowiedzi na ten temat (K, s. 3, 6, 7, 8a, 9a, 9b, 10a, 11b, 12a, 13a cztery razy, 14a dwa razy, 14b trzy razy, 15b, 17a, 17b dwa razy, 18a dwa razy, 19a, 21a, 21b, 22, 23a, 23b, 26a, 26b, 28a, 28b dwa razy, 29a, 29b, 30a, 30b, 31 dwa razy, 32a, 33 dwa razy, 34a dwa razy, 35, 38, 39 dwa razy, 40, 41, 42, 43, 48, 50, 52 dwa razy, 54 dwa razy, 55, 56, 57, 62, 64b, 65a).

⁴⁶ Np. „Mogliśmy do niego przychodzić ze wszystkimi naszymi codziennymi sprawami, jak do ojca, z naturalnej potrzeby, żeby wszystkie ważne wydarzenia z życia »przepuścić« przez serce Proboszcza, serce mądre i dobre” (K, s. 21b); „Byłeś jak ojciec, zawsze można było na Ciebie liczyć w każdej sytuacji” (K, s. 27a, por. 51, a także K, s. 3, 8b, 15b, 23a, 28b dwa razy, 30b, 63a).

⁴⁷ Tzw. słynne czekolady. W *Księdze kondolencyjnej* są cztery wypowiedzi na ten temat (K, s. 5, 23a, 29b, 67).

dziu, którego sam doświadcza, zwłaszcza w sakramencie pokuty (Wanat, 2016, s. 35). Odniesienie kapłana do świata winno charakteryzować się otwartością i miłosierdziem (Przygoda, 2018, s. 75–79). Chodzi tu o otwarcie na Boga i ludzi. Przy czym należy być czujnym, aby nie ulec pokusie szukania schronienia za sztywną normą lub za obrazem wyidealizowanej wolności⁴⁸. Kapłan ma przyjmować miłosierdzie od Boga i przekazywać je ludziom. Przejawy miłosierdzia w posłudze kapłańskiej mają miejsce w głoszeniu, liturgii sakramentalnej (zwłaszcza Eucharystii i pokuty) i diakonii charytatywnej (Przygoda, 2018, s. 83–90).

Profil duszpasterski ks. Bugajskiego odzwierciedla ten wątek nauczania papieskiego, zgodnie ze wpisami w *Księdze kondolencyjnej*, zaświadczającymi o tym, że był on wyrozumiały i wierzący w człowieka⁴⁹. „Świetnie spowiadał, tak po prostu, po ludzku” (K, s. 19a). Nie oceniał, ale ufał, zachowywał w sercu i wskazywał⁵⁰. Szanował ludzi (K, s. 20b). Był sprawiedliwy (K, s. 34a) Upominał mądrze (K, s. 13b, 37).

12. Człowiek miłości i dialogu

Zasadą życia i posługi kapłańskiej jest „miłość pasterska” (Jan Paweł II, 1992, nn. 21–24, 27, 30, 31, 33; por. Bujak, 2024 z. 48, s. 35), wyrażająca się w postawie „daru z siebie” – w „darze osobowym” (Bramorski, 2010, s. 45–66) – *in persona Christi*, jako *alter Christus* (Bramorski, 2010, s. 63–40), dla Kościoła⁵¹. Tożsamość prezbitera ma charakter relacyjny, w odniesieniu do Boga i do drugiego człowieka (Jan Paweł II, 1992, n. 12). Chodzi tu o postawę dialogiczną, w której akceptowana jest osoba niezależnie od jej religijności i jakości moralnej czynów. W epoce silnej sekularyzacji i ateizacji występuje zjawisko subiektywizacji wiary (Jan Paweł II, 1992, n. 7). Dlatego współczesne pokolenie potrzebuje kapłanów, którzy będą potrafili zmierzyć się z problemami wynikającymi z tych ogólnościowych trendów. W tym zakresie, zaistniała potrzeba „ewangelicznego rozeznania” sytuacji egzystencjalnych i procesów społecznych, aby skutecznie ewangelizować współczesny świat (Jan Paweł II, 1992, n. 10). Toteż w odniesieniu do wiernych kapłan powinien odznaczać się dobrocią serca, siłą, szczerością i stałością ducha, troską o sprawiedliwość, a także nadzwyczajną dobrocią oraz stanowczością (Bujak, 2024, s. 35). Jest to

⁴⁸ „Educating in discernment means, indeed, fleeing from the temptation to seek refuge behind a rigid norm or behind the image of an idealized freedom” (Franciszek, 2017).

⁴⁹ W *Księdze kondolencyjnej* jest pięć wpisów na ten temat (K, s. 10a, 11a, 18a, 26b, 32a).

⁵⁰ W *Księdze kondolencyjnej* jest pięć wpisów na ten temat (K, s. 11, 32a, 34a dwa razy, 37).

⁵¹ Według Jana Pawła II, życie kapłańskie należy Boga i do osób, za które jest odpowiedzialny duszpastersko (Jan Paweł II, 1992, n. 23).

koncepcja dialogiczna kapłaństwa, wskazująca na pionowy i poziomy wymiar relacji międzypersonalnych (Franciszek, 2022). Wyjaśnia ją chrystocentryzm posługi *in persona Christi* (Bramorski, 2010, s. 52–54) oraz jej eklezjotypiczność (Bramorski, 2010, s. 54–55).

Lektura wpisów zamieszczonych w straszyńskiej *Księdze kondolencyjnej* pozwala stwierdzić, że ks. Ryszard Bugajski był człowiekiem miłości i dialogu. Kochał ludzi – parafian⁵², obficie świadcząc o Boskiej bliskości (K, s. 13b). Był człowiekiem „z miłością w oczach” (K, s. 28a), obdarzającym miłością, dobrocią i czułością (K, s. 23a). W jednym z wpisów czytamy – „czułem obecność ojca, który kocha jak Bóg” (K, s. 8b). Przez Starszyńskiego Proboszcza można było „doświadczyć, że Bóg jest Miłością” (K, s. 18a), była to miłość ojcowska (K, s. 13b, 23b).

Otwartość ks. Bugajskiego na drugiego człowieka jest silnie wyakcentowana w *Księdze kondolencyjnej*. Był on oddany parafianom (K, s. 36, 64a). Przyjmował każdego „z otwartymi rękami” i był „dla każdego, niezależnie od funkcjonowania kancelarii” (K, s. 22), miał czas dla ludzi (K, s. 23a, 28b, 30a, 30a, 59a). Był uprzejmy i uważny (K, s. 59a). Gotowy do służby, wysłuchania drugiego, pomocy⁵³. Był blisko ludzi, obecny⁵⁴, słuchający innych z troską, opiekuńczy, wspierający każdego, zwłaszcza potrzebujących, duchowo i materialnie⁵⁵. Prowadził i towarzyszył w trudnych i radosnych chwilach życia⁵⁶. Jego posługa była „pełna miłości, wiary i oddania” (K, s. 49, por. 57), bo takie było jego „życie – dla Boga i dla drugiego człowieka” (K, s. 30b). Postawa wobec parafian wynikała z tego, że ks. Proboszcz kochał Kościół (K, s. 45).

Autorzy wpisów stwierdzają wielokrotnie, że ich Proboszcz był zawsze uśmiechnięty, miły, radosny, pogodny, z dobrym poczuciem humoru⁵⁷. Dawał nadzieję (K, s. 11a, 12a, 38). Był spokojny i cierpliwy⁵⁸. Nie potrafił się na nikogo złościć (K, s. 67). Zwracał uwagę na innych (K, s. 45). „Potrafił zapamiętać niemal wszystkie imiona dzieci do I-szej Komunii” (K, s. 19a). Był to duszpasterz,

⁵² W *Księdze kondolencyjnej* jest 13 wpisów na ten temat (K, s. 9a, 10a dwa razy, 11a, 15b, 19a, 20b, 26b, 30a, 32b, 37, 44, 57, 58, 60b), np.: był „jasnością naszej małej wspólnoty”, scalał ją „w jedność” (K, s. 10a), „ożywił parafię” (K, s. 19a)

⁵³ W *Księdze kondolencyjnej* jest pięć wypowiedzi na ten temat (K, s. 18b, 26a, 26b, 29b, 34a).

⁵⁴ Dyskretna, ale znacząca obecność (K, s. 55).

⁵⁵ W *Księdze kondolencyjnej* są 32 wpisy na ten temat (K, s. 8a, 8b, 9b, 12a, 12b, 13b, 15a dwa razy, 15b dwa razy, 16a pięć razy, 23a dwa razy, 28a, 29b, 32b, 30a, 36, 37, 38, 44, 49, 51, 53, 54 dwa razy, 58, 62a).

⁵⁶ W *Księdze kondolencyjnej* jest sześć wypowiedzi na ten temat (K, s. 6, 13b, 15a, 15b, 54, 59a).

⁵⁷ W *Księdze kondolencyjnej* są 33 wpisy na ten temat (K, s. 5, 10a, 10b, 11a, 14a, 18b, 20b, 21a, 21b, 23a, 25b, 26a, 26b, 27a, 28b dwa razy, 29b, 30a, 34a dwa razy, 36 dwa razy, 37, 38, 42, 50, 51, 53, 55, 56, 59a, 64b, 66b).

⁵⁸ W *Księdze kondolencyjnej* jest dziewięć wypowiedzi na ten temat (K, s. 10b, 11a, 15a, 28a, 32a, 36, 39, 43, 52).

„który znał swoje owce po imieniu” (K, s. 18a), „Wydawało się, że zna każdego mieszkańca parafii z imienia” (K, s. 21b, por. 22). Nazwany przez parafian Bożym darem⁵⁹, przyjacielem⁶⁰, ukochanym, umiłowanym Proboszczem⁶¹.

Wnioski

Nauczanie papieskie na temat świętości kapłańskiej wskazuje na fundament chrystologiczny, będący wykładnią działalności duszpasterskiej. Akcent pada tu na obecność kapłana wśród ludzi, odzwierciedlającą Boską intencję zbawienia każdego człowieka. Główne cechy to: miłość do ludzi wyrażona w postawie otwartości, życzliwości w udzielaniu wsparcia, towarzyszeniu w dobrych i trudnych chwilach życia. Kapłan – jak *alter Christus* – pozostawia w wiernych ślad prowadzący do Boga, dając nadzieję na niebo. Wizerunek hagiologiczny ks. Ryszarda Bugajskiego wizualizuje nauczanie papieskie na temat świętości kapłańskiej w głównych aspektach: chrystologicznym, wspólnotowym, modlitewnym, dialogicznej otwartości, troski o wiernych.

Z analizy wpisów w *Księdze kondolencyjnej* wynika, że ks. Ryszard Bugajski był postrzegany jako kapłan silnie zjednoczony z Jezusem Chrystusem – zaangażowany w życie sakramentalne i głęboko zakorzeniony w wierze. Tym samym w pełni realizował kluczowy dla nauczania papieskiego aspekt chrystologicznego fundamentu kapłańskiej świętości. Wizerunek zmarłego Proboszcza podkreśla także jego radykalizm ewangeliczny. Liczne świadectwa wskazują na konsekwentne głoszenie Ewangelii i dawanie przykładu życia w duchu rad ewangelicznych. Wpisuje się to w postulaty Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka o kapłańskim obowiązku dążenia do doskonałości chrześcijańskiej. Wyraźne jest ukierunkowanie ks. Bugajskiego na służbę eklezjalną: wierni podkreślają jego gotowość do pomocy, opiekę duszpasterską i budowanie więzi parafialnych. Ta postawa łączy się z papieską wizją kapłana jako budowniczego komunii w Kościele. Wpisy zamieszczone w *Księdze* często odwołują się do jego gorliwej modlitwy i troski o rozwój duchowy parafian, co współbrzmi z nauczaniem o konieczności kapłańskiej modlitwy za powierzonych wiernych. Według nich, Proboszcza ze Straszyna charakteryzowała otwartość, ciepło i zdolność do dialogu z każdym człowiekiem. Ten rys harmonizuje z wezwa-

⁵⁹ W *Księdze kondolencyjnej* jest 13 wypowiedzi na ten temat (K, s. 8b, 11b, 13a, 18a dwa razy, 21a, 27a, 33, 42, 54, 59a, 63b, 65b).

⁶⁰ W *Księdze kondolencyjnej* jest 15 wypowiedzi na ten temat (K, s. 2, 9a, 12b, 14a, 14b dwa razy, 16a, 17a, 25a, 26a, 29a, 30a, 34a, 44, 55).

⁶¹ W *Księdze kondolencyjnej* jest 10 wypowiedzi na ten temat (K, s. 7, 11b, 14b, 18a dwa razy, 27b, 28a, 28b, 40, 55).

niem Franciszka do „bliskości”, która stanowi fundament prawdziwej miłości pasterskiej. Wreszcie, autorzy wpisów dostrzegają w osobie ks. Bugajskiego obraz Bożego miłosierdzia. Stale przebaczący i wspierający, stał się żywym świadectwem tego, do czego wzywa kapłanów współczesny Kościół: by byli „sercem” Boga dla potrzebujących.

Wpisy w *Księdze kondolencyjnej* pozwalają odczytać profil hagiologiczny ks. Bugajskiego z dominantą zaangażowania duszpasterskiego, jest to proboszcz wyraźnie obecny wśród ludzi, towarzyszący im. Dominującą cechą etosu kapłańskiego w postawie ks. Bugajskiego jest otwartość i komunikatywność, w relacjach z wiernymi. Przekaz wiary ks. Bugajskiego jest czysty w słowie i postępowaniu, a świadectwo życia i posługa kapłańska obrazuje miłość Boga i Jego miłosierdzie.

Refleksje przedstawione w niniejszym artykule, nad profilem hagiologicznym Zmarłego Kapłana skłaniają do zastanowienia się w jaki sposób przekazać następnemu pokoleniu wzór świętości kapłańskiej. Społeczeństwu jest potrzebny pozytywny przekaz na temat osób związanych z posługą kościelną, zwłaszcza w epoce komunikacji medialnej, gdzie dominuje popyt na sensację zbudowaną z treści negatywnie odnoszących się do środowisk religijnych. W związku z tym istnieje niemal konieczność, aby podawać opinii publicznej prawdę o osobach duchownych, które wiernie wypełniają powołanie kapłańskie i do końca życia pozostają jemu wierne. Upowszechnianie takich informacji powinno mieć miejsce na wszystkich areopagach współczesnej kultury, poczynawszy od artykułów naukowych, poprzez popularne aż do produkcji medialnych i multimedialnych, a także wydarzeń umożliwiających spotkania osób, będących świadkami życia świętobliwych kapłanów. Warto podejmować inicjatywy diecezjalne, które mogłyby polegać na promowaniu świętości życia kapłanów, a także innych osób związanych z posługą eklesjalną, zmarłych w opinii świętości. Ks. Ryszard Bugajski jest jednym z wielu zmarłych, świętobliwych kapłanów. W związku z tym, że po jego śmierci pojawiły się same pozytywne opinie, w których wiele osób wyraża przekonanie o jego świętości, można uznać ten przypadek za reprezentatywny dla innych zmarłych kapłanów. Przykład życia i posługi kapłańskiej ks. Ryszarda można by wówczas przedstawić w formie wykładu monograficznego dla kandydatów do kapłaństwa oraz w ramach formacji stałej, a także w formie prelekcji przeznaczonej do cyklu wykładów otwartych w ramach projektu ewangelizacyjnego pt. „święci żywi wśród nas” lub „święci z sąsiedztwa”. Podejmowanie działań informujących o życiu Proboszcza ze Straszyna powinno objąć spotkania wspomnieniowe, a także patronaty nad dziełami o charakterze podobnym do tych, które inicjował i rozwijał ks. Bugajski.

Bibliografia

- Andrukiewicz Piotr, 2022, *Nowi kapłani dla nowej epoki – wizja kapłaństwa kapłana według papieża Franciszka*, „Symposium” t. 26, nr 2(43), s. 87–96, DOI: 10.4467/25443283SYM.22.014.17382.
- b.a., 1994, *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992), Pallottinum.
- b.a., 2011, *Schematyzm Archidiecezji Gdańskiej* 2011, Gdańsk – Pelplin.
- Benedykt XVI, 2007, *Adhortacja „Sacramentum caritatis”* (22 II 2007), Acta Apostolicae Sedis, 99, nr 3, s. 105–180.
- Benedykt XVI, 2009, *List na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. rocznicy ‘dies natalis’ Świętego Proboszcza z Ars* (16 VI 2009), Libreria Editrice Vaticana, Roma.
- Bramorski Jacek, 2010, *Kapłaństwo jako dar z siebie w życiu i myśli Jana Pawła II*, Studia Gdańskie, t. 26, s. 45–66.
- Buczek Jerzy, 2011–2013, *Przygotowanie do posługi kapłańskiej według Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Resovia Sacra, t. 18–20, s. 131–160.
- Bugajski Ryszard, Parzych-Blakiewicz Katarzyna, 2017, *Apostolat parafialny u Świętego Jacka w Straszynie (archidiecezja gdańska)*, w: *Święty Jacek Odrowąż w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn, s. 107–132.
- Bujak Janusz, 2024, *Sakrament święceń w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym*, Dobry Pasterz, z. 48, s. 31–48.
- Congregazione delle Cause dei Santi, 2011, *Le cause dei santi. Sussidio per lo studium*, Winzenzo Criscuolo, Daniel Ols, Robert J. Sarno (red.), Libreria Editrice Vaticana, Roma.
- Eszer Ambrogio, 2001, *L’Autentica fama di santità ed il suo fondamento*, w: *Religion et scientiae. Materiały V Sympozjum Prawa Kanonicznego* (Lublin, 25 kwietnia 2001 r.), Piotr Stanisław (red.), Lublin, s. 11–44.
- Franciszek, 2013, *Homilia* (28 III 2013), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130328_messa-crismale.html>.
- Franciszek, 2014, *Address to the parish priests of the diocese of Rome* (6 III 2014), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140306_clero-diocesi-roma.html>.
- Franciszek, 2015, *Homilia* (20 IX 2015), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150920_cuba-omelia-vespri.html>.
- Franciszek, 2016, *Homilia* (3 VI 2016), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160603_omelia-giubileo-sacerdoti.html>.
- Franciszek, 2017, *Przemówienie* (6 V 2017), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2017/may/documents/papa-francesco_20170506_pont-seminariocampano-posillipo.html>.
- Franciszek, 2018a, *Motu proprio „majorem hac dilectionem” sull’offerta della vita*, w: *Congregatio de Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo studium*, Vincenzo Criscuolo, Carmelo Pellegrino, Robert J. Sarno (red.), wyd. IV rozszerzone, Libreria Editrice Vaticana, Roma, s. 606–609.
- Franciszek, 2018b, *Przemówienie* (21 IX 2018), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2018/september/documents/papa-francesco_20180921_arcidiocesi-valencia.html>.

- Franciszek, 2019, *List* (4 VIII 2019), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2019/documents/papa-francesco_20190804_lettera-presbiteri.html>.
- Franciszek, 2021, *Przemówienie* (7 VI 2021), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/june/documents/papa-francesco_20210607_sacerdoti-sanluigi-deifrancesi.html>.
- Franciszek, 2022, *Przemówienie Ojca Świętego na sympozjum "Ku fundamentalnej teologii kapłaństwa"* (17 II 2022), w: *The Holy See* [online], dostęp: 17.02.2022, <<https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html>>.
- Franciszek, 2023, *Przemówienie* (2 II 2023), w: *The Holy See* [online], dostęp: 27.02.2025, <<https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2023/february/documents/20230202-clero-repdem-congo.html>>.
- Galanciak Dawid, 2017, *Kapłan – nauczyciel religii człowiekiem modlitwy*, *Studia Gdańskie*, t. 41, s. 139–155.
- Jan Paweł II, 1992, *Adhortacja „Pastores dabo vobis”* (25 III 1992), *Acta Apostolicae Sedis*, 84, 3 VIII 1992, s. 657–804.
- Kijas Zdzisław Józef, 2018, *La santità*, w: *Congregatio de Causis Sanctorum, Le cause dei santi. Sussidio per lo studium*, Vincenzo Criscuolo, Carmelo Pellegrino, Robert J. Sarno (red.), wyd. IV rozszerzone, Libreria Editrice Vaticana, Roma, s. 29–38.
- Kozioł Bogusław, 2013, *Elementy duchowości kapłańskiej w nauczaniu Benedykta XVI*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 51/2, s. 145–163.
- Kroeger James H., 2016, *Pope Francis, priesthood and mission. Ten inspirational insights*, *Annales Missiologici Posnanienses*, t. 21, s. 69–85, DOI: 10.14746/amp.2016.21.4.
- Księga kondolencyjna śp. Księdza Ryszarda Bugajskiego (1962-2024) proboszcza parafii pw. św. Jacka Odrowęża w Straszynie. 31 grudnia 2024 – 5 lutego 2025* [Archiwum parafialne, Straszyn (archidiecezja gdańska), ul. Poprzeczna 24].
- Przygoda Wiesław, 2018, *Duszpasterz służą miłosierdzia*, *Roczniki Teologiczne*, t. 65, z. 6, s. 75–93; DOI: 10.18290/rt.2018.65.6-6.
- Pudło Piotr, 2023, *Wymiary posługi kapłańskiej w nauczaniu Benedykta XVI*, *Studia Sandomierskie*, t. 30, s. 183–211, DOI: 10.15633/sts.3007.
- Rowland Tracy, 2025, *Magisterial Teaching of John Paul II, Benedict XVI, and Francis*, w: *St Andrews Encyclopaedia of Theology*, Edited by Brendan N. Wolfe et al. [online], dostęp: 28.07.2025, <<https://www.saet.ac.uk/Christianity/MagisterialTeaching> Accessed>.
- Szulist Janusz, 2010, *Jeden kapłan – jedna ofiara. Jednocząca funkcja kapłaństwa Chrystusowego w „Liście na rozpoczęcie roku kapłańskiego z okazji 150. Rocznicy dies natalis świętego Proboszcza z Ars” Benedykta XVI*, *Studia Gdańskie*, t. 26, s. 67–81.
- Wanat Zbigniew, 2016, *Troska Benedykta XVI o kapłanów jako szafarzy sakramentu miłosierdzia*, *Studia Theologica Varsaviensia*, nr 2, s. 31–57.
- Wojtczak Adam, 2022, *Czule oblicze Kościoła. Postulat papieża Franciszka*, *Teologia w Polsce*, nr 16.2, s. 111–135, DOI: 10.31743/twp.2022.16.2.06.
- Zamorski Tomasz, 2014, *Biblijne uzasadnienie katolickiej teologii sacramentum ordinis według J. Ratzingera/Benedykta XVI*, *Studia Gnesnensia*, t. 28, s. 241–256.
- Żywica Zdzisław, 2023, *Biblijna terminologia świętości – jej zastosowanie i znaczenie*, w: *Święci: odkrywanie i promocja. Istotne zagadnienia procesu beatyfikacyjnego na etapie diecezjalnym*, Zdzisław J. Kijas, Bogusław Kochaniewicz, Katarzyna Parzych-Blakiewicz (red.), *Bernardinum, Pelplin*, s. 11–22.

**A Hagiological Profile of the Late Rev. Ryszard Bugajski (1962–2024)
Based on His *Book of Condolences* – as a Visualisation
of Papal Teaching on Holiness**

Summary: The purpose of the paper is to show how the theoretical vision of priestly holiness, based on the teachings of John Paul II, Benedict XVI, and Francis, is realised in concrete pastoral circumstances. The main themes focus on the biblical understanding of holiness, the Christological foundation of the presbyter's ministry, and the practical manifestations of evangelical radicalism and mercy in a priest's life. The issue under study involves an analysis of testimonies concerning the life and pastoral ministry of the late Rev. Ryszard Bugajski, a parish priest in Straszyn, whose spiritual profile is depicted by entries in the *Book of Condolences*. These parishioners' accounts portray him as a priest completely dedicated to God and to people, fully embodying the papal guidelines regarding priestly holiness. The conclusions indicate that Rev. Bugajski's example confirms the coherence of the Church's teaching with everyday pastoral practice and may inspire further reflection on the essence of the presbyterate.

Keywords: priesthood, sanctity, holiness of a priest, Bugajski, Straszyn.

Adam Kieltyk*

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in Milano (Italia)

QUALE SACRIFICIO DELLA MESSA? LA CONTESTAZIONE DI MARTIN LUTERO

Riassunto: Durante il periodo della Riforma, la dottrina eucaristica e la sua pratica culturale furono oggetto di aspre controversie. Martin Lutero sviluppò una concezione dell'Ultima Cena che si allontanava dalla Chiesa, accusandola di imprigionare "il nostro tesoro più eccelso" nelle ristrettezze di una dottrina papista. Così, nella sua opera *De captivitate babilonica Ecclesiae*, parla della triplice prigionia in cui la tirannia romana (il Papato, regno di Babilonia) avrebbe rinchiuso il sacramento dell'Eucaristia, e da cui esso deve essere liberato: a) la negazione ai laici della comunione sotto le due specie; b) l'imposizione come dogma della dottrina tomistica della transustanziazione; c) il desiderio di aver fatto della Messa un sacrificio. Il presente articolo si propone di affrontare questa terza sottomissione. Un'analisi della posizione di Lutero sul carattere sacrificale permette di comprendere il successivo sviluppo della teologia sacramentale, che, a partire dal Concilio di Trento, ha dovuto ricercare una più profonda articolazione del legame tra l'offerta del Golgota e l'offerta sull'altare.

Parole chiave: sacrificio, Eucaristia, Lutero, Riforma, sacramento.

Nel periodo della Riforma la dottrina eucaristica e la sua prassi culturale furono oggetto di aspre controversie. Martin Lutero ha sviluppato una concezione della Cena del Signore che ha preso le distanze dalla Chiesa accusandola di aver imprigionato *il nostro tesoro più eccelso* nelle strettezze di una dottrina papista. Così, nell'opera *De captivitate babilonica Ecclesiae* (Luter, 2005), lui parla della triplice *cattività* in cui la tirannide romana (il Papato, regno di Babilonia) avrebbe confinato il sacramento dell'Eucaristia, e dalla quale esso deve essere liberato: a) il rifiuto ai laici della comunione sotto le due specie; b) l'imposizione come dogma della dottrina tomistica della transustanziazione; c) l'aver voluto fare della Messa un sacrificio. Il presente articolo si prefigge l'obiettivo di trattare su questo terzo asservimento. Una delucidazione della posizione di Lutero sul carattere sacrificale permette di comprendere lo sviluppo successivo della teologia sacramentaria che, a partire dal concilio di Trento, ha dovuto cer-

* Indirizzo: don prof. dr. Adam Kieltyk; adamkieltyk@gmail.com; ORCID: 0009-0009-3271-9136.

care una più profonda articolazione del legame fra l'offerta del Golgota e quella dell'altare.

Negazione del sacrificio. La teologia scolastica ha riservato un'attenzione privilegiata al tema della presenza di Cristo sotto le specie consacrate. L'enfasi posta sull'identità tra l'Eucaristia e il corpo di Cristo ha finito nondimeno con il relegare in secondo piano la questione del valore sacrificale della Cena del Signore. La scarsa riflessione teologica su tale argomento ha favorito, inoltre, la fioritura, a livello di prassi e di sensibilità diffusa, di concezioni allegoriche del sacrificio assai problematiche (Caspani, 2023³, p. 247–249; Dumoutet, 1926). Oltre ad una popolare devozione per il *Christus passus*, sono sorte anche pericolose tendenze a ritenere il sacrificio della croce *insufficiente* poiché necessitante dell'*integrazione* della celebrazione eucaristica¹. Si è prodotta così una divaricazione fra il sacrificio della croce e quello della messa, aprendo la strada ad una concezione meritoria alla cui stregua l'Eucaristia ha cominciato ad assumere il significato di *opera buona*, compiuta dalla Chiesa a favore dei fedeli e dei loro defunti. In seguito al diffondersi di siffatta visione si è palesato il rischio di ascrivere il sacramento dell'altare al dominio della Chiesa piuttosto che all'azione di Cristo. Tale spostamento dell'accento sulla funzione celebrativa della Chiesa ha provocato la riduzione della sua dimensione sacrificale ad atto religioso umano.

A fronte di questa tendenza ad attribuire valore meritorio alla messa si è sollevata la voce di protesta di Martin Lutero, il quale, riconoscendo che la giustificazione avviene solo attraverso la fede, censura il tentativo di guadagnarsi il favore divino a partire da se stessi come un atto di puro orgoglio: l'uomo diventa giusto solo perché Dio lo rende tale e non perché lo merita in virtù delle sue buone opere. Questo tratto fondamentale del pensiero teologico del Riformatore di Wittenberg non poteva non condizionare il suo modo d'intendere la questione sacramentaria, che, assunto il ruolo strategico della fede, rinviene nella sua correlazione con l'offerta della grazia (*promissio-fides*) il proprio principio euristico. Per il Riformatore la questione non era la validità in sé del sacramento, ma la sua corretta celebrazione in vista del beneficio spirituale per i celebranti (Lohse, 2011, p. 58). L'enfasi di Lutero era rivolta a rivendicare la centralità di Cristo nella Chiesa, la sua guida e il fatto che solo attraverso Cristo il credente può raggiungere la salvezza. Questo spiega perché egli era disposto ad abbandonare la teologia sacramentale della Chiesa, giacché, se pure i sacramenti sono amministrati, devono esserlo con la consapevolezza

¹ “Non si deve poi dimenticare che la Riforma reagisce non solo alla concezione del sacrificio eucaristico formulata dalla teologia del tempo, ma anzitutto a una prassi pastorale e liturgica, la quale inclinava verso una concezione magica dell'efficacia che era possibile attendersi dalla celebrazione della messa” (Maffei, 2012, p. 94).

che essi non hanno alcun potere in sé: “Il sacramento non può agire sulla sola base della celebrazione. La teologia luterana sposta la prospettiva e parte non dal sacramento stesso, ma dalla Parola di Dio, Parola che si dispiega in parola e sacramento” (Wüthrich, 2019, p. 139). Per Lutero, dunque, il sacramento rappresenta il modo con cui Dio comunica la salvezza all’uomo, poiché in esso la parola della promessa, unita al segno, raggiunge l’uomo peccatore, suscitando in lui una risposta di fede. Come afferma la *Formula concordiae*, un’autorevole raccolta dei testi luterani (1580), ciò che conferisce il carattere sacramentale è la parola della promessa, a cui spetta pertanto il primato rispetto alla fede: “Non è la nostra fede a fare il sacramento, ma unicamente la parola certa e l’istituzione del nostro Dio onnipotente e salvatore Gesù Cristo” (Fabbri, 1996, p. 940). Ma anche la fede possiede un ruolo fondamentale nella visione luterana dei sacramenti, seppure evidentemente non in ordine alla loro validità ma alla loro efficacia. È la fede, infatti, e non il mero compimento dei sacramenti che garantisce la loro recezione fruttuosa (Luter, 2005, p. 197). La parola di Dio che promette la remissione dei peccati diventa efficace in colui che la coglie nella fede e sperimenta così la realtà significata nel segno sacramentale. “I segni o sacramenti nostri e dei Padri recano con sé una parola di promessa, che richiede la fede e non può essere resa efficace con opera alcuna: perciò si chiamano sacramenti che giustificano, essendo sacramenti di fede e non fondati sulle opere” (WA 6, 532, 24–28). È quindi sul nesso *promissio-fides* e non sui segni considerati in sé e per sé che si fonda l’efficacia dei sacramenti. Per mezzo di questa concezione sacramentaria Lutero riteneva di poter superare la dottrina scolastica che attribuiva eccessiva importanza al segno sacramentale a scapito della dinamica innescata dalla parola promettente e dalla recezione credente.

Questa concezione sacramentale è anche alla base del rifiuto della dimensione sacrificale della messa². Lutero, in un testo aspramente polemico, *La cattività babilonese della chiesa* (1520), giudica l’identificazione del sacramento dell’altare con il sacrificio e l’opera buona come un abominio insopportabile che costituisce la terza e ultima *captivitas* nella quale è stata rinchiusa l’Eucaristia. Per lui intendere la messa come un sacrificio volto a disporre favorevolmente Dio è un abuso che “ha inondato la chiesa di infiniti altri abusi, finché

² La contestazione del valore sacrificale della messa da parte di Lutero cominciò a prendere forma nel *Sermon vom Neuen Testament, das ist von der eiligen Messe*, scritto nel 1520 (cfr. WA 6,353–378). L’anno seguente egli ritornò sull’argomento nel *De captivitate babylonica Ecclesiae*, dedicando molte pagine della prima parte dell’opera a questo tema (cfr. WA 6,512–526). In seguito riaffermò e radicalizzò le sue posizioni, ad esempio, nel *De abroganda Missa privata*, anch’essa del 1521 (cfr. WA 8,413–481), o nella *Formula Missae et communionis pro Ecclesia Vuittembergensi, del 1523* (WA 2,205–220). Rimase fermo sulle sue posizioni fino alla fine della sua produzione teologica: cfr. *Die Schmalkaldischen Artikel* (1537–1538), II, a. 2: WA 50,200–204; *Contra XXXII articulos Iovaniensium theologistarum* (1545), aa. 22–23: WA 54,426.

la fede nel sacramento non si è completamente estinta e del sacramento divino si è fatto un autentico mercato, pieno di traffici e lucrosi affari” (Luter, 2005, p. 123). All’origine di questa spregevole pratica sta una erronea concezione del sacramento dell’altare, tesa a ravvedervi un’attività della Chiesa invece che un dono gratuito del Signore.

Per evitare un simile fraintendimento occorre considerare la messa un testamento: “Chiediamoci dunque che cosa sia un testamento e avremo al tempo stesso saputo che cosa sia la messa e quali ne siano l’uso, i frutti e gli abusi che se ne fanno. Un testamento, senza alcun dubbio è la promessa di chi sta per morire, con cui egli indica la sua eredità e nomina i suoi eredi. Il testamento, pertanto, implica, prima di tutto, la morte del testatore e, in secondo luogo, la promessa dell’eredità e la designazione dell’erede” (Luter, 2005, p. 129). Il termine *testamento* consegna così una chiave di lettura della messa secondo la quale il suo contenuto è costituito dalla *promessa* di Dio, ossia la remissione di tutti i peccati e la vita eterna, confermata dalla morte del Figlio di Dio, gli *eredi* designati sono gli uomini, il *sigillo* è rappresentato dal pane e dal vino, sotto i quali ci sono il vero corpo e il vero sangue di Cristo, e il *dovere* degli eredi è racchiuso nel comandamento di fare memoria della morte del Signore. Tale ermeneutica si prefigge di cogliere il nucleo della celebrazione liturgica nella sua dinamica originaria *promissio-fides* e salvaguardare così l’assoluta gratuità del dono di salvezza. “Se la messa è una promessa, come è stato detto, non ci si accosta a essa né con le opere, né con le proprie forze, né per i propri meriti, ma solo per la fede. Dov’è la parola di Dio che promette, è necessario che vi sia la fede dell’uomo che accetta [la promessa], perché sia chiaro che il principio della nostra salvezza è la fede, che dipende dalla parola di Dio che promette. È lui che, prima ancora di ogni sforzo da parte nostra, ci previene con la sua gratuita e immeritata misericordia, offrendoci la parola della sua promessa” (Luter, 2005, p. 133). La *promissio* traccia quindi la direzione discendente del dono e contraddice la direzione ascendente del sacrificio perché il dono di salvezza non necessita di alcuna opera, ma solo della fede per accoglierlo. Nella sua ermeneutica eucaristica Lutero ascrive, inoltre, la priorità alla parola rispetto al segno: la promessa, composta da questi due elementi, rivela la sua efficacia sacramentale anzitutto attraverso la parola, giacché “tutte le cose dipendono, sono sostenute e preservate dalla parola della sua potenza (Eb 1,3), con cui ci ha generato, perché fossimo in qualche modo i primi della sua creazione (Gc 1,18)” (Luter, 2005, p. 133). Il segno assume di conseguenza il ruolo di conferma della veracità della promessa: “così anche alla messa, che è la più importante fra tutte le promesse, (Dio) ha aggiunto come segno, che di tanta promessa fosse memoria, il suo stesso corpo e il suo stesso sangue nel pane e nel vino, come egli ci dice: *Fate questo in memoria di me* (1 Cor 11,24)” (Luter, 2005, p. 143).

A conforto di tale argomentazione il Riformatore riporta anche le parole di Agostino: *crede et manducasti* “Credi e avrai (già) mangiato. Ma a che cosa si crede, se non alla parola di Colui che promette? Io posso avere ogni giorno, anzi ogni ora, la messa, fin tanto che posso pormi davanti le parole di Cristo tutte le volte che voglio e in esse alimentare e fortificare la mia fede. Questo è davvero un mangiare e un bere spiritualmente” (Luter, 2005, p. 143). Da qui si evince la definizione della messa: “secondo la sua sostanza, dunque, la messa propriamente in altro non consiste che nelle parole di Cristo che abbiamo già riportato: *Prendete e mangiate* (Mt 26,26)” (Luter, 2005, p. 135). Ma tale intendimento della cena conosce un ulteriore sviluppo quando il Riformatore allarga l’oggetto della promessa e vi aggiunge, accanto alla remissione dei peccati, il corpo e il sangue di Cristo. Senza negare la centralità della promessa Lutero mira ad evidenziare che le specie eucaristiche non assumono una mera funzione di conferma, ma esprimono anch’esse un significato soteriologico in quanto sono il corpo e il sangue offerti *per la remissione dei peccati*. Nello scritto del 1523 *Vom Anbeten des Sakramentes des heiligen Leichnams Christi* Cfr. (WA 11,431–456). Lutero ribadisce ancora il primato della parola nella celebrazione della messa, ma allo stesso tempo esige che ne sia riconosciuta l’efficacia della parola in ordine alla liberazione da tutti i peccati e all’attuazione di ciò che essa indica: Cristo con la sua carne e sangue e tutto quello che egli è e ha (Cfr. WA 11,433). Si profila una nuova comprensione della presenza reale di Cristo, che non viene più letta come un semplice sigillo per il testamento, ma esprime una chiara intenzionalità dell’offerta: il corpo è *dato per me*³. “Ma quando viene la fede, che abbraccia la parola e dice ‘la parola l’ha detta Cristo’, io credo che è vero e sono disposto a morire e sono certo e sicuro che egli è presente, che egli mi è dato, che è mio e dunque che lo accolgo come un mio bene proprio, che Dio mi ha donato. Questa fede è assai distante da quella [che riconosce la presenza reale in sé e] che non ti dà nulla, mentre questa ti dà e ti porta, secondo la tua fede, tutto il tesoro di cui la parola parla” (WA 12,480). Se la parola rende presente il corpo di Cristo *per me* e mi rende partecipe di esso, quando viene ricevuta con fede *nel per voi*, allora può diventare una vera consolazione.

L’enfasi posta sulla parola conduce Lutero a concepire l’istituzione della messa come momento di consegna del Vangelo e non come anticipazione del suo sacrificio: “Cristo, nell’ultima cena, mentre istituiva questo sacramento e dava il suo testamento, non ha offerto se stesso, né ha compiuto un’opera buona

³ “Questa acquisizione si riconosce nelle prediche della Domenica delle Palme e del Giovedì Santo del 1523. Sullo sfondo si intravede ancora lo schema ‘parola e segno di conferma’, ma tale schema viene sempre più sostituito dalla contrapposizione tra la fede nella presenza reale in sé e la fede nella presenza reale per me. La fede che Cristo è presente, sottolinea Lutero, non ha alcuna utilità né rappresenta il retto uso del sacramento fino a quando non si riconosca per quale ragione Cristo è presente” (Maffei, 2022, p. 100).

a favore di altri, ma, sedendo a tavola, ha presentato a ciascuno il medesimo testamento e ne ha mostrato il segno” (Luter, 2005, p. 161). In questa prospettiva la morte di croce, costituendo la condizione necessaria affinché il testamento entri *in vigore*, viene ad assumere un *carattere esteriore* rispetto alla parola di promessa che dona la grazia a chi la accoglie con fede. A questo proposito rimane sintomatica l’affermazione di Lutero sull’irripetibilità del sacrificio della croce: il Golgota è unico e perciò non può essere riattualizzato sacramentalmente, ma al massimo ricordato. In uno scritto successivo al *La cattività babilonese, De abroganda missa privata* (1521), Lutero afferma che “Cristo ha offerto sé stesso una volta; non ha voluto essere offerto di nuovo, da nessuno, ma ha voluto che il suo sacrificio fosse ricordato. E da dove vi viene l’audacia di trasformare questo ricordo in sacrificio? [...] Temo, anzi lo vedo, ahimè, che il vostro sacrificio è veramente una nuova offerta di Cristo, come predisse Ebrei 6: ‘Crocifiggono di nuovo per conto loro il Figlio di Dio e lo espongono a infamia’. Veramente risacrificare è più empio che ricrocifiggere” (Lutero, 1995, p. 171). Tale asserzione ha chiaramente una motivazione polemica, che contrasta la tendenza a considerare insufficiente l’offerta del Golgota. Per Lutero l’identificazione della messa con sacrificio è inammissibile perché essa comporterebbe una sorta di duplicazione dell’unico sacrificio e quindi metterebbe in dubbio la sua assoluta portata salvifica. Se, dunque, nella celebrazione eucaristica si può unicamente commemorare quell’evento che ha redento l’umanità una volta per tutte, non è difficile intuire quale difficoltà una simile affermazione induca nell’intendere la commemorazione in rapporto al sacrificio della croce⁴. Lutero è persuaso profondamente della presenza reale del Signore nella messa, ma al contempo si rifiuta di riconoscere qualsiasi tentativo di accentuarne la dimensione sacrificale. La sua chiave di lettura della messa, secondo cui la memoria della croce è custodita dalla celebrazione della cena ma non ne costituisce il fondamento, che è dato invece dal binomio *promissio-fides*, offre una comprensione discendente del mistero celebrato, mettendo in risalto la dinamica del dono che deve essere ricevuto nella fede. Il comando di Cristo di ripetere il sacramento in sua memoria significa pertanto rivivere la promessa del perdono per nutrire e rafforzare la fede. Ammettere la possibilità del movimento ascendente, tipico dell’offerta, comporterebbe negare l’assoluta gratuità del dono.

L’affabilità della promessa suscita la fede che diventa la condizione *sine qua non* dell’accesso al dono di salvezza: “da questo tu vedi che per celebrare degnamente la messa non si richiede altro che una fede che si fondi fiduciosamente su

⁴ Emerge qui chiaramente la mancanza della concezione biblica del *fare memoria* su cui si fonda la comprensione del sacramento come luogo in cui l’evento salvifico diventa presente. Tale situazione, secondo E. Iserloh e J. Lortz, sarebbe dovuta al fatto che Lutero rimane vincolato nel suo modo di pensare dalla concezione nominalista che fatica a comprendere la memoria in termini biblici (cfr. Maffei, 2012, p. 93–94).

questa promessa, che creda nella verità di queste parole di Cristo e non dubiti del dono che le è stato fatto di questi immensi beni” (Luter, 2005, p. 135–137). La *manducatio promissionis Christi* non vuole minimizzare la *manducatio oralis*, ma custodire la precedenza della promessa sul segno e indicare parimenti la fede come l’unico modo di accostarsi al sacramento dell’altare: “È facile vedere ora quel che doveva necessariamente tener dietro all’estinzione della fede: ovviamente, le più sacrileghe fra tutte le superstizioni, quelle legate alle opere. Dove, infatti, tramonta la fede e diventa muta la parola della fede, là spuntano presto al loro posto le opere e le loro tradizioni” (Luter, 2005, p. 151). Da questa affermazione Lutero trae le conseguenze pratiche che impediscono di offrire le messe per i defunti o per i viventi: non si può “accettare per conto di un altro o applicare a un altro una promessa divina, che da ciascuno esige individualmente la fede” (Luter, 2005, p. 155). All’obiezione che la stessa Scrittura richiede di pregare gli uni per gli altri (Gc 5,16), il Riformatore risponde che la preghiera è opera della messa perché nasce dalla fede che si riceve o si alimenta nel sacramento. “La messa, o promessa di Dio, non si adempie con il pregare, ma solo con il credere. Ora, se crediamo, noi preghiamo e possiamo compiere qualsiasi opera buona” (Luter, 2005, p. 159). Lutero traccia quindi una distinzione fra la messa e la preghiera per ribadire che l’*oratio* a favore degli altri è frutto della fede sacramentale e come tale può essere considerata un’opera buona.

Tale ragionamento è un riverbero della precedente riflessione, contenuta in una opera minore, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa* (1520), dove il Riformatore riconosce persino l’ammissibilità del concetto di *sacrificio* per designare la partecipazione dei fedeli all’unica offerta del Figlio. Prima però di ammettere tale possibilità Lutero delinea il campo semantico del gesto sacrificale ascrivibile alla Cena. Per lui il sacrificio non può assolutamente essere inteso come un’azione che potesse completare il dono divino: “Dobbiamo esaminare attentamente la parola ‘sacrificio’, affinché non presumiamo di dare qualcosa a Dio nel sacramento, mentre in esso è lui che ci dà ogni cosa” (Lutero, 1995, p. 126). Ciò che invece diventa oggetto dell’atto sacrificale è la vita stessa dell’uomo insieme alla lode per il dono elargito nel sacramento: “Che cosa dobbiamo sacrificare? [...] dobbiamo offrire noi stessi alla volontà divina, affinché Dio faccia di noi quel che vuole secondo il suo divino beneplacito; inoltre gli offriamo come sacrificio una lode e un ringraziamento di tutto cuore per la sua ineffabile grazia e la sua dolcissima misericordia che ci ha promesso e dato in questo sacramento” (Lutero, 1995, p. 127). Questo sacrificio spirituale, che non è identico a quello di Cristo, deve essere comunque unito ad esso affinché sia presente al Padre. L’unico mediatore è Gesù Cristo, che dopo essere salito al cielo, intercede costantemente per gli uomini e rende così i loro sacrifici graditi a Dio. Lungi dal sindacare il carattere irripetibile e sufficiente del sacrificio della

croce, Lutero riconosce il valore sacrificale della messa nel senso che “non noi sacrificiamo Cristo, ma Cristo ‘sacrifica’ noi; in questo senso è sopportabile, anzi persino utile, che chiamiamo la messa un sacrificio, non perché essa lo sia in sé, ma perché noi ci sacrificiamo con Cristo, cioè ci affidiamo a Cristo con una salda fede nel suo testamento e davanti a Dio non ci presentiamo con la nostra preghiera, lode e sacrificio in altro modo che per mezzo di lui e della sua mediazione, e non dubitiamo che egli sia il nostro pastore o sacerdote nel cielo davanti a Dio” (Lutero, 1995, p. 128). A queste condizioni, Lutero ammette ulteriormente la possibilità che il sacrificio di lode possa indurre il Figlio a sacrificare se stesso e i credenti con lui: “il senso sarebbe non che noi offriamo in sacrificio il sacramento ma che noi, con il nostro lodare, pregare e offrire sacrifici di lode, lo *sollecitiamo e motiviamo* (corsivo ns.) a offrire se stesso per noi in cielo e noi con lui” (Lutero, 1995, p. 128–129). In questo contesto la fede si carica dell’*ufficio sacerdotale*⁵ e si unisce a quello di Cristo che ha assunto su di sé tutte le funzioni di mediazione⁶. Il credere alla promessa diventa così un atto attraverso il quale l’uomo consegue la grazia sacramentale, compiendo un sacrificio che *sollecita e motiva* Cristo affinché, per mezzo suo, riceva ciò che chiede.

L’obiezione luterana presenta quindi una struttura analoga alla critica delle opere nel contesto della dottrina della giustificazione. In entrambi i casi non si può infatti accettare l’idea di potersi procurare la salvezza in virtù della propria azione, ma occorre riconoscere che solo accogliendo con fede il perdono gratuito di Dio si conquista la vita redenta. Per salvaguardare il primato della grazia sulle opere il Riformatore concepisce la messa come parola della promessa che necessita della fede per dispiegare la sua efficacia. Ammette la possibilità di definire la Cena come un sacrificio soltanto alla condizione che si tratti del sacrificio che nulla aggiunge alla perfetta offerta di Cristo ma esprime il proprio affidamento a lui o la lode per il dono della salvezza. Sotto ogni altro aspetto disconosce il carattere sacrificale della messa perché teme di negare l’unicità

⁵ “Infatti, tutti coloro che credono che Cristo è per loro un pastore in cielo davanti agli occhi di Dio, e si appoggiano a lui, e per mezzo suo portano davanti a Dio preghiere, lode, pene e loro stessi, e non dubitano che egli faccia lo stesso e offra se stesso in sacrificio per loro, e prendono corporalmente o spiritualmente il sacramento e il testamento come segno di tutto questo e non dubitano che ogni peccato è stato rimesso e che Dio è diventato padre pieno di grazia e ha preparato la vita eterna: ecco tutti costoro, dovunque siano, sono veri sacerdoti e celebrano veramente in modo giusto la messa, e così ottengono pure quel che desiderano. E la fede infatti che deve fare tutto. Lei sola è il vero ufficio sacerdotale e non lascia che altri lo siano; perciò tutti i cristiani sono sacerdoti, tutte le donne sono sacerdotesse, che si sia giovani o vecchi, signori o servi, padrona o donna di servizio, persone istruite o prive di cultura” (Lutero, 1995, p. 130).

⁶ Lutero sviluppa qui la sua concezione del ministero sacerdotale che, a differenza di quella presentata nell’*Appello alla nobiltà cristiana*, non si basa sul battesimo, ma sulla fede. “Così, dopo che nell’*Appello alla nobiltà cristiana* il sacerdozio comune a tutti i credenti era stato fondato nella grazia del battesimo, qui è la fede che viene a costituirlo, in questa forma paradossale e rovesciata: tutti sono sacerdoti, di un sacerdozio che ha perso ogni connotato di separazione e sacralizzazione” (Nitti, 1995, p. 71).

del sacrificio della croce: per questo motivo l'immolazione sul Golgota non può essere in alcun modo ripetuta e durante la messa la si celebra come *commemoratio* e non come *repraesentatio* nel senso forte della parola⁷.

Conclusione

La contestazione luterana impone pertanto alla Chiesa cattolica di chiarire il suo insegnamento rispondendo quantomeno ai seguenti due quesiti: da un lato, come si deve articolare il legame tra il sacrificio della croce e la sua celebrazione sacramentale⁸; dall'altro lato, che cosa si intenda esattamente significare quando si definisce la messa come sacrificio. A tale esigenza ha dato la voce il Concilio di Trento, riconfermando la lettura sacramentale del sacrificio eucaristico. La visione dei padri conciliari, discussa durante la XXII sessione e espressa nella *Dottrina ed i canoni sul santissimo sacrificio della Messa*⁹, riconferma che il sacrificio celebrato è lo stesso di Gesù sulla croce che si protrae nel tempo in forma sacramentale. Invece, il senso dell'oblazione della Chiesa va compreso come partecipazione al dono di Cristo, il suo corpo e il suo sangue, che accoglie nella fede e poi lo offre al Padre, non separatamente da Cristo, suo capo, ma con Lui e in Lui, senza che per questa venga moltiplicato l'unico sacrificio di Cristo. Occorre però osservare che tale verità di fede viene ribadita ed esposta con nitidezza, ma non viene fatta oggetto di un'elaborata argomentazione teologica. Pur tracciando una direzione giusta di comprensione sacramentale del sacrificio eucaristico, i teologi di allora non approfondirono il significato del concetto di *repraesentatio*, usato per mettere in rapporto la messa e il sacrificio cruento della croce¹⁰. La teologia del Concilio di Trento rimane, in fondo, troppo ipotecata dalla concettualità scolastica per poter sviluppare una comprensione sacramentale capace di dire come la Chiesa diventa partecipe dell'unico sacrificio redentore.

⁷ “Di fatto per Lutero l'Eucaristia è ‘memoriale’, ma, appunto per questo, egli ritiene che essa non sia ‘sacrificio’; non ammette altra presenza del sacrificio unico di Cristo che quella generata dalla fede dei credenti, nella cui memoria tale sacrificio sarà sempre percepito come *assente*” (Ibáñez, 2006, p. 227).

⁸ La risposta a tali quesiti viene formulata dal concilio di Trento che si pronunciò in maniera autorevole promulgando il decreto *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, il 17 settembre 1562, in occasione della XXII sessione.

⁹ Per il contesto storico-teologico in cui fu elaborato il decreto (cfr. Jedin, 1982², p. 273–326).

¹⁰ “La questione dell'identità tra la Messa e il sacrificio redentore della croce fu delineata, dal Concilio di Trento, nei termini essenziali (identica vittima e identico sacerdote offerente), ma il discorso teologico non arrivò fino in fondo: in effetti, i Padri conciliari non riuscirono ad affermare che il sacrificio della Messa è l'unico e lo stesso sacrificio della croce (come poi farà il Catechismo Romano), anche a causa della diversità delle tesi sui rapporti Messa – sacrificio della croce sostenute dalle diverse scuole e dai singoli teologi partecipanti al Concilio, e della mancata riflessione sul sacrificio eucaristico a partire dalla prospettiva sacramentale” (Ibáñez, 2006, p. 321).

Bibliography

- Caspani Pierpaolo, 2023³, *Pane vivo spezzato per il mondo. Linee di teologia eucaristica*, Cittadella Editrice, Assisi.
- Dumoutet Edouard, 1926, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Beauchesne, Paris.
- Fabbri Romeo, 1996, *Formula concordiae. Solida declaratio VII*, in R. FABBRI (ed.) *Confessioni di fede delle chiese cristiane*, EDB, Bologna.
- Ibáñez Ángel García, 2006, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni di Università della Santa Croce, Roma.
- Jedin Hubert, 1982², *Storia del Concilio di Trento*, IV/1, Morcelliana, Brescia.
- Lohse Bernhard, 2011, *Martin Luther's Theology, Its Historical and Systematic Development*, Fortress Press, Minneapolis.
- Lutero Martin, 1995, *Giudizio di Martino Lutero sulla necessità di abolire la Messa privata*, in: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Lutero Martin, 1995, *Un sermone sul Nuovo Testamento, cioè sulla Santa Messa*, in: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Lutero Martin, 2005, *La cattività babilonese della chiesa*, Fulvio Ferrario, Giacomo Quartino (eds.) Claudiana, Torino.
- Luther Martin, 1833–1948, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 58 voll., Weimar.
- Maffei Angelo, 2012, *Il dibattito sull'eucaristia al Concilio di Trento tra riflessione teologica, controversia confessionale e definizione dogmatica*, w: *Teologia*, vol. 1, p. 67–108.
- Maffei Angelo, 2022, *La critica di Martin Lutero alla dottrina della transustanziazione*, w: Dieter Kamper, Lubomir J. Zak, *Lutero e la Santa Cena. Storia, ontologia e attualità*, Claudiana, Torino, p. 87–111.
- Nitti Silvana, 1995, *Introduzione*, w: Martin Lutero, *Messa, sacrificio e sacerdozio*, Silvana Nitti (ed.) Claudiana, Torino.
- Wüthrich Serge, 2019, *Martin Luther théologien*, Lessius, Paris.

Jaka Ofiara Mszy? Wyzwanie Marcina Lutra

Streszczenie: W okresie Reformacji doktryna eucharystyczna i jej kultowe praktyki były przedmiotem zacieklej kontrowersji. Marcin Luter rozwinął koncepcję Wieczery Pańskiej, która dystansowała go od Kościoła, oskarżając go o uwięzienie „naszego najwznioślejszego skarbu” w cieśninie papieskiej doktryny. Tak więc w swojej pracy *De captivitate babilonica Ecclesiae* mówi o potrójnej niewoli, w której rzymska tyrania (papiestwo, królestwo Babilonii) rzekomo ograniczyła sakrament Eucharystii i z której musi zostać uwolniona: a) odmowa świeckim komunii pod dwiema postaciami; b) narzucenie jako dogmatu tomistycznej doktryny transsubstancjacji; c) pragnienie, aby uczynić mszę ofiarą. Niniejszy artykuł ma na celu omówienie tego trzeciego podporządkowania. Wyjaśnienie stanowiska Lutra w sprawie charakteru ofiarniczego umożliwia zrozumienie późniejszego rozwoju teologii sakramentalnej, która od Soboru Trydenckiego musiała poszukiwać głębszej artykulacji związku między ofiarą na Golgocie a ofiarą ołtarzową.

Słowa kluczowe: ofiara, Eucharystia, Luter, Reformacja, sakrament.

What is the Sacrifice of the Mass? Martin Luther's Challenge

Summary: During the Reformation period, Eucharistic doctrine and its associated practices were the subject of intense controversy. Martin Luther developed a conception of the Lord's Supper that distanced himself from the Church, accusing it of imprisoning "our most exalted treasure" in the straits of a papist doctrine. Thus, in his work *De captivitate babilonica Ecclesiae*, he speaks of the threefold captivity in which the Roman tyranny (the Papacy, the kingdom of Babylon) allegedly confined the sacrament of the Eucharist, and from which it must be freed: a) the denial to the laity of communion under the two species; b) the imposition as dogma of the Thomistic doctrine of transubstantiation; c) the desire to have made the Mass a sacrifice. The present article aims to deal with this third subjugation. An elucidation of Luther's position on the sacrificial character enables an understanding of the subsequent development of sacramental theology, which, since the Council of Trent, has sought a deeper articulation of the link between the Golgotha offering and the altar offering.

Keywords: sacrifice, Eucharist, Luther, Reformation, sacrament.

Wojciech P. Grygiel*

University of Opole (Poland)

THE TAMING OF CHANCE: TOWARDS THE SEMANTIC PERSPECTIVES OF MIRACLES

Summary: This paper explores the understanding of miracles in light of contemporary scientific progress, which integrates chance into the rational framework of probability theory. The study highlights the shift from an ontological interpretation of miracles, defined as unique, supernatural interventions by the Divine that transcend natural laws, to a semantic perspective, in which miracles are events imbued with special meaning by their observers without requiring supernatural causation. Through a critical examination of the philosophical and theological traditions of Sts. Augustine and Thomas Aquinas, the paper demonstrates how the Thomistic ontological framework, rooted in an Aristotelian understanding of chance, encounters significant conceptual difficulties within the probabilistic paradigm of modern science. In contrast, the semantic interpretation of miracles aligns more coherently with scientific advancements, including insights from the Law of Large Numbers and Shannon's theory of entropy, thereby offering a revised perspective on the nature of miracles. This work highlights the potential for a productive dialogue between theology and science, demonstrating how theological concepts can evolve in response to scientific knowledge while preserving their relevance and coherence in contemporary discourse.

Keywords: miracle, ontology, chance, probability, necessity.

Introduction

Despite the immense progress of science (which began in the 19th century), and its profound impact on the solving of many mysteries of nature, the concept of “a miracle” seems to be faring quite well, even in contemporary times. This is especially evident in everyday discourse, which relies predominantly on a non-scientific, common-sense view of the world. The apparent obviousness of the concept of a miracle fades away as soon as one attempts to inquire into its precise meaning and coherence. After all, a miracle bears a marked psychological foundation, as indicated by the Latin term *miraculum*, which is derived from the verb *mirari*. This means “to marvel”. This property of a miraculous event pertains to secular, as well as religious and theological, contexts: a miracle is either a natural or supernatural event that evokes astonishment or surprise.

*Address: rev. dr hab. Wojciech P. Grygiel, prof. UO; wojciech.grygiel@upjp2.edu.pl; ORCID: 0000-0003-2599-0410.

It is difficult to provide an exhaustive survey of those studies that are carried out contemporarily with regards to the concept of a miracle. They are quite vast and cover the scientific, philosophical, and theological aspects of this concept (Basinger, 2018; Bersee, 2021; McGrew and Larmer, 2024; Mérő, 2018; Nickell, 2013; Pyysiäinen, 2004; Rusecki, 2006; Świeżyński, 2012). However, if a single tendency were to be indicated in connection with how a miracle is understood today in the religious context, one would need to highlight the shift from the ontological to the semantic perspective on its origin and nature. In short, the ontological viewpoint defines miracles as unique Divine acts that go beyond the laws of nature, while the semantic alternative interprets miracles as being events imbued with special meaning by their observers or recipients, without necessarily involving supernatural intervention. Further, the semantic reading of miracles remains in accord with hermeneutical methods in contemporary theology and has become the standard when miracles serve as arguments in favor of Divine action (e.g., Rusecki, 2006, p. 211–290). This paper focuses exclusively on miracles understood as observable events within the natural world and does not address miracles that have been affirmed solely by faith, such as transubstantiation in the doctrine of the Eucharist.

The purpose of this paper is to investigate the coherence of the concept of a miracle within a contemporary scientific framework in which *chance is tamed*. The *taming of chance* is a phrase coined by Canadian philosopher Ian Hacking to figuratively render a pivotal process in contemporary science in which chance events receive rigorous treatment in the theory of probability, whereby they are brought into the domain of scientific rationality (Hacking, 2009, 2007). This phenomenon has been incisively analyzed by Michał Heller in his seminal work entitled *Philosophy of chance* (Heller, 2013). The research objective of the article will be pursued by showing that the ontological interpretation of miracles as being the result of Divine intervention (which transcends the natural order of nature's operations) loses its coherence once probabilities are included in the theoretical account of the fundamental fabric of the Universe. Firstly, a concise introduction to the process of taming chance will be provided, along with a special emphasis on how some key concepts pertaining to chance evolve as they migrate to the framework of the contemporary accounts of probability. Secondly, a brief overview of the two main concepts of a miraculous event will be surveyed: the semantic concept following the tradition of St. Augustine and the ontological concept maintained by St. Thomas Aquinas. The third step will demonstrate that the Thomistic view, reliant on the Aristotelian understanding of chance events, lacks coherence and leads to a number of conceptual difficulties. It will be demonstrated why the taming of chance favors the semantic view of miracles, which squares not only this very aspect of the progress of science

but, more broadly, accords with general tendencies in which science reshapes our image of the Universe and how the knowledge of its workings is acquired. Finally, some new insights into the nature of miraculous events will be gleaned from such key outcomes of the theory of probability as the Law of Large Numbers and Shannon's theory of entropy. Undoubtedly, the consideration carried out in this study serves as yet another example of how theology can lead a fruitful dialogue with science and how it corrects its doctrines with the growth of scientific knowledge.

The taming of chance

Contemporary science is an intellectual enterprise that constantly expands its insights into the intricacies of the physical reality. It rests on the assumption that this reality is an ordered and harmonious entity. Although this order guarantees that new questions formulated by scientists will have their answers, the vastness of physical reality, as compared to the epistemic capacity of the human mind, makes its insight into the structure of the Universe limited. Renowned American physicist, Leonard Susskind, captured this point with the following reflection:

Very likely, we are still confused beginners with very wrong mental pictures, and ultimate reality remains far beyond our grasp. The old cartographer's term *terra incognita* comes to mind. The more we discover, the less we seem to know. That's physics in a nutshell (Susskind, 2008, p. 441).

The story of chance and probability in Western thought follows a similar pattern as it proceeds from simple common-sense models of chance developed in ancient Greece to the contemporary, mathematically sophisticated theory of probability.

The first significant advance was made by Aristotle, who inquired into the meaning of chance events in a systematic way. Aristotle's universe was harmonious and orderly because it was governed by necessity. For Aristotle, the central concept that makes nature intelligible is causality: everything that happens must have a cause. An event that qualifies as chance is an event that occurs at the crossings of the chains of causality, which are accidental and unexpected to observers. Aristotle defines a chance event as follows: "the accidental, then, is what occurs, but not always nor of necessity, nor for the most part" (*Metaphysics*, XI, 1065a)¹. Evidently, chance events must be rare because frequently

¹ Quotations of the works of Aristotle are taken from (Aristotle, 1857).

occurring chance events would jeopardize the orderliness and intelligibility of nature and the edifice of science. In other words, chance events must be exceptions, occurring infrequently within the broader framework of ordered and purposeful processes. Aristotle added: “there is no science of such a thing; for all science is of that which is always or for the most part, but the accidental is in neither of these classes” (*Metaphysics*, XI, 1065a). Consequently, chance events, which are (of necessity) rare, are excluded from the umbrella of scientific rationality because, as Aristotle claimed, science can grasp only those events that are causally linked in a perfectly (or almost perfectly) predictable way.

Undoubtedly, the Aristotelian view of chance events sets a considerable boundary on what can qualify as rational and scientifically explicable. As Heller showed in detail, the process of the taming of chance, that is, of overcoming this boundary and introducing chance under the umbrella of scientific rationality, was a complex and lengthy one, but its ultimate success was sealed with the development of the mathematical theory of probability. A key figure in this process was Swiss mathematician, Jacob Bernoulli (1655–1705), who formulated and proved the famous Law of Large Numbers (LLN). This law asserts that the average of the results obtained from a large number of trials of a random event approaches the expected value. It expresses the long-term stability of the averages of random events, consequently suggesting that events of this kind do reveal some regularities and, as such, they qualify under the regime of the scientific method. In short, chance is thus tamed (e.g., Durrett, 2019, p. 37–97). The LLN provides a direct reason why casinos and lotteries can expect long-term profits, despite having to occasionally pay large sums of money to winners (Heller, 2013, p. 47–51). Ultimately, what allowed the theory of probability to reveal its full rationality was the *theory of measure*, which was applied to probabilities by Russian mathematician Andriej Kolmogorow in 1933 (Heller, 2013, p. 101–103).

Miracles: between Augustine and Aquinas

There are two major philosophical perspectives that provide distinct interpretations of miracles: the *semantic* and the *ontological*. Both perspectives find their origins in the thought of two prominent Christian thinkers: St. Augustine and St. Thomas Aquinas, respectively. As Rusecki explained, the main purpose of miracles (according to St. Augustine) was theological. They are to symbolically communicate the Divine plan of mankind’s salvation and to assure its credibility (2006, p. 35–50). Augustine claimed that events considered as miraculous do not need to be any more exceptional than any other natural phenomenon because nature – in its entirety – is one grand miracle. This claim flows

from Augustine's firm belief that all that occurs in the Universe according to the laws of nature deserves to be called miraculous as it follows the order instituted by God. Ultimately, it is God Himself who acts in all that takes place in nature. Moreover, Augustine introduced some other qualifications of miraculous events; namely, how they show their importance to the human mind is that they occur *rarely* and as such they *attract more attention* and cause *astonishment*. Augustine's view of miracles is primarily semantic because he associates them with gaps in the knowledge of nature and they take on their due significance when they are interpreted in the domain of religion (St. Augustine, 2003, *The City of God*, X.12, X.16–18, XXI.7, XXI.8).

The semantic perspective suggests that miracles do not arise from a direct intervention by God but depend rather on how individuals interpret experienced events within their framework of faith. A miracle becomes a “sign” of Divine presence, not because it disrupts the physical law, but because believers perceive it as bearing religious importance. This approach avoids the theological complications associated with God “breaking” the established laws of nature. Instead, it emphasizes the role of human perception in attributing sacred meaning to certain occurrences, thereby allowing individuals to view ordinary events as being filled with Divine significance. This approach, then, treats miracles as coming from the personal, spiritual interpretation of events rather than from the overt exercise of supernatural force.

One of the most influential articulations of the ontological view of miracles comes from St. Thomas Aquinas, for whom three characteristics define miracles: they are perceptible by the senses, they transcend the created order, and their cause is God (e.g., Rusecki, 2006, p. 89–106). Aquinas wrote:

A miracle properly so called is when something is done outside the order of nature. [...] So for a miracle is required that it be against the order of the whole created nature. But God alone can do this, because, whatever an angel or any other creature does by its own power, is according to the order of created nature; and thus it is not a miracle. Hence God alone can work miracles (Aquinas, 1981, *Summa Theologica* I.110.4).

He considered miraculous events to be “supernatural” or beyond nature, not because they break the natural law but because they express God's omnipotence in ways that surpass human understanding. Divine interventions, through which miracles occur, should not be taken as God violating the Universe but as rather revealing a deeper level of rationality that extends beyond creation. This attests to his particular concern in how to justify the objective, which is, independent of interpretation and context, the nature of miracles. From this view, miracles embody God's consistent purpose, rather than his occasional disruption of nature's regularities. They reveal a special relationship between God and creation,

in which the divine will dynamically shapes reality. Thus, miracles act as signs of God's real presence in the world, transcending natural boundaries to create moments of the Divine-human encounter.

It turns out that, in addition to his predominantly ontological account of miracles, Aquinas resorts to some more psychological qualification of these kinds of events. In doing this, he makes a clear reference to the works of St. Augustine, who asserted that a miracle exceeds human expectations regarding how nature should behave so much so that it should cause astonishment. Moreover, the cause of such an event must be hidden (Aquinas, 1952, *De potentia Dei*, q. 6, a. 2). In his *Summa Contra Gentiles*, Aquinas reaffirmed this point by stating:

Things that are at times divinely accomplished, apart from the generally established order in things, are customarily called miracles. [...] So, a thing that has a completely hidden cause is wondrous in an unqualified way, and this the name, miracle, suggests; namely, what is of itself filled with admirable wonder, not simply in relation to one person or another. Now, absolutely speaking, the cause hidden from every man is God (Aquinas, 1975, *Summa Contra Gentiles*, III.101).

What connects these two quotes is Aquinas' insistence on minimizing the subjective interpretation of miracles by establishing an objective criterion for their evaluation. This criterion assumes the existence of an absolute and knowable boundary that distinguishes the domain of natural forces from what is exclusively reserved to the Divine causality. The existence of such a boundary aligns with the Aristotelian and Thomistic belief that the Universe is ruled by necessity, and each course of events can be potentially deduced from the first principles of nature (Aquinas, 1975, *Summa Contra Gentiles*, II.4–5). It is the claim of the existence of this boundary that will lead to a marked conceptual inconsistency with the onset of the contemporary scientific method.

An irrational tension

There is no doubt that, as scientific knowledge progresses, many phenomena, once attributed to Divine Intervention, receive natural explanations. A famous example is Isaac Newton's theory of gravity, which explained planetary motion but could not account for the solar system's long-term stability. Newton supposed that it might require Divine intervention to correct gravitational perturbations. Using Newtonian mechanics, Pierre-Simon Laplace demonstrated that small, self-correcting perturbations ensure the solar system's stability. When asked about God's role, Laplace famously remarked (so it is believed), "I had no need of that hypothesis" (Pedersen, 2007, p. 256–269). Through

a constant revision of its claims, based on the buildup of empirical material (as well as theoretical insight), the contemporary scientific method results in a constant broadening of what falls under the regime of scientific explanation. As argued in detail by Grygiel, the uncertainty as to what constitutes the boundaries of natural order in its entirety is the main source of inconsistency with Aquinas' ontological view of miracles (Grygiel, 2021). It turns out that the standard cognitive model of the formation of religious beliefs may be effectively used to align the dynamics for the development of science with the semantic approach to the understanding of the nature of miracles (De Cruz and De Smedt, 2015, p. 161–165; Murray and Goldberg, 2010, p. 183–189).

The rigid setting of boundaries for what falls into the domain of science leads to an additional source of inconsistency in Aquinas' treatment of miracles. It is not difficult to observe that, purely from the point of view of the event itself, a chance event is indistinguishable from a miracle, as both are *rare* and *unpredictable*. Rarity finds its justification in the point that frequent natural chance events would jeopardize the harmony of the workings of natural causes, much the same as a frequently intervening God would abuse his power beyond what is often referred to as *potestas ordinata* and ultimately steer towards *occasionalism*. Since rarity in itself is not enough, as even natural causes can bring about rare events, exceptionality assures that these events do not follow naturally established patterns. Moreover, in both cases, the cause is hidden: chance events are accidental. So, their causes are unknown, and miracles are effected by a transcendent God. It is evident, then, that what distinguishes chance events from miracles lies in their cause, be they natural or supernatural, and purposes, which may be accidental or intentional, and which are not discernible from the event alone. In other words, to truly differentiate between a chance event and a miracle, one must move beyond the event itself and engage with its context and interpretation. With regard to chance events, Aquinas made the following comment:

There is nothing to prevent certain things from happening by chance or fortuitously in reference to their proximate causes, but not as regards Divine providence... For it is accidental that a man finds a treasure which he intended not to look for, but it is not accidental to God, who ordered that he should find the treasure for some good purpose (Aquinas, 1981, Summa Theologica I, 103.7).

There is no doubt that God, as the primary cause, sustains the existence of all things and the laws of nature that allow chance events to occur. However, He does not act as their immediate cause. Although, in these events, God works through proximate causes without suspending natural laws, there arises a certain tension within the created order because its operations bear the mark of accidentality, which deflects from the Greek insistence on the order of nature ruled by

necessity. Aquinas' response to a such state of affairs, namely, that chance events are not caused by God but only foreseen by His providence, seems somewhat unnatural. It looks like a compromise between what cannot be fully accommodated by scientific rationality and what calls for some rational explanation in which God comes in handy to fill the gap and render these events purposeful.

However, one needs to be careful of matching Aristotle and Aquinas too closely on the issue of chance in medieval thought, which was influenced by the Christian doctrine of creation, as it developed the concept of *contingency*, which, as Heller pointed out, makes "the world open to probability" (Heller, 2013, p. 29). Although this opening neutralizes the possibility of deriving the laws governing the Universe solely from the first principles, Aquinas' reliance on deductive reasoning in deciphering the mysteries of the Universe as empirically observed is quite evident (e.g., Aquinas, 1986). Based on these considerations, it seems plausible to infer that, from a purely ontological point of view (unrelated to any interpretative contexts), chance events, which are regarded as "accidental", create a zone of uncertainty in which a rare and unexpected event can equally qualify as an occurrence of chance or as a miracle. Ultimately, this renders Aquinas' ontological perspective on miracles inconsistent.

As was explained above, the taming of chance means that chance events are no longer relegated to the zone of irrationality, but that the regularities they display can be captured by means of the theory of probability. This, in turn, opens up the possibility to reconcile these events with the ontological view of the *mathematicity of the Universe*, in light of which mathematical structures underpin the most fundamental fabric of the Universe (e.g., Heller, 2006). Most importantly, however, these structures can be regarded as having a causal influence on the Universe's dynamics, whereby they orchestrate the regularity of events that occur in the physical reality. Therefore, if the fundamental fabric of the Universe includes probabilities, they will assume a direct causal role that, in contrast to the accidentality of chance events in the Aristotelian-Thomistic view, becomes a means for the ordinary operations of the Universe. Consequently, the taming of chance comes as a relief to the tension effected by the accidentality of chance in the pre-scientific scheme, as God no longer has to fill a space that constitutes a breach in rationality with His providence. Instead, He can fully exercise his governance of the Universe, including the chance events that are characterized by rarity and unpredictability. Since these characteristics are also proper to miracles, it seems more rational that God prompts such events through natural causes rather than by influencing them with His special intervention. This inference shows more coherence from the theological point of view because it underscores the sufficiency of the created order to carry out the Divine plan in its entirety, rather than demanding God make occasional interventions to supplement what the natural order falls short of.

The combination of this outcome with the conclusions presented by Grygiel regarding the impact of the development of science on the coherence of the concept of a miracle, reaffirms the inconsistency of the ontological perspective of miracles as proposed by St. Thomas Aquinas. It turns out that God has space for bringing forth rare and unexpected events in the domain which could fall under the regime of a precise mathematical theory, such as quantum mechanics or nonlinear dynamics and chaos theory. Although this may initially raise concerns as to whether the idea of an omniscient God can be maintained under such circumstances, the prevalent view that the Universe and its complexity arise due to the interplay of *chance* and *necessity* has generated a theological response. This is best known from Arthur Peacocke's famous metaphor of God the Creator as a composer or, as Peacocke emphasized, "an Improvisor of unsurpassed ingenuity" (Peacocke, 1993, p. 174–177). In a nutshell, similar to how the composer of a fugue explores the potentialities encoded in the law-like structure of this musical form, God the Creator uses chance (set by the probabilities) to explore the potentialities immanent in the laws of nature to bring forth new entities beyond the expectations of an observer. A deep consistency appears between Divine purpose and intention and the unfolding of events in the Universe, which are orchestrated by the interplay of chance and necessity. Undoubtedly, these purely naturally generated events interpreted as the workings of an intentional agency favor the semantic, and not the ontological, perspective of miracles.

It turns out that the intuitive preference for an interventionist understanding of Divine action has prompted modern scholars in theology to explore ways of reconciling Divine interventions and miracles with natural laws as revealed by contemporary science. For instance, the idea of top-down causation, championed by Arthur Peacocke, views God as influencing creation holistically, acting on entire systems rather than individual parts, and so allowing divine action to shape the cosmos within its natural order (Peacocke, 1995). Another model posits that God operates at the quantum level, subtly guiding outcomes through the inherent indeterminacy of quantum events. This approach envisions God's influence as being orchestrated at a micro-level, affecting larger phenomena while simultaneously adhering to the framework of natural laws (Murphy, 1995). On one hand, these models do present a vision of Divine action as being an intervention that integrates with, rather than disrupts, the natural workings of the universe. On the other, however, they continue to face the objection of implying an incomplete design, as if God needs to intervene to adjust the natural order to achieve his goals. This view risks portraying God's creation as being inherently flawed, requiring periodic fixes or adjustments. Additionally, the notion of intervention suggests that God's will might be inconsistent, as it implies he established natural laws only to occasionally supplement them through miracu-

lous acts. By contrast, non-interventionist theology posits that God achieves His aims through a primordial order in which everything is carefully set to unfold according to divine purpose. In this view, God does not need to alter the natural world through miracles because creation is already aligned with His intentions (e.g., Murphy, 2006, p. 127–128).

The taming: new insights

It turns out that the taming of chance, and in particular its two results, the Law of Large Numbers and Shannon's theory of entropy, can serve as a means of further insight into the nature of miraculous events. As was previously mentioned, the Law of Large Numbers provides a scientific basis for understanding regularities in chance events, offering an alternative to the Aristotelian-Thomistic claim that chance lies beyond scientific rationality and requires the introduction of accidentality into the fabric of the Universe. Regarding miracles, this law implies that even extremely rare and unexpected events may occur naturally in large populations or over many repeated trials. For example, among billions of people, there may be some instances of seemingly miraculous recoveries or other extraordinary occurrences that defy expectations. The LLN clarifies that rare events are statistically inevitable in large ensembles but do not require supernatural causes for their explanation. Moreover, this perspective considers that an individual observer or recipient of a miracle is not isolated but is an integral part of the Universe and its vast network of interrelated events. From this viewpoint, what might appear to be an isolated miraculous event can be understood as the natural outcome of the complex interplay of countless factors within the cosmic system. This inference aligns with the non-interventionist semantic view, which interprets miracles as naturally occurring events whose rarity and extraordinary nature make them easily perceivable as miraculous.

At this point, one could raise a legitimate concern regarding the applicability of the LLN to the narratives of miracles, particularly in the context of the New Testament, which presents a significant concentration of miraculous events within a relatively short period of time. The LLN, however, does not preclude the occurrence of such clusters: it describes the convergence of observed averages to the expected probabilities occurring over a large number of trials without reference to the temporal distribution of rare events. Even a packed series of low-probability events may still fit within the bounds of statistical plausibility without the violation of natural laws. Consequently, such clusters do not call for the return to an ontological interpretation of miracles as events beyond natural order. Viewed semantically, they may be taken as theologically

significant concentrations of meaning, which are embedded in specific historical contexts and read as signs of Divine action. This approach preserves the integrity of both the probabilistic worldview and the theological significance of the events in question, while avoiding the metaphysical overflows presented by the ontological model.

Another valuable insight into the nature of miracles as chance events can be gleaned from Shannon's theory of entropy (e.g., Borda, 2011, p. 11–13). According to this theory, the amount of information $I(x)$ conveyed by event x is related to its probability $p(x)$ by the formula: $I(x) = -\log p(x)$. This relationship shows that events occurring with a low probability also carry a large amount of information. For instance, one can consider the case of a medical diagnosis for a patient who undergoes routine testing. Results fitting entirely within normal ranges provide little new information, as they confirm what is already known. However, if they unexpectedly produce rare and unusual outcomes, then they reveal something meaningful, perhaps the early onset of a condition that would have otherwise remained hidden. In the context of miracles, this suggests that low-probability events have the potential to convey powerful and transformative messages. Their rarity and extraordinary nature may easily prompt observers to reevaluate their deeply held beliefs or opinions. In theological terms, miracles may serve as concentrated acts of Divine communication. By encapsulating a profound message within a single extraordinary event, a miracle can provoke immediate and significant reactions, such as a conversion or a renewed sense of faith. This interpretation aligns with both biblical and non-biblical accounts of miracles, which often depict them as catalysts for a rapid transformation. The concentrated nature of a miracle's impact may achieve results that prolonged, incremental divine activity might not, precisely because of its surprising and information-rich character. Shannon's theory thus provides a framework for understanding how the low probability of miracles enhances their communicative power, making them uniquely suited to effect profound and immediate change.

Conclusions

As the inquiry carried out within this paper nears its conclusion, it is fitting to offer several final remarks which will produce a more general impact and significance from the inquiry's outcomes. As was already indicated in the introduction, these outcomes reveal new dimensions in which the dialogue between science and theology can flourish. They concern an important problem connected with how to understand the ways in which God interacts with the world and communicates His messages to people. In particular, these outcomes revealed

the constant need to reevaluate the meaning of rationality, which continues to unveil its new incarnations with the progress of science. These incarnations, in turn, project significantly on how the human mind shapes the idea of God and how it comes up with a conceptually consistent picture that integrates the immanent world discovered by science with the existence and providential activity of God as a transcendent and fully rational entity.

There is no doubt that miracles, as constantly experienced through subsequent generations, present the challenge of being integrated into the scientifically driven, dynamic image of the world. The presented inquiry has demonstrated that the taming of chance, as a sure instance of expanding the limits of rationality, does not do away with the category of a miracle. Rather to the contrary, by making a strong reference to the classical teachings of St. Augustine, it reinforces the semantic perspective on miracles. By framing miracles as deeply personal and interpretative, rather than ontologically disruptive, the semantic concept offers a way to harmonize belief in miracles with the empirical reliability of the scientific worldview. This approach, while perhaps less visually spectacular, maintains a coherent image of God as a constant, subtle force within creation, inviting believers to find meaning not in the inexplicable, but in the profoundly interconnected design of natural order. Also, the semantic concept, which views miracles as faith-based interpretations without divine intervention, addresses many of these issues, including the “God of the gaps” problem and the difficulties of specifying where and how God interacts with nature. May the following excerpt, taken from Michał Heller, serve as a closing remark to what this paper has hopefully been able to convey: “[God] is present everywhere so much that He is invisible. You cannot see the marks of God because everything is His mark” (Heller et al., 2016, p. 314).

Bibliography

- Aquinas Thomas, 1975, *Summa Contra Gentiles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- Aquinas Thomas, 1981, *Summa Theologica. Christian Classics*, Westminster, Md.
- Aquinas Thomas, 1986, *The Division and Methods of the Sciences: Questions V and VI of His Commentary on the De Trinitate of Boethius*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.
- Aquinas Thpmas, 1952, *Quaestiones Disputatae: De Potentia Dei*, The Newmann Press, Westminster, Maryland.
- Aristotle, 1857, *Metaphysics*, London, H.G. Bohn.
- Basinger David, 2018, *Miracles, Elements in the philosophy of religion*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bersee Ton, 2021, *On the meaning of “miracle” in Christianity: a philosophical evaluation of the current miracle debate and a proposal of a balanced hermeneutical approach*, *Studies in philosophical theology*, Peeters, Leuven; Bristol, CT.

- Borda Monica, 2011, *Fundamentals in Information Theory and Coding*, Springer Berlin / Heidelberg, Berlin, Heidelberg.
- De Cruz Helen, De Smedt Johan, 2015, *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion*, MIT Press, Cambridge, MA London.
- Durrett Rick, 2019, *Probability: Theory and Examples*, 5th ed. ed. Cambridge University Press, Cambridge.
- Grygiel Wojciech P., 2021, *Cognitive Aspects of the Philosophical and Theological Coherence of the Concept of a Miracle within the Contemporary Scientific World View*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, vol. 70, p. 111–138.
- Hacking Ian, 2007, *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference*, second edition, reprinted. ed. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hacking Ian, 2009, *The Taming of Chance*, 12. print. ed, Ideas in context. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heller Michał, 2006, *Czy świat jest matematyczny?*, *Filozofia i Wszechświat*. Universitas, Kraków, p. 48–57.
- Heller Michał, 2013, *Philosophy of Chance: A cosmic fugue with a prelude and a coda*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Heller Michał, Bonowicz Wojciech, Brożek Bartosz, Liana Zbigniew, 2016, *Wierzę, żeby rozumieć. Z Michałem Hellerem rozmawiają Wojciech Bonowicz, Bartosz Brożek i Zbigniew Liana*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- McGrew Timothy, Larmer Robert, 2024, *Miracles*, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta, Uri Nodelman (eds.), Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Mérő László, 2018, *The logic of miracles: making sense of rare, really rare, and impossibly rare events*, Yale University Press, New Haven, London.
- Murphy Nancey, 1995, *Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat*, in: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on the Divine Action*, Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (eds.), Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State – Berkeley, CA, p. 325–358.
- Murphy Nancey, 2006, *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge University Press, Cambridge.
- Murray Michael J., Goldberg Andrew, 2010, *Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away*, in: *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, Jeffrey Schloss, Michael J. Murray (eds.), Oxford University Press, Oxford, p. 179–199.
- Nickell Joe, 2013, *The science of miracles: investigating the incredible*, Prometheus Books, Amherst, NY.
- Peacocke Arthur R., 1993, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Fortress Press, Minneapolis.
- Peacocke Arthur R., 1995, *God's Interaction with the World: The Implications of Deterministic Chaos and of Interconnected and Interdependent Complexity*, in: *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on the Divine Action*, Robert J. Russell, Nancey Murphy, Arthur R. Peacocke (eds.), Vatican Observatory Publications, Center for Theology and the Natural Sciences, Vatican City State – Berkeley, CA, p. 263–288.
- Pedersen Olaf, 2007, *Two Books: Historical Notes on Some Interactions Between Natural Science and Theology*, Ed. Vatican Observatory, Vatican.
- Pyysiäinen Ilkka, 2004, *Magic, miracles, and religion: a scientist's perspective*, Cognitive science of religion series, AltMira Press, Walnut Creek, CA.
- Rusecki Marian, 2006, *Traktat o cudzie*, Komitet Nauk Teologicznych PAN – Wydawnictwo KUL, Lublin.

St. Augustine, 2003, *The City of God*, Penguin classics. Penguin Books, London – New York.

Susskind Leonard, 2008, *The Black Hole War: My Battle with Stephen Hawking to Make the World Safe for Quantum Mechanics*, Little, Brown and Company, New York.

Świeżyński Adam, 2012, *Filozofia cudu: w poszukiwaniu adekwatnej koncepcji zdarzenia cudownego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa.

Oswajanie przypadku: ku semantycznej koncepcji cudu

Streszczenie: W prezentowanym artykule zaprezentowana została analiza rozumienia cudów w świetle współczesnego rozwoju nauki, który włącza przypadkowość w racjonalne ramy teorii prawdopodobieństwa. Analiza ta wskazuje na zauważalne przesunięcie od ontologicznej interpretacji cudów, definiowanych jako unikalne, nadprzyrodzone interwencje Boskie, które przekraczają prawa natury, do perspektywy semantycznej, w której cuda są zdarzeniami obdarzonymi szczególnym znaczeniem przez ich obserwatorów, bez potrzeby odwoływania się do nadprzyrodzonego sprawstwa. Poprzez krytyczne zbadanie filozoficznych i teologicznych tradycji św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, artykuł ukazuje, w jaki sposób tomistyczne ramy ontologiczne, zakorzenione w arystotelesowskim rozumieniu przypadku, napotykają istotne trudności koncepcyjne w paradygmacie probabilistycznym współczesnej nauki. Natomiast interpretacja semantyczna lepiej współgra z osiągnięciami naukowymi, w tym z wnioskami płynącymi z prawa wielkich liczb i teorii entropii Shannona, oferując zrewidowaną perspektywę na naturę cudów. Osiągnięte rezultaty stanowią przyczynek dla owocnego dialogu między teologią a nauką, ilustrując, w jaki sposób koncepcje teologiczne mogą ewoluować w odpowiedzi na ustalenia nauki, jednocześnie zachowując swoją aktualność i spójność w współczesnym dyskursie.

Słowa kluczowe: cud, ontologia, przypadek, prawdopodobieństwo, konieczność.

Marek Karczewski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

WSKRZESZENIA DZIECI W AKTACH KANONIZACYJNYCH DOROTY Z MĄTÓW W PERSPEKTYWIE TEOLOGICZNEJ

Streszczenie: Artykuł nosi tytuł: *Wskrzeszenia dzieci w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mątów. Perspektywa teologiczna*. Schemat opracowania jest następujący. W punkcie pierwszym omówiono skomplikowane dzieje i kompozycję wydania źródłowego akt kanonizacyjnych R. Stachnika (1978). W punkcie drugim zwrócono uwagę na znaczenie akt jako źródła informacji o charakterze teologicznym. W ostatnim, trzecim punkcie poddano analizie 26 opisów przywrócenia do życia dzieci. Według komisji kościelnej zostały one uznane za cuda dokonane za wstawiennictwem Doroty. Szczególną uwagę zwrócono na znaczenie teologiczne wskrzeszeń. Cuda ożywienia dzieci uzupełniają obraz Doroty jako lokalnej świętej i symbolicznej Matki Prus. Była ona bowiem nie tylko mistyczką, ale także żoną i matką. Cuda wskrzeszeń wiążą się z działaniem Boga oraz powołaniem prorockim Doroty.

Słowa kluczowe: Dorota z Mątów, cuda średniowieczne, średniowieczny proces kanonizacyjny, ożywienia dzieci, Pomezania.

Temat cudu nie jest obcy autorom literatury hagiograficznej i teologicznej średniowiecza. O cud błagali wszyscy, którzy znaleźli się w krytycznej, granicznej sytuacji życiowej, w niebezpieczeństwie śmierci, ciężkiej chorobie itd. Doświadczenie cudu zmieniało wiele w relacji do Boga, do Kościoła i do społeczeństwa (zob. Kleine, 2007). Z drugiej strony w dość powszechnej opinii średniowieczne opisy cudów nierzadko wydają się być oderwane od realiów historycznych (Kleine, 1999, s. 125; Manikowska, Gacka, 2018, s. 657–748). Mówi się raczej o legendach, które powstały nierzadko w celu osiągnięcia konkretnych celów religijnych i społeczno-politycznych (por. Kwiatkowska, 2015, s. 16–18). Cuda¹ odgrywały główną rolę w podejmowanych procesach kanonizacyjnych i propagowaniu kultu świętych średniowiecza (zob. Krötzel, Katajala-Peltomaa, 2018).

* Adres: ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM; marek.karczewski@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9435-3832.

¹ Wraz z rozwojem nauki Kościoła również średniowieczna koncepcja teologiczna cudu podlegała dalszej dyskusji i precyzacji (zob. Rusecki, 2006; Panasiuk, 2008, s. 53–78).

W niniejszym artykule podjęto próbę interpretacji teologicznej wydarzeń cudownych, które w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mąków (1347–1394) zostały przedstawione jako wskreszenia dzieci. Źródło podstawowe stanowi wydanie krytyczne akt kanonizacyjnych przygotowane przez Richarda Stachnika we współpracy z Anneliese Triller i Hansem Westphal'em w roku 1978 (dalej *Akten*)². Zarówno akta kanonizacyjne Doroty jak i zawarte w nich opisy cudów stają się przedmiotem szerszych tematycznie studiów historycznych, kulturowych i teologicznych. Jednak relatywnie niewielkie są dedykowane aktom opracowania monograficzne. Warto tu wspomnieć opracowanie Jenni Kuuliala na temat choroby i uzdrowień w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mąków (Kuuliala, 2018, s. 46–74). Słabo zbadany aspekt stanowi kwestia świadectw o przywróceniu do życia zmarłych dzieci. Temat ten bezpośrednio pojawił się jedynie w starszej literaturze naukowej (Westphal, 1955, s. 11–14). Brakuje aktualnych opracowań uwzględniających wymiar teologiczny wskreszeń dzieci. Stąd idea, by podjąć próbę interpretacji wskreszeń w perspektywie teologicznej.

Schemat poniższego artykułu jest następujący. Skomplikowane dzieje i kompozycja wydania źródłowego akt kanonizacyjnych zostały omówione w punkcie pierwszym poniższego opracowania. W punkcie drugim zwrócono uwagę na ich znaczenie jako źródła informacji o charakterze teologicznym. W ostatnim, trzecim punkcie poddano analizie zawarte w aktach świadectwa przywrócenia do życia dzieci, które według komisji kościelnej mogły być zakwalifikowane jako cuda dokonane za wstawiennictwem zmarłej Mistyczki Pomezańskiej, Doroty z Mąków. Szczególną uwagę zwrócono na znaczenie teologiczne wskreszeń dzieci w kontekście średniowiecznych starań o kanonizację Doroty z Mąków.

1. Wydanie krytyczne akt kanonizacyjnych Doroty z Mąków

Bezpośrednio po śmierci Doroty w Mąków podjęto starania o przeprowadzenie jej procesu kanonizacyjnego. Pod koniec XIV w. zasady przeprowadzania procesu nie były jeszcze doprecyzowane (Karpeta, 2017, s. 105–106). Przyjmowano, że powodem kanonizacji mogło być męczeństwo za wiarę, heroiczną cnotę, cuda i szczególne łaski (Karpeta, 2017, s. 105). Istotną rolę odgrywały tzw. zbiory cudów, które potwierdzały świętość kandydatów. W roku 1391 została wyniesiona na ołtarze św. Brygida Szwedzka (Kuuliala, 2017, s. 53). Jej proces trwał od roku 1379. Kanonizował ją papież Bonifacy IX, który otworzył pro-

² Richard Stachnik i inni (opr.), 1978, *Die Akten des Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschland 15, Wien-Köln, Böhlau. Dostępny jest przekład na język polski, którego dokonał Julian Wojtkowski, 2014, *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521*, Archidiecezja Warmińska, Olsztyn.

ces kanonizacyjny Doroty z Mąków w roku 1404. Jednak w dyskusji naukowej podkreśla się, że w kontekście lokalnym proces Doroty z Mąków był unikalny. W latach 1250–1400 w krajach niemieckich nie było oficjalnych procesów kanonizacyjnych (Kuuliala, 2017, s. 54–55). Z różnych przyczyn proces kanonizacyjny przeciągał się (Borzyszkowski, 1977, s. 517–536). Po raz pierwszy do papieża Bonifacego IX i kolegium kardynalskiego o kanonizację Mistyczki Pomezkańskiej 9 września 1395 r. zwrócili się biskupi pomezkański Jan Mnich, warmiński Henryk Sorbom, sambijski Henryk Seefeld, członkowie kapituł tych diecezji oraz diecezji chełmińskiej, opaci cysterscy z Oliwy i Pelplina – Mikołaj i Jan, przeor kartuzów z Kartuz – Jan, wielki mistrz Konrad von Jungingen oraz spowiednicy Doroty Jan z Kwidzyna i Jan Ryman. Podstawowy materiał dowodowy zebrano w czasie odbywającego się w Kwidzynie procesu od 23 czerwca 1404 do 10 lutego 1406. Obejmował on okres od śmierci Doroty w roku 1394 do roku 1406.

Z powodu wojny polsko-krzyżackiej oraz problemów w Państwie Kościelnym pierwsza próba przeprowadzenia kanonizacji nie została doprowadzona do końca, a przesłane akta zaginęły. Kolejną próbę podjęto w latach 1485–1486 z inicjatywy biskupa pomezkańskiego Jana IV Kierstani oraz wielkiego mistrza Marcina Truchsess. Na życzenie papieża Innocentego VIII przesłano do Rzymu wówczas poświadczony notarialnie transumpt akt z przełomu XIV i XV w. Po raz ostatni w dziejach państwa zakonnego kwestię finalizacji procesu podjęto w roku 1521. Kolejne starania o oficjalną kanonizację Doroty z Mąków podjęto dopiero w XX w. W roku 1935 biskup warmiński Maksymilian Kaller wraz z grupą wiernych warmińskich i gdańskich zwrócił się do papieża Piusa XI w tej sprawie, jednak bezskutecznie. Ostatecznie istniejący od wielu wieków kult Doroty z Mąków został zaaprobowany przez papieża Pawła VI 9 stycznia 1976 r.

Jak wspomniano oryginalne akta procesu znajdowały się w Kwidzynie i zaginęły w czasie Reformacji. Zachował się natomiast odpis akt procesowych, pochodzący z akt oryginalnych wykonany dokładnie w roku 1486 i potwierdzony notarialnie. W odpisie zachowały się ważne dokumenty jak *Articuli et interrogatori pro testibus examinandi* oraz zeznania 257 świadków (Kujawska-Komender, 1957, s. 84–86; Borzyszkowski, 1977, s. 524). Właśnie transumpt akt stanowi główną zawartość wydania krytycznego, przygotowanych przez Richarda Stachnika i jego współpracowników. W skład edycji *Akten* z roku 1978 wchodzi:

- *Źródła i literatura*. Wykaz trzydziestu dwóch źródeł historycznych i licznej literatury fachowej (s. XI–XVI). Źródło podstawowe stanowi *Processus canonisationis beatae Dorotheae Montoviensis* Ms 1241 z Staats – und Universitätsbibliothek w Królewcu przechowywany w Statliches Archivlager Göttingen. Istotne znaczenie wskazywane przez autora posiadała również *Positio super cultu et virtutibus servae Dei Dorotheae Montoviensis* wydana w Rzymie w roku 1971.

- *Wprowadzenie*. Szerokie wprowadzenie historyczne dotyczące prowadzenia samego procesu oraz dziejów transmisji zebranych materiałów (s. XVII–XLIV).
- *Część główna*. Zawiera trzy podstawowe elementy. Są to: I. Transumpcja akt oryginalnych z roku 1486 (s. 1). II. Opis czynności procesowych w Kwidzynie od 1404 do 1406 obejmujące – A. Pierwszy okres posiedzeń 23/24.06. – 27.07.1404 (s. 5–94); B. Drugi okres posiedzeń 13.10.–6.11.1404 (s. 94–439); C. Trzeci okres posiedzeń 30.04.–7.05.1405 (s. 439–489); D. Czwarty okres 6–10.02.1406 (s. 489–492); III. Notarialne potwierdzenie autentyczności odpisu akt z lat 1404–1406 w roku 1486 (s. 493–494).
- *Dodatek*. Zawiera dodatkowe dokumenty należące do procesu kanonizacyjnego Doroty. Należą o nich: A. Dwa pisma Jana z Kwidzyna do generalnego prokuratora Zakonu Krzyżackiego w Rzymie z 1394/1395 (s. 497); B. Jedenaście próśb do Stolicy Apostolskiej w Rzymie o kanonizację Doroty z września 1395 (s. 509–531); C. Dwa pisma wielkiego mistrza i trzy pisma biskupa pomezańskiego do kardynałów i współpracowników w procesie kanonizacyjnym Doroty z 1395 i 1396 (s. 531–540); D. Krótkie wypowiedzi na temat procesu kanonizacyjnego Doroty w korespondencji między wielkim mistrzem i generalnym prokuratorem w Rzymie z czasu 1404–1411 oraz informacje nt. świadczeń finansowych jednostek kościelnych w procesie z lat 1404 i 1417 (s. 540–544); E. Fragmenty dotyczące ponownych starań o kanonizację z lat 1486 i 1521 (s. 544–550). Dodatek zamyka rejestr osób i miejscowości (s. 551–607) oraz rzeczy i słów (s. 607–629).

Publikacja R. Stachnika znacznie ułatwiła dostęp do źródeł związanych ze średniowiecznym procesem kanonizacyjnym Doroty z Mąków i stanowiła ważne wydarzenie w środowisku naukowym (Kwiatkowski, 1981, s. 456–460). W roku 2014 jej zawartość w postaci łacińskich akt oraz komentarzy w języku niemieckim została udostępniona czytelnikom polskojęzycznym w przekładzie biskupa Juliana Wojtkowskiego (zob. Zawadzki, 2015, s. 247–250).

2. Akta kanonizacyjne Doroty z Mąków jako źródło teologiczne

Fama świętości Doroty z Mąków i dynamiczny rozwój jej kultu w stolicy diecezji pomezańskiej po jej śmierci stanowiły jeden z ważnych motywów, które pozwoliły na rozpoczęcie starań o jej kanonizację. Ich dynamika i profesjonalizm w przeprowadzeniu procesu nie byłyby możliwe bez zaangażowania lokalnych biskupów, opatów, kapituł katedralnych oraz struktur administracyjnych Zakonu Krzyżackiego z wielkim mistrzem na czele³.

³ Za życia Dorota zachowywała podejście krytyczne wobec Zakonu Krzyżackiego (zob. Parcheniak, 2023, s. 118–142).

Etap wstępny procesu kanonizacyjnego przeprowadzono w Kwidzynie. System zbierania informacji był dobrze zorganizowany. W procesie przewidywano komisyjne przesłuchiwanie świadków według wskazanego przez kurie rzymską zestawu pytań. Pytania te były stosowane w początkowej fazie procesu. W praktyce z czasem składano jedynie świadectwo przed komisją. W kilku przypadkach zapisano także skrótowe informacje zebrane bardziej okazjonalnie w Kwidzynie. W pismach prezentujących cuda, na początku procesu wykorzystano także istniejące zbiory cudów jak *Quinque libri miraculum*. Przechowywane one były w katedrze pomezkańskiej pod opieką pełnomocnika procesu kanonika Arnolda z Prabut (*Akten*, Wstęp, s. 19). Dodatkowe świadectwa można znaleźć w wypowiedziach ważnych osobistości. W nielicznych przypadkach występują dublety świadectw.

Niewątpliwie szczególną rolę *spiritus movens* w propagowaniu świętości Doroty odgrywali ci, którzy osobiście znali ją za życia z dziekanem kapituły pomezkańskiej i jej spowiednikiem Janem z Kwidzyna na czele (zob. Dygo, 2023, s. 9). Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że tworzący się kult Doroty wiązał się z szerszym kontekstem intensywnych dążeń do wewnętrznej odnowy Kościoła (zob. Jakubek-Raczkowska, 2016, s. 177–178). Wydaje się bowiem, że przyczyn tak sprawnego przeprowadzenia pomezkańskiego etapu procesu było sporo. Dorota z Mątów była postrzegana także jako pierwsza święta lokalna. Tytuł „Matka Dorota” oddawał jej znaczenie dla lokalnego społeczeństwa i Kościoła. Jej postać wpisywała się w idealistyczne pojmowanie państwa zakonnego jako dzieła Bożego, nowego społeczeństwa teokratycznego wprowadzającego królestwo Boże w kraju dotychczas pogańskim. Dorota łączyła wszystkie stany społeczne, Krzyżaków i ich poddanych. Jej grób w stolicy Pomezanii, Kwidzynie, stawał się miejscem pielgrzymkowym i głównym centrum religijnym przyciągającym zarówno koronowane głowy jak i prostych ludzi. W katedrze pomezkańskiej w czasie nabożeństw wymieniano cuda, które dokonały się właśnie za przyczyną Doroty. W ten sposób ich fama rosła. Rosło także znaczenie miejsca grobu Doroty jako celu pielgrzymek i miejsca jej szczególnego kultu (zob. Kowalczyk, 2018, s. 78–81)⁴.

Świadectwa o cudach dokonanych za przyczyną Doroty miały potwierdzać istniejący i rozwijający się kult. Można je podzielić na pewne grupy. Największą stanowią opisy uzdrowień z różnego typu chorób i dolegliwości dotyczące osób dorosłych (zob. Kuuliala, 2017, s. 46–74). Wśród nich relatywnie liczne są relacje z uzdrowień dzieci. Inną grupę stanowią świadectwa dotyczące cudownej pomocy w przypadkach losowych, dotyczących nawrócenia. Wśród opisów cudów znajdują się także przypadki dotyczące szalejących koni. Odnotowano

⁴ Już w roku 1394 przy grobie Doroty ustawiono srebrny świecznik ze złoceniami, na którym paliło się nieustannie światło. Odprawiano nieustannie msze święte i oficja brewiarzowe, zob. *Scriptores Rerum Prusicarum*, 1874, t. 5, s. 432 (zob. Hochleitner, 2013, s. 328).

także przypadek ożywienia padłego konia (*Akten*, prot. 66, t. 222, s. 454–455). W kilku przypadkach przytoczono świadectwa wskrzeszenia dorosłych. Ważne miejsce zajmuje 26 opisów wskrzeszeń dzieci.

3. Wskrzeszenia dzieci w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mątów

Do trzeciej grupy artykułów skierowanych do Rzymu w roku 1403 (*Akten*, prot. 8, pkt. 1–149, s. 18–47) za pośrednictwem Piotra z Ornety dołączono wykaz cudów, które dokonały się po śmierci Doroty (pkt. 31–149, s. 26–47). Miały one przekonać papieża i kolegium kardynałów o konieczności kanonizacji Mistyczki Pomezańskiej. Według autorów doskonałość duchowa Doroty, jej cnoty i dary Ducha Świętego znalazły swoją kontynuację w cudach, które Bóg sprawiał za jej życia i dokonuje po jej śmierci (*Akten*, prot. 8, wstęp; pkt. 20, s. 18.23). W aktach kanonizacyjnych znajduje się 37 opisów wskrzeszeń zmarłych (zob. Westphal, 1955, s. 11–14). Spośród nich aż 26 dotyczy zmarłych dzieci. W jednym protokole wspomniano o dwóch wskrzeszeniach w jednej rodzinie (*Akten*, prot. 67, t. 231, t. 232, s. 459–460).

Wykaz wskrzeszeń. Poniżej umieszczono tabelę, w której zebrano świadectwa związane z przywróceniem do życia martwych dzieci. Zestawienie podzielono na dwie główne części. W części pierwszej zebrano świadectwa dotyczące noworodków i niemowląt. W części drugiej umieszczono zestawienie pozostałych przypadków. W olbrzymiej większości dotyczą one wskrzeszeń małych dzieci, które uległy wypadkowi (zob. Delimata, 2003). W każdym przypadku podano numer sprawy według systemu zastosowanego w aktach, krótki opis wydarzenia, jego świadków i ewentualne informacje dodatkowe⁵.

Dzieci przywrócone do życia wg protokołów przesłuchań i numeru świadectw				
Noworodki i niemowlęta				
Lp.	Numer akt	Okoliczności zdarzenia	Inni świadkowie	Dane dodatkowe
1.	Prot. 13, t. 17; t. 18, s. 61–62.	Dorothea, żona Garko z Kwidzyna po ciężkim porodzie urodziła dwoje bliźniąt. Drugie nie dawało znaku życia. Po złożeniu ślubu i gorliwej modlitwie chłopczyk ożył i został ochrzczony.	Marghareta, żona Nikolasa Resenstein'a z Kwidzyna, lat 40 oraz Marghareta, żona Johanna Michlis'a z Kwidzyna, lat 40.	

⁵ Przytoczono numer protokołu, numer świadectwa (=t.) oraz strony w *Akten*. Zachowano także zapis imion i nazwisk stosowany w cytowanym źródle łacińskim. W przypadku nazw miejscowości umieszczono nazwę polską oraz warianty nazw oryginalnych.

2.	Prot. 40, t. 92, s. 234.	Elizabeth, żona Petra Domezinne z Orli [Horla] z diecezji chełmińskiej, lat 37, urodziła martwą córkę. Obecne niewiasty przez godzinę nie mogły jej ocucić. Zrozpaczone wezwały Dorotę ślubując zanieść ją do jej grobu jeżeli odzyska życie. Wróciła do życia i żyła potem jeszcze dwa lata.		
3.	Prot. 40, t. 98, s. 237–238.	Gertrudis żona Henricusa Schonensee z Kończewic z [Conczendorff; Kunzendorff] z diecezji pomezańskiej. Położyła zdrowego synka do kołyski. Około północy chciała go nakarmić, ale był martwy. Przywołała swoją teściową bojąc się reakcji męża. Razem z nią padły na kolana i złożyły ślub pielgrzymki do grobu Doroty. Chłopiec otworzył oczy i ożył. Wydarzyło się to osiem lat temu.		
4.	Prot. 41, t. 103* ⁱ , s. 247.	Elisabet ⁶ żona Martina, krawca z Lembarga [Libenbergk, Lemberg], wsi w diecezji chełmińskiej, miała wielkie trudności związane z porodem. Ósmego dnia po złożeniu ślubu „do grobu Doroty” urodziła martwe dziecko. Leżało one bezduszne od rana do południa. Podjęto zamiar pochowania je poza cmentarzem. Obecne kobiety z płaczem ślubowały pielgrzymkę do grobu Doroty. Chłopiec powrócił do życia.	Johannes Halbendrescher; Nicolaus Lotzener oraz wielu mieszkańców wsi. Petrus syn szewca oraz Petrus syn karczmarza, chrzestny dziecka.	Prot. 41, t. 103 – część określana jako podręcznik brata Christiana Coslaw’a ze Strasburga – „manuale, quod de miraculis Dorothee conscriptit” jako „rector scholarium in ecclesia Pomezaniensi”. W przypadku t. 103* i oświadczenie przyjął ksiądz kustosz.
5.	Prot. 46, t. 112, s. 332–334.	Zacna Margaretha żona Andreasa Gortlerinn’a z miasta Gdańsk diecezja włocławska, lat 32, urodziła córkę żywą i złożyła w kołysce. Dziecko nagle zmarło. Obecne kobiety ślubowały pielgrzymki do różnych miejsc, ale bezskutecznie. Wreszcie jedna z nich wezwała do modlitwy do Doroty. Matka modliła się błagając za swoją córkę. Prosiły z wielką stanowczością i zostały wysłuchane. Od sześciu lat córka żyje.	Cristina Gerke, matka chrzestna; Katharina Mundelsche oraz Elisabeth Schonenborn i wiele innych.	Przytoczono teksty modlitw.

⁶ Zachowano oryginalny, zróżnicowany zapis imion.

6.	Prot. 47, t. 122, s. 340–341.	Johannes Medezon ze Sadłuk [Zadelock, Sadluken], w parafii Postolin [Postelin], diecezja pomezkańska, lat 40. Dwumiesięczna córka imieniem Katherina została położona zdrowa do łóżka. Zaczęła wydawać głębokie jęki. Słyszając to matka jej Marghareta wzięła ją jakby konającą. Przez trzy godziny była jak martwa. Ojciec padł na kolana zwrócił się do Doroty ślubując nawiedzić jej grób. Po złożeniu ślubu dziewczynka zaczęła oddychać. Od siedmiu lat jest zdrowa.		
7.	Prot. 51, t. 160, s. 375–376.	Cristina Scheffler, żona Jacoba ze wsi Szemburk (Schonbrugk), diecezja pomezkańska, po wielodniowym, trudnym porodzie urodziła martwego chłopca. Przez pół godziny nie dawał znaku życia. Po modlitwach i obietnicy nawiedzenia grobu Doroty chłopiec zaczął krzyczeć i ożył. Wydarzyło się to sześć lat temu. Chłopiec żył dwa i pół roku.		
8.	Prot. 53, t. 177; t. 178, s. 395–396.	Elizabeth Wicker żona Petra ze wsi Szawałd [Schadewal], diecezja pomezkańska, lat 29; Petrus Wicker, mąż. Siedmiesięczna córka Margaretha została położona do łóżka miała ciężką czkawkę. Matka widząc się ma się źle zabrała ją do siebie. Córka straciła oddech. Zawołała Kethę, mieszkającą u zeznającej, szukając świecy z płomieniem. Obecni poświadczali, że dziewczynka jest martwa. Po wezwaniu pomocy Doroty i po ślubie nawiedzenia jej grobu dziewczynka powróciła do życia.	Ketha, Bunta żona Andrisa, Susanna wdowa po Tidemannie, Mattis służący i Margaretha służąca.	
9.	Prot. 67, t. 231, t. 232, s. 459–460.	Katharina żona Johanna Phoffenbergk'a z Bratiana [Bratram], diecezja pomezkańska, młynarka, lat 36 oraz mąż Johannes Phoffenbergk, młynarz, lat 40. Pięć dni trwał ciężki poród zeznającej. Kobiety asystujące wezwały pomocy Doroty ślubując, że rodzica, jeżeli urodzi boso i bez lniałej bielizny nawiedzi jej grób. W ciągu kwadransa urodziła martwego syna, o czym początkowo nie wiedziała. Dowiedziawszy się o tym, błagała obecne kobiety, by ślubowały nawiedzenie grobu Doroty z żywym dzieckiem. Dziecko ożyło i żyło jeszcze dwa i pół roku. Podobna sytuacja powtórzyła się w przypadku porodu córki, która urodziła się martwa. Po ślubie złożonym Dorocie wróciła do życia i żyje ochrzczona do chwili złożenia świadectwa.	Goberinn żona Lau-retniusa Vindeisen, Guttesurinne, Anna Reymannynne, Katherina Clein Bartuschinne, Margaretha Deutzemloschinne, Barbara Frangkinne i inne. W zeznaniu ojca wspomniano także cud uzdrowienia z ciężkiej rany nogi.	Przywołano dwa przypadki ożywienia w jednej rodzinie.

10.	Prot. 68, t. 238, s. 463.	Katherina, wdowa po Johannesie Elich mieszkająca kiedyś w Olbrachtowie [Albrechtaw; Albrechtaw], aktualnie Niebrzydowo [Hermanaw; Gross Hermanau], lat ponad 30. Syn urodzony martwy ożył dzięki ślubowi złożonemu Dorocie w roku, w którym Dorota umarła. Urodziła jeszcze dwoje dzieci w ciągu dwóch lat także martwych.	Katherina żona Petra Langerinne, żona starego kowala z Olbrachtowa Katherina Frendenerinne, Katherina Werwerske i Magdalena żona Theodorica.	
Małe dzieci				
1	Prot. 15, t. 35; t. 36; t. 37, s. 75–77.	29.09.1400 r. chłopiec imieniem Paulus wpadł do studni i pozostał w niej pół godziny. Uznany za martwego przez 4–5 godzin. Po ślubie matki Anny, że boso zaprowadzi dziecko do grobu Doroty, zostało ono przywrócone do życia. Ślub złożyły obecne przy wydarzeniu kobiety.	a) Hannis Reichenhannissen z Ośna [Montmannsdorf], lat 30 oraz b) Jan, syna Hernicusa de Susna z Ośna; c) Anna żona Johannes Reichenhannissen z Ośna, matka chłopca, lat 30; d. Henricus de Susna oraz co najmniej trzy kobiety.	30.09. 1400 r. chłopiec został przedstawiony i ofiarowany przy grobie Doroty w Kwidzynie.
2.	Prot. 16, t. 38, s. 78.	Elisabeth Schwartzepeter ze wsi Glina [Stangendorf]. Chłopiec pogrążył się we źródle i utonął. Został zaniesiony do domu matki z oznakami braku życia. Po złożeniu ślubu chłopiec stopniowo rozgrzewał się i ostatecznie wrócił do życia.		Księża komisarze widzieli je żywe.
3.	Prot. 16, t. 39, s. 78–79.	Lauretnius Krethschmer ze wsi Różnowo [Reussenaw, Rosenau], lat ponad 30. Syn Heinemann utonął w studni. Na wezwanie imienia Doroty przez jego żonę i inne kobiety, wrócił do życia i żyje do chwili złożenia świadectwa.		Księża komisarze widzieli go zdrowego.
4.	Prot. 38, t. 88, s. 229.	Nicolaus Tamme, młynarz w Pokrzywnie [Engelsbergk] z diecezji włocławskiej. Syn Johannes, w wieku półtora roku, pozostawiony przez matkę bez opieki w czasie kąpeli w balii napętnionej do połowy wodą wpadł do niej. Próbowano go reanimować. Przyniosło to skutek, gdy razem z żoną złożyli ślub nawiedzenia grobu Doroty.		
5.	Prot. 41, t. 103*d, s. 245–246.	Katherina żona Mattisa Teschner'a z Grudziądza, diecezja chełmińska. Znalazła swojego syna Michaela zaduszonego przy swoim boku w łóżku. Wszyscy uznali go za martwego. Na wezwanie Doroty i złożeniu ślubu pielgrzymki do jej grobu, chłopiec wrócił do życia.		Zeznanie w obecności wikariusza katedry pomezańskiej Johannes Schropp'a oraz dzwonnika Nikolausa.

6.	Prot. 41, t. 103*1, s. 248–249.	Willike, młynarz z młyna Krzywey w diecezji włocławskiej, w okolicy miasteczka Nowe [Nuemburgk, Neuenburg]. Jego trzy i pół letni syn Laurentius bez jego wiedzy wpadł do głębokiej strugi obok młyna. Przez godzinę wisiał na jakimś słupie pod wodą. Przyniesiono go do domu bez życia. Rodzice błagali o pomoc Doroty. Po modlitwie woda wypłynęła z ust i chłopiec wrócił do życia.	Ksiądz Niklaus kustosz, mistrz Betramus pleban, ksiądz Henricus Scholastyk, ksiądz Franciscus kantor oraz kanonicy pomezańscy, ksiądz Nicolaus Relbentz, ksiądz Niclaus Korwer, wikariusze katedry, Mathias sługa Willike, który widział chłopca utopionego oraz liczni klienci młyna.	
7.	Prot. 41, t. 103*n, s. 249–250.	Elizabeth żona Petrusa Swenk'a ze wsi Tych położonej nieopodal Torunia w diecezji chełmińskiej. Przyprowadziła swojego trzyletniego syna imieniem Petirk. W Boże Narodzenie leżał na ławie przykryty płaszczem. Jakiś pijany usiadł na ławie i przydusił chłopca, także nie dawał oznak życia. Przygotowywano się do pogrzebu. Babcia chłopca wezwała pomocy Doroty ufając w przywrócenie życia. Po wezwaniu, chłopiec zaczął się ruszać i ożył.		Świadkowie w Kwidzynie: ksiądz Nikolaus, prepozyt u Świętego Ducha, ksiądz Nikolaus Revencz, ksiądz Nicolaus Franczkonis oraz wikariusze katedry pomezańskiej.
8.	Prot. 46, t. 114, s. 335.	Anna żona Bartholomeusa z Grazymowa [Grasheim]. Córka Apollonia pod opieką służącej spała. Przestała oddychać. Matka prosiła Dorotę o pomoc obiecując nawiedzić jej grób i ofiarować świecę wzrostu dziewczynki. Dziewczynka wróciła do życia i żyje do chwili złożenia świadectwa.		Zawarty jest cytat z prośby matki z obietnicą nawiedzenia grobu Doroty w katedrze kwidzyńskiej.
9.	Prot. 50, t. 147, s. 366–367.	Hannis Vogeler z Rogóżna (?) [Rogem; Roggenhausen], diecezja pomezańska. W czasie pracy jego żona Katherina rzuciła na wóz metalowe widły. Przypadkiem podszedł trzyletni syn Johannes i widły wbiły mu się w głowę koło oka, tak że padł jak martwy na ziemię nie dając znaku życia. Matka jego ze łzami wzywała pomocy Doroty i ślubowała pielgrzymkę chłopca ze srebrną ofiarą do jej grobu, jeżeli zostanie przywrócone mu życie i zdrowie. Po złożeniu ślubu chłopiec wstał i w ciągu ośmiu dni wyzdrowiał. Minęło już sześć lat.		

10.	Prot. 50, t. 153, s. 371.	Hans Krokaw z Kisielic [Frienstad], diecezja pomezańska, lat 40. Ze swoją żoną Katheriną mieli dwójkę dzieci: syna imieniem Nicolaus i córkę imieniem Dorothea. Dzieci, bez uprzednich dolegliwości padły na ziemię jak martwe. Przez półtorej godziny nie dawały znaku życia. Rodzice prosili różnych świętych, a wreszcie ślubowali nawiedzić grób Doroty ze srebrną ofiarą. Po złożeniu tego ślubu dzieci wróciły do życia. Po upływie roku zmarły.		
11.	Prot. 51, t. 158, s. 374–375.	Theodoricus Spiler z miasteczka Laski [Leskaw; Leske], diecezja pomezańska, lat 40. Pięcioletni syn imieniem Henricus po intensywnej zabawie usiadł i położył się na podłodze. Widząc to matka podniosła go, ale on nie dawał znaku życia. Ojciec padł na kolana wzywając Doroty i ślubując nawiedzić jej grób jeżeli wróci do życia. Chłopiec żyje do chwili złożenia świadectwa.		
12.	Prot. 53, t. 176, s. 394–395.	Zacna Alheidis, żona Martina Troch ze wsi Szawałd [Schadwalt; Schadwalde], lat 30. Dwuletnia córka Katherina wpadła do studni. Widział to trzyletni chłopiec i doniósł matce. Pobiegła ona tam i znalazła córkę. Jednak ta utopiła się już i była martwa. Przechodzący tam Stephan Blankenbel wyciągnął ją. Wiele kobiet modliło się o pomoc Doroty i ślubowało nawiedzić jej grób. Po złożeniu ślubu dziewczynka otworzyła oczy i wyzdrowiała. Od ośmiu lat jest zdrowa.	Stephanus, Elizabeth, siostra zeznającej, Cristina żona Volberta z tej wsi, Katharina Mullner, żona Lucasa, Alheidis, żona Stephana i inni.	
13.	Prot. 70, t. 248, s. 468.	Margaretha, żona Nicolausa Fischer ze wsi Cegielak [Tzegenlack; Ziegelack], diecezja pomezańska, lat 19. Pomogła wyciągnąć chłopca z wody. Pięć godzin później jeszcze nie żył. Po gorliwych modlitwach i ślubach kobiet chłopiec odżył i żył jeszcze pół roku.		
14.	Prot. 70, t. 249, t. 250, s. 468–469.	Słyszała wołanie pewnej Janny i jej matki i widziała martwego chłopca. Po modłach i płaczach obecnych kobiet chłopiec ożył. Wdowa Kusche widziała matkę tulącą dziecko. Sama ułożyła je na sianie. Chłopiec leżał przez całą noc. Na modlitwy ożył.	Magdalena żona Jacoba Gostis ze wsi Rakowice (Clein Crebisse, Klein Krebs), diecezja pomezańska, lat 38 oraz Elizabeth wdowa Kusche zamieszkała w Rakowicach, lat 50.	

15.	Prot. 71, t. 255, s. 482.	Wśród przywołanych świadectw jest jedno dotyczące przypadku wdowy Osannike [m] ze wsi Gochy [Goychen], diecezja włocławska, której córka wpadła przypadkiem do głębokiej wody i utonęła. Była martwa od południa do wieczora. Człowiek zwany Staske Crupike wyciągnął ją z wody. Opowiedział o tym patronowi wsi zwanemu Rudiger. Po wezwaniu Doroty, przez jej zasługi i wstawienie dziewczynka została wskrzeszona i uzdrowiona.		Oświadczono o tym cudzie wobec Jana z Kwidzyna i karczmarci z tej wsi Katheriny. Zawarte w zeznaniu Jana z Tywąż (Johannes Tiefensee).
-----	---------------------------------	--	--	--

Charakterystyka przypadków śmierci dzieci. Krótkie notatki na temat wskrzeszeń dzieci dostarczają podstawowych informacji dotyczących okoliczności zdarzenia, danych osobowych głównych świadków, wieku, miejsca zamieszkania. Wiek dzieci w grupie niemowląt nie przekracza siedmiu miesięcy. W większości przypadków mówi się o przywróconych do życia noworodkach. W drugiej grupie chodzi o małe dzieci w wieku od półtora roku do pięciu lat. Niekiedy nie podaje się ich dokładnego wieku. Matki były w wieku od dwiętnastu do czterdziestu lat. Niekiedy dodano informacje dodatkowe dotyczące wykonywanego zawodu lub osób obecnych przy zdarzeniu. Nie zawsze jest jasne, jakiego stanu byli zgłaszający cud. Wspomniano o trzech rodzinach młynarzy w Nowem (Prot. 41, t. 103*1, s. 248–249), w Pokrzywnie (Prot. 38, t. 88, s. 229) i w Bratianie (Prot. 67, t. 231, t. 232, s. 459–460). Większość świadectw dotyczy mieszkańców wsi bez podania bliższych danych. Wśród całego zbioru cudów zabranych w aktach przeważają świadectwa mieszczan (Kuuliala, 2017, s. 55). Szesnaście przypadków dzieci przywróconych do życia pochodzi z terenu diecezji pomezańskiej (Kwidzyn, Kończewice, Sadłuki, Szembruk, Szawałd, Bartian, Olbrachtowo, Ośno, Różnowo, Grazymowo, Rogóźno, Kisielice, Laski, Szawałd, Cegielak, Rakowice). Pięć cudów miało wydarzyć się na terenie diecezji chełmińskiej (Lembarg, Głina, Grudziądz, Tych, Orla) a cztery na terenie diecezji włocławskiej (Gdańsk, Pokrzywno, Nowe, Gochy).

Istotne są pewne niezmiennie cechy cudów. Zarówno w przypadku przywrócenia do życia niemowląt jak i małych dzieci mamy do czynienia z sytuacją, w której są one w opinii rodziców i świadków martwe, ale nie doszło jeszcze do pogrzebu. W większości przypadków od pojawienia się braku czynności życiowych minęło od kilku do kilkunastu godzin. W świetle aktualnej wiedzy medycznej mogło dojść tu do tzw. śmierci pozornej. We współczesnej fachowej literaturze medycznej mówi się o kilku etapach procesu umierania

(Raszeja, 2005, s. 167). Jego pierwsze fazy stanowią stan osłabienia procesów życiowych organizmu (*vita reducta*), dalsza ich dysregulacja (*vita minima*) oraz śmierć pozorna (*animatio suspensa*) czyli tzw. letarg. Jedną z cech charakterystycznych śmierci pozornej jest znaczna redukcja funkcji życiowych układów krążenia i oddechowego. W śmierci pozornej funkcje te są praktycznie niewykrywalne (Gałuszka, 2016, s. 15). W przypadku śmierci pozornej małych dzieci i niemowląt wykrycie oznak życia jest jeszcze bardziej skomplikowane. Trudno zatem jednoznacznie ocenić, czy w większości przypadków przywołanych w aktach rzeczywiście doszło do śmierci dziecka. Według ówczesnego stanu wiedzy, w opinii świadków, wspomniane przywrócenia do życia dotyczą sytuacji, gdy dzieci były już martwe (por. Kaliszuk, 2013, s. 353–359), a wróciły do życia za sprawą wstawiennictwa Doroty z Mątwów.

Elementy istotne cudu. Schemat cudu we wskrzeszeniach dzieci i w innych przypadkach jest podobny. Wydaje się, że znaczenie modelowe posiada pierwszy z serii cudów dołączonych do *Articuli in negotio canonizationis beate Dorothae vidue dati tertio* (1403, prot. 8, Rzym), opracowanych prawdopodobnie przez Jana z Kwidzyna (*Akten*, wstęp, s. 18). W pkt. 31 (*Akten*, prot. 8, s. 26–27) przedstawiono następującą sekwencję. Pewien, znany w Kwidzynie człowiek od dwunastu lat cierpiał na upływ krwi. Otrzymał wizję, w której usłyszał radę: „Ślubuj, że przyjdiesz z ofiarą do grobu błogosławionej pustelnicy Doroty i wzywaj ją, abyś przez jej wstawiennictwo został uwolniony”. Wypełniwszy ślub został uzdrowiony. Istotne znaczenie posiadały zatem trzy elementy. Etap pierwszy stanowiło wezwanie wstawiennictwa Doroty. Z wezwaniem tym wiązał się drugi, najważniejszy etap, czyli złożenie ślubu odbycia pielgrzymki do jej grobu w katedrze pomezańskiej. Etap trzeci stanowiło rzeczywiste wypełnienie ślubu poprzez pielgrzymowanie do Kwidzyna. W większości przytoczonych w aktach przypadków cudowna pomoc następowała bezpośrednio po ślubowaniu odbycia pielgrzymki. W omawianych dwudziestu sześciu świadectwach o przywróceniu dzieci do życia, o ślubie odbycia pielgrzymki mówi się aż dwadzieścia dwa razy. W pozostałych przypadkach wspomina się o gorliwych modlitwach za wstawieniem Mistyczki. Niekiedy zeznający mówią o szczegółach związanych ze ślubowaniem, jak np. pielgrzymka wraz ze wskrzeszonym dzieckiem i na boso (*Akten*, prot. 15, t. 35; t. 36; t. 37, s. 75–77; prot. 40, t. 92, s. 234; prot. 67, t. 231, t. 232, s. 459–460) lub ze stosowną ofiarą (*Akten*, prot. 46, t. 114, s. 335; prot. 50, t. 153, s. 371). Ślub pielgrzymki posiadał szczególne znaczenie (zob. Krötzel, 2018, s. 171). W odróżnieniu od typowych w średniowieczu pielgrzymek błagalnych, we wspomnianych przypadkach pielgrzymka do grobu Doroty po uzyskanej pomocy miała charakter potwierdzający cud i typowo dziękczynny.

Znaczenie teologiczne wskrzeszeń dzieci. W przypadku cudów dotyczących dzieci należy zwrócić uwagę na kilka kwestii. Po pierwsze, cuda te należą do

całej grupy świadectw zebranych w aktach kanonizacyjnych. Podobnie zatem jak pozostałe cuda, potwierdzają one działanie Boga za wstawiennictwem Doroty z Mátów już po jej śmierci (zob. Krötzel, 2018, s. 157–175). Należy podkreślić, że w cudach za przyczyną Doroty dostrzega się działanie samego Chrystusa (por. Artemiuk, 2024). Dorota jest narzędziem Boga, który czyni przez nią te same cudowne znaki. Podkreśla to odniesienie do cudów Jezusa dokonujących się za wstawiennictwem Doroty, wyrażone w parafrazie tekstów biblijnych (Mt 11,2–6; Łk 7,18–23; por. Iz 22,19; 35,5–7; 61,1–3): –ślepi odzyskują wzrok, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, zmarli zostają wskrzeszeni, chorzy uzdrowieni, słabi pokrzepieni, okaleczeni wzmocnieni (*Akten*, prot. 8, pkt. 20, 23, s. 23–24). Podobnie jak w przypadku niektórych cudów innego typu, także tu zdarza się, że wstawiennictwo Doroty jest potężniejsze niż innych świętych (zob. *Akten*, prot. 46, t. 112, s. 332–334).

Wskrzeszenie dzieci posiada również znaczenie bardziej specyficzne. W przypadku przywrócenia do życia noworodków stawką stawalo się wieczne zbawienie (zob. *Akten*, prot. 13, t. 17; t. 18, s. 61–62). Według teologii średniowiecznej śmierć dziecka nieochrzczonego pozbawiała go udziału w pełni radości wiecznej. Według ówczesnych teologów zmarłe dzieci nieochrzczone znajdowały się w *limbus pueorum*, szczególnym miejscu, które nie było niebem lub wręcz w piekle (Życińska, 2013, s. 29–33). Nie dostały one bowiem łaski chrztu świętego, który uwalnia od grzechu pierworodnego, wszczepia w Chrystusa i włącza do Kościoła. Wskrzeszenie nieochrzczonego połączone z późniejszym chrztem otwierało przed nim drogę zbawienia.

Ponadto, należy pamiętać, że w przypadku śmierci dzieci, dochodziło do sytuacji tragicznej. Z jednej strony śmiertelność dzieci w wiekach średnich była bardzo wysoka (zob. Gangl, Held, Dresly, Alt, 2015, s. 147–157). Działo się tak, z powodu niskiego poziomu wiedzy sanitarnej, trudnych warunków życia oraz panujących chorób. Z drugiej strony, w zawartych w aktach wypowiedziach matek i ojców asystujących przy śmierci swoich dzieci, można dostrzec wielki ładunek emocjonalny. Żal i poczucie bezsilności wobec śmierci najbardziej bezbronnych i kochanych istot, w wyniku cudu zmieniały się w niezwykłą radość i wdzięczność. Już w czasach biblijnych śmierć dziecka była uważana za przyczynę wielkiego bólu (por. Jr 52,10; Mt 2,16–18). Biblijne opisy wskrzeszenia dzieci można podzielić na dwie grupy. Grupę pierwszą stanowią cuda Jezusa (Mk 5,35–43; Mt 9,23–26; Łk 8,49–56) i jego uczniów (Dz 9,36–42). Do grupy drugiej należą cuda Eliasza i Elizeusza (1 Krl 17,8–24; 2 Krl 4,8–37). Wskrzeszenia dzieci za przyczyną Doroty mogą zatem nie tylko stanowić jeden z rodzajów cudów świadczących o jej posłannictwie i świętości. Dotyczą szczególnego wymiaru życia rodzinnego, jakim było zrodzenie i wychowanie potomstwa. Cuda te przywracały nadzieję matkom i ojcom pogrążonym w żałobie.

Nie można także pominąć związku cudu wskrzeszenia z wymiarem profetycznym oddziaływania Doroty. Została ona dana Ziemi Pruskiej jako przekazicielka Objawienia Bożego i umacniająca Kościół (zob. Dygo, 2023, s. 22–63). Proroctwo Doroty nie ograniczało się jedynie do przesłania zawartego w jej wizjach, ale było poświadczane przez znaki. Prorokini Dorota z Mątów podobnie jak Eliasza i Elizeusza była w stanie pomóc także w sytuacji granicznej, jaką były choroba czy śmierć dziecka. Można zatem wysnuć wniosek, że wskrzeszenia za jej wstawiennictwem potwierdzają to, kim jest ona naprawdę. Przypadki wskrzeszeń dzieci mogą wskazywać na istotny wymiar jej symbolicznego duchowego macierzyństwa, wyrażonego w tytule „Matka Dorota”. Podkreślają także wartość powołania do małżeństwa i macierzyństwa. Dorota to nie tylko mistyczka, ale najpierw żona i matka wielu dzieci, z których większość zmarła przedwcześnie. Jest prawdopodobne, że istnieje związek między wielką liczbą cudów dotyczących dzieci, kobiet w ciąży, chorób kobiecych a faktem, że Dorota jest kobietą i matką. W ten sposób Matka Dorota dla średniowiecznych mieszkańców Prus, Pomorza i innych regionów pozostawała wyjątkową wspomóżcielką.

Podsumowanie

Świadczenia o przywróceniu do życia zmarłych dzieci należą do najbardziej niezwykłych zeznań świadków, zawartych w aktach kanonizacyjnych Doroty z Mątów. W perspektywie teologicznej opisy te podkreślają wyjątkowe cechy świętości Doroty. Od początku była ona uważana za osobę, która miała udział w szczególnych doświadczeniach mistycznych (zob. Dygo, 2023, s. 9–21; Kowalczyk, 2023, s. 349–369). Zebrane opisy cudów wskazują na praktyczny wymiar jej oddziaływania po śmierci jako osoby świętej. Cuda dotyczące dzieci, w tym ich przywracanie do życia, podkreślają więc Świętej ze zwykłymi mieszkańcami Prus i innych regionów. Dorota jest postrzegana jako patronka matek i ojców troszczących się o swoje potomstwo. W momencie krytycznym znaleźli w niej skuteczną orędowniczkę przed Bogiem. W szerszym ujęciu, cuda wskrzeszeń dzieci potwierdzają ścisły związek Doroty z dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa. Rzucają także dodatkowe światło na profetyczną posługę Mistyczki Pomezkańskiej. Jej misja prorocka, podobnie jak posłannictwo Eliaza i Elizeusza, została potwierdzona przez szczególne znaki. Należy wyrazić nadzieję, że zaprezentowane studium zainspiruje Czytelników do podejmowania refleksji nad fenomenem Doroty z Mątów i jej wpływem na społeczeństwo średniowiecznej Pomezkanii i Pomorza.

Bibliografia

I. Źródła i ich opracowania

- Stachnik Richard (wyd.), Triller Anneliese, Westphal Hans (opr.), 1978, *Die Akten des Kanonisationsprozess Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521*, Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschland 15, Böhlau Verlag, Wien-Köln.
- Hirsch Theodor, Töpen Max, Strehle Ernst (wyd.), 1874, *Scriptores Rerum Prussicarum*, t. 5, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.
- Wojtkowski Julian (tłum.), 2014, *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mąków od 1394 do 1521*, Archidiecezja Warmińska, Olsztyn.

II. Pozostała literatura

- Artemiuk Przemysław, 2024, *Wybrane motywy chrystologiczne w Expositio Symboli Apostolorum Jana z Kwidzyna*, Forum Teologiczne, t. 25, s. 247–259.
- Borzyszkowski Marian, 1977, *Błogosławiona Dorota z Mąków i jej droga na ołtarze*, Studia Warmińskie, t. 14, s. 517–537.
- Delimata Małgorzata, 2003, *Wypadki losowe z udziałem dzieci w świetle średniowiecznych polskich katalogów cudów świętych*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, t. 51, z. 3–4, s. 327–335.
- Dygo Marian, 2023, *Mulier fortis. Studia nad Prologiem w Vita Dorotheae Montovienis Jana z Kwidzyna*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Gangl Natalie, Held Petra, Dresely Veit, Alt Kurt, 2015, *Kurze Kindheit-Früher Tod: Leben und Sterben von Kindern im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, w: *Lebenswelten von Kindern und Frauen in der Vormoderne*, Raimar Kory, Raimund Masanz (red.), Paläowissenschaftliche Studien 4, Curach Bhan Publications, Berlin, s. 147–157.
- Gałaszka Anita, 2016, *Blisko, coraz bliżej...: psychologiczne aspekty umierania i śmierci*, w: *Utrata i żaloba: teoria i praktyka*, Renata Kleszcz-Szczyrba, Anita Gałaszka, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice, s. 11–20.
- Hochleitner Janusz, 2013, *Pielgrzymki w życiu bł. Doroty z Mąków Wielkich*, Studia Elbląskie, t. 14, s. 327–342.
- Jakubek-Raczkowska Monika, 2018, *Die Domkapitel und Bischöfe im Ordensland Preussen: Ideologie, Religiosität und Kirchenreform anhand der bildlichen Quellen*, Ordines Militares Colloquia Torunensia Historica, t. 23, s. 167–201.
- Kaliszuk Jerzy, 2013, *Żyw czy umarły? Znaki śmierci (signa mortis) w piśmiennictwie klasztorным w Polsce późnego średniowiecza*, Kwartalnik Historii Kultury Materialnej, t. 61, z. 2, s. 353–359.
- Karpeta Tomasz, 2017, *Wartość „dowodu z cudu” w procesie kanonizacyjnym*, Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie, nr 24, s. 101–114.
- Kleine Uta, 2007, *Wunder im Mittelalter: Christliche Weltdeutung und Glaubenspraxis*, s. 1–14, [mps. online], dostęp: 10.02.2025, < https://www.academia.edu/42913527/Wunder_im_Mittelalter_Christliche_Weltdeutung_und_Glaubenspraxis >.
- Kleine Christoph, 1999, *Die Wissenschaft und das Wunder. Überlegungen zum Umgang der Religionswissenschaft mit dem „Paranormalen“*, Zeitschrift für Religionswissenschaft, t. 7, s. 121–144.
- Kowalczyk Marta, 2023, *Blessed Dorothea of Montau – a European-format mystic in the Pomesan Cathedral*, Studia Redemptorystowskie, t. 19, s. 349–369.
- Kowalczyk Marta, 2018, *Błogosławiona Dorota z Mąków*, Flos Carmeli, Poznań.

- Krötzel Christian, 2018, *Miracula post mortem. On Function, Content and Typological Changes*, w: *Miracles in Medieval Canonization Processes. Structures, Functions, and Methodologies*, Christian Krötzel Christian, Sari Katajala-Peltomaa (red.), Brepols, Turnhout, s. 157–175.
- Krötzel Christian, Katajala-Peltomaa Sari (red.), 2018, *Miracles in Medieval Canonization Processes. Structures, Functions, and Methodologies*, Brepols, Turnhout.
- Kujawska-Komender Teresa, 1957, *Wstęp do badań nad pismami Doroty z Mątw*, Nasza Przyszłość, t. 5, s. 84–132.
- Kuuliala Jeni, 2017, *Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmary and Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Montau (1404-1406)*, w: *Lived Religion and Long Reformation in Northern Europe c. 1300-1700*, Sari Katajala-Peltomaa, Raisa Maria Tövö (red.), Brill, Leiden – Boston, s. 46–74.
- Kuuliala Jenni, 2020, *Saints, Infirmary, and Community in the Late Middle Ages*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Kwiatkowska Agnieszka, 2015, *Historia Literatury Dawnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań.
- Kwiatkowski Stefan, 1981, *Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521 von Richard Stachnik. Anneliese Triller, Hans Westphal, Köln-Wien 1978* [recenzja], *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 2–4, s. 456–460.
- Manikowska Halina, Gacka Dorota, 2018, *Hagiografia a historyczność, czyli o historii w hagiografii i hagiografii w służbie historii*, w: *Przeszłość w kulturze średniowiecznej Polski. 1, cz. 3. Sposoby użycia przeszłości w kulturze religijnej i edukacji*, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa, s. 657–748.
- Panasiuk Krzysztof, 2008, *Ewolucja pojęcia cudu we współczesnej teologii fundamentalnej*, *Studia Bydgoskie*, t. 2, s. 53–78.
- Parcheniak Małgorzata (s. Maria Jana od Trójcy Przenajświętszej OVE), 2023, *Relacja kwidzyńskiej relikwii bł. Doroty z Mątw Wielkich i Wielkiego Mistrza Zakonu Krzyżackiego Konrada von Wallenroda*, *Studia Włocławskie*, t. 25, s. 118–142.
- Raszeja Stefan, 2005, *Refleksje na temat tanatologii – klasycznego działu medycyny sądowej*, *Annales Academiae Medicae Gedanensis*, t. 35, z. 1, s. 165–172.
- Rusek Marian, 2006, *Traktat o cudzie*, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Westphal Hans, 1955, *Die Totenerweckungen im Kanonisationsprozess der seligen Dorothea von Montau, Dorotheenbote*, t. 8, s. 11–14.
- Zawadzki Wojciech, 2015, *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątw od 1394 do 1521*, *Olsztyn 2014* [recenzja], *Forum Teologiczne*, t. 16, s. 247–250.
- Życińska Anna, 2013, *Rytuał chrzcielny w Polsce średniowiecznej*, *Z dziejów Regionu i Miasta*, t. 4, s. 7–34.

The Revivals of Children in the Canonisation Acts of Dorothy of Montau. A Theological Perspective

Summary: The article is titled: *The Revivals of Children in the Canonisation Acts of Dorothy of Montau. A Theological Perspective*. The first section of this paper discusses the complicated history and composition of the source edition of the canonisation acts by R. Stachnik (1978). In the second section, attention is drawn to the significance of the acts as a source of theological information. In the third, and final, section, the 26 descriptions of the children's revival are analysed. According to the church commission, these were miracles performed through Dorothy's intercession. Particular

attention is paid to the theological significance of the resurrections. The miracles of bringing children back to life complete the picture of Dorothy as a local saint and symbolic Mother of Prussia. She was not only a mystic, but also a wife and mother. The miracles of the resurrections are linked to God's work and Dorothy's prophetic vocation.

Keywords: Dorothy of Montau, medieval miracles, medieval canonisation process, children's revivals, Pomesania.

Kotel Dadon*

Uniwersytet w Zagrzebiu (Chorwacja)

WYCHOWANIE DZIECI DO ŚWIĘTOŚCI W JUDAIZMIE: PRZYKAZANIE I ABSOLUTNE ODDANIE

Streszczenie: Niniejszy artykuł omawia wyjątkowość edukacji dzieci do świętości w judaizmie. Pierwsza część artykułu analizuje obowiązek edukacji dzieci i jego znaczenie w judaizmie, zarówno rodzicielski, jak i wspólnotowy. Druga i główna część artykułu analizuje zasady edukacji dla świętości w judaizmie, koncentrując się na wielu aspektach, takich jak: znaczenie domu i rodziny; relacja między domem a szkołą; znaczenie edukacji indywidualnej; motywy dyscypliny, świętości i moralności we wczesnej edukacji; destrukcyjny wpływ gniewu i równowaga między autorytaryzmem a czułością w edukacji; znaczenie dawania osobistego przykładu; oraz absolutne poświęcenie się edukacji i studiowaniu Tory w judaizmie. Autor analizuje różne źródła biblijne i rabiniczne od okresu talmudycznego do czasów współczesnych. Znaczna część tej literatury została przetłumaczona z języka hebrajskiego i aramejskiego.

Słowa kluczowe: edukacja, świętość, Żyd, rodzice, rabin, Talmud, nauczyciel, Tora.

Wprowadzenie

Naród żydowski przedstawił ludzkości głęboki i wizjonerski ideał: stworzenie utopijnego społeczeństwa, w którym dążenie intelektualne – ucieleśnione w studiowaniu Tory – stanowi rdzeń egzystencji każdego człowieka. Wizja ta dąży do zniesienia podziału między elitą intelektualną a resztą społeczeństwa, proponując radykalny model, w którym głęboka nauka i zaangażowanie duchowe są powszechnie dostępne i stanowią centralny element życia wspólnotowego. Taka koncepcja, w której życie umysłu staje się wspólnym fundamentem dla wszystkich, stanowi prawdziwie utopijne dążenie.

Uderzające paralele można dostrzec między tą wizją a utopijnym ideałem Platona (Dadon 2024, 114). W piątej księdze swojej „Politei” Platon nakreśla model idealnego państwa rządzonego przez króla-filozofa – władcę, którego mądrość i dążenie do prawdy predysponują do przewodzenia. Podobnie, żydowska wizja uświęconego społeczeństwa, opisanego jako królestwo kapłanów i naród

* Adres: rabin prof. Kotel Dadon; kdadon@gmail.com; ORCID: 0000-0002-3542-3754.

święty (Wj 19,6), stawia mędrców w centrum życia wspólnotowego. Mędrcy ci ucieleśniają zbiorowe dążenie do mądrości i świętości, nawiązując do platońskiego ideału rządzenia przez mądrych. Obie tradycje wyobrażają sobie społeczeństwo, w którym intelektualna i duchowa doskonałość kieruje losem ludzi.

Judaizm aspiruje do ustanowienia *królestwa kapłanów*, narodu intelektualistów, gdzie mądrość będzie wspólną własnością, ale jednocześnie *narodu świętego*, o wysokim poziomie moralności. Realizacja platońskiej wizji filozofa – przywódcy znajduje przekonujący odpowiednik w społeczeństwie żydowskim, gdzie przywództwo tradycyjnie powierzano mędrcom każdego pokolenia. We współczesnych ultraortodoksyjnych społecznościach żydowskich ideał ten nadal pokutuje: rabin – uznawany za czołowego intelektualistę – przewodzi dzięki swojej głębokiej znajomości Tory. Jego autorytet wynika nie z władzy politycznej, lecz z duchowego i intelektualnego mistrzostwa. Najwyższym dążeniem społeczności jest nieustanne studiowanie Tory, realizowane nie tylko przez jej przywódców, ale przez wszystkich członków, odzwierciedlając model społeczny, w którym nauka jest zarówno celem indywidualnym, jak i zbiorowym.

Niniejszy artykuł przedstawia analizę centralnej roli i fundamentalnych źródeł rodzicielskich i wspólnotowych zobowiązań wobec edukacji w judaizmie. Analizowane są role rodziny i szkoły instytucjonalnej w procesie edukacyjnym, a także dynamiczne relacje między nimi. Szczególną uwagę poświęcono zasadom edukacyjnym związanym z keduśzą (świętością), wywodzącym się z klasycznych źródeł żydowskich. Głównym argumentem przedstawionym w artykule jest to, że idealna relacja między domem a szkołą opiera się na wzajemnej komplementarności i współpracy. Ponadto, edukacja dla świętości wymaga głębokiego zaangażowania rodziców, wyrażającego się w różnych wymiarach behawioralnych i etycznych. Analiza przyjmuje tradycyjne, holistyczne podejście, oparte na interpretacji klasycznej literatury rabinicznej. Zastosowana metodologia ma charakter przede wszystkim tekstowy i interpretacyjny, koncentrując się na egzegezie fundamentalnych tekstów żydowskich w celu wyjaśnienia trwałych wartości edukacyjnych w nich zawartych.

1. Obowiązek edukacji dzieci i jego znaczenie w Biblii i literaturze rabinicznej

1.1. Obowiązek rodzicielski

Edukacja była podstawową wartością od czasów biblijnych, od założenia narodu żydowskiego (Dadon, 2024, s. 112). Judaizm uznał edukację za ważny i istotny element, którego celem jest przekazanie dziedzictwa następnemu po-

koleniu, zaszczepienie podstaw wiary i nauczanie praw. Rola rodziców¹ w edukacji swoich dzieci ma kluczowe znaczenie. Odpowiedzialność spoczywająca na ich barkach to całkowite poświęcenie się swoim dzieciom. Rabin Hirsch w swoim delikatnym języku opisuje we wspaniały sposób znaczenie edukacyjnej roli rodziców. Stwierdza, że nie ma większego szczęścia na świecie niż przyjemne uczucie posiadania duszy czułego dziecka, które nie ma żadnych roszczeń i żądań wobec ciebie i jest zależne od ciebie i twojej łaski. Ojciec musi poczuć odpowiedzialność za to, co wybrzmiewa w głosie wewnętrznym dziecka. Imię „Ojciec” obliuguje do funkcji kapłańskiej i to powinno być powodem najwyższej radości i szczęścia (Hirsch, 1980, I, 20–32).

W całej historii Żydów studiowanie Tory przez wszystkie pokolenia było niezwykle ważne, zarówno dla zachowania religijno-kulturowej egzystencji narodu, jak i dla jego ciągłości. Mędrcy poświadczają znaczenie edukacji i studiowania Tory. Rav Yehuda zapytał: Jakie jest znaczenie tego, co jest napisane w Księdze Kronik (16,22): *Nie dotykaj Moich pomazańców i nie czyn krzywdy Moim prorokom*. „Nie dotykaj Moich pomazańców” – to są uczniowie; „i nie krzywdź Moich proroków” – to są uczeni w Torze. Resh Lakish powiedział w imieniu rabina Yehudy Nesia: Świat istnieje tylko z powodu oddechu (tj. recytacji Tory) dzieci w wieku szkolnym. A Reish Lakish powiedział w imieniu rabina Yehudy Nesia, że nie wolno przerywać uczniom studiowania Tory, nawet w celu zbudowania Świątyni. Natomiast Reish Lakish powiedział do Rabbiego Yehudy Nesia, że otrzymał od przodków następujące pouczenie: każde miasto, w którym nie ma uczniów studiujących Torę, ulega zniszczeniu. Rawina powiedział, że takie miasto jest pustkowiem (Talmud Babiloński 1999, Szabat 119b).

Mędrcy w Talmudzie twierdzą, że nawet w przypadku ważnej potrzeby, takiej jak budowa Świątyni, nie wolno przerywać nauki uczniów, ponieważ cały świat istnieje dzięki ich nauce. Biblia wielokrotnie powtarza i podkreśla obowiązek kształcenia dzieci na ścieżce Tory i micwot: *Tylko się strzeż bardzo i pilnuj siebie, byś nie zapomniał o tych rzeczach, które widziały twe oczy: by z twego serca nie uszły po wszystkie dni twego życia, ale ucz ich swych synów i wnuków*². *W dniu, w którym stanąłeś w obliczu Pana, Boga swego, na Horebie, rzekł Pan do mnie: „Zgromadź Mi naród, niech usłyszają me słowa, aby się nauczyli Mnie bać przez wszystkie dni życia na ziemi i nauczyli tego swoich synów”*³ (Pwt 4,9–10).

¹ Chociaż w niektórych miejscach wspomnieliśmy o ojcu, obowiązek edukacji spoczywa również na matce (zob. Bakshi-Doron, 1982, s. 69; Bakshi-Doron, 2002, s. 250). W celu dalszego omówienia kwestii: kto jest zobowiązany w obowiązku edukacji (Glick, 1999, s. 90nn; Dadon, 2024, s. 117).

² Obowiązek wychowywania synów przez ojca obejmuje również jego wnuki (Talmud Babiloński, 1961, Kidushin 30a; Dadon, 2024, s. 117).

³ Polska wersja cytatów biblijnych przytoczonych w niniejszym artykule według: Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, wyd. IV, Pallottinum: Poznań 1991.

Tę perykopę interpretuje Nachmanides. Zwraca uwagę na to, aby uważać i pamiętać skąd przyszły przykazania, aby nie zapomnieć Objawienia na górze Synaj ani wszystkich rzeczy, które tam widziały ludzkie oczy – grzmoty i błyskawice (Wj 20,15), Jego Chwała i Wielkość (Pwt 5,21) oraz Jego słowa, które tam były słyszane pośród ognia. Trzeba też przekazać dzieciom i wnukom wszystko, co zostało przekazane podczas tego chwalebnego Objawienia (Pwt 4,9). Przekazywanie następnemu pokoleniu informacji o tym co się wydarzyło na Górze Synaj jest przykazaniem. Korzyść z tego przykazania jest bardzo wielka. Gdyby bowiem słowa Tory dotarły tylko przez usta Mojżesza, mimo że jego prorostwo zostało zweryfikowane znakami i cudami, to jednak gdyby *pośród nas pojawił się prorok lub śniący sny* (Pwt 13,2) i nakazał nam (czyńcie) coś przeciwnego do tego, co nakazała nam Tora, *i dalby nam znak lub cud* (Pwt 13,2), wówczas w serca ludzi wstąpiłaby wątpliwość. Ponieważ jednak Tora dociera do uszu od Wszechmogącego, a ludzkie oczy widzą, że nie ma pośrednika, odrzucany jest każdy, kto się różni i kto podaje w wątpliwość. Gdy sprawę Objawienia przekaże się następnemu pokoleniu, będzie wiadomo, że rzecz była prawdziwa bez wątpienia, tak jakby widziały ją wszystkie pokolenia, ponieważ nie będzie to fałszywe świadectwo wobec własnych dzieci (Nachmanides 1859, Pwt 4,9).

Bardzo ważne jest, aby uczyć dzieci źródła prawd Tory, które jest boskie, a zatem moralnie ważne będzie również wymaganie od dzieci podążania śladami przodków. Przykazanie to powtarza się w innych miejscach: *Wpóisj je twoim synom* (Pwt 6,7); *nauczcie ich wasze dzieci* (Pwt 11,19); *nakażcie waszym dzieciom pilnie strzec wszystkich słów tego Prawa* (Pwt 32,46).

Wszyscy mędrcy, którzy pisali o micwotach, zaliczają obowiązek ojca do nauczania syna Tory do 613 micwot (Rav Saadia Gaon 1979, Mitzva 15; Majmonides 1990, Mitzvot Ase 11; R. Eliezer ben Samuel z Metz 1902, 256, s. 118; R. Moses ben Jacob Mikkotsi 1991, Esin 12; R. Isaac ben Joseph z Corbeil 1979, Siman 106, s. 118); Eliezer ben Samuel z Metz 1902, 256, s. 118; Rabin Moses ben Jacob Mikkotsi 1991, Esin 12; R. Isaac ben Joseph z Corbeil 1979, Siman 106, s. 44; R. Aharon HaLevi z Barcelony 1999, Mitzvah 419, s. 567). Starożytny midrasz rozszerza obowiązek ojca do nauczania syna Tory: *Wpóisj je twoim synom* (Pwt 6,7) – jako swoim uczniom. I tak znajdujemy uczniów, którzy zostali nazwani synami, jak jest powiedziane: *synowie proroków*⁴ (2 Krl 2,3) (Midrasz Tanaim 1908, Pwt 6,7; 27; Targum Jonathan Ben Uziel 1997, 2 Krl 2,3).

Zgodnie z Midraszem, obowiązek nauczania należy nie tylko do ojca. Do każdej osoby w Izraelu należy obowiązek nauczania Tory nawet w odniesieniu do dzieci z innych rodzin, jeśli ma się do tego kwalifikacje. Majmonides orzeka w swoim kodeksie, że tak jak człowiek jest zobowiązany do nauczania swojego

⁴ Według Biblii Jerozolimskiej – „synowie proroków”, w Biblii Tysiąclecia – „uczniowie proroków”.

syna, tak też jest zobowiązany do nauczania swojego wnuka, zgodnie z poleceniem: *ucz [...] swych synów i wnuków* (Pwt 4,9). Jest to raczej micwa dla każdego mądrego człowieka, aby nauczać wszystkich uczniów, nawet jeśli nie są jego dziećmi. Wynika z nakazu: *wpoisz je twoim synom* (Pwt 6,7) Tradycja ustna wyjaśnia, że „twoi synowie” to są twoi uczniowie, ponieważ uczniowie są również nazywani synami (Maimonides 1974, Hilchot Talmud Torah 1,2).

Podobnie orzeka R. Aharon HaLevi z Barcelony, gdy pisze o pozytywnym przykazaniu studiowania mądrości Tory i nauczania jej, co oznacza przestrzeganie przykazania, unikanie tego, czego Bóg zabronił, a także jest znajomością prawa Tory zgodnie z jego prawdziwą intencją. O tym wszystkim jest powiedziane w Pwt 6,7: *Wpoisz je twoim synom*. Rabinzi zaś orzekli, że synowie są uczniami (Aharon HaLevi z Barcelony, 1999, Micwa 419, s. 567; Dadon, 2024, s. 119). Wynika z tego, że Tora nakłada na ojca i uczonych Izraela (nawet jeśli nie mają dzieci) obowiązek nauczania izraelskich dzieci Tory. Obowiązek ten jest osobisty, ojciec i każdy rabin są zobowiązani do tego, aby uczyć przyszłe pokolenie.

W Talmudzie mędracy stwierdzają, że jednym z podstawowych obowiązków ojca jest nauczanie swoich dzieci. Ojciec jest zobowiązany w stosunku do swojego syna, aby go obrzezać i odkupić⁵ go, i nauczyć go Tory, i ożenić go z kobietą, i nauczyć go zawodu. A niektórzy mówią, że także nauczyć go pływać (Talmud Babiloński 1961, Kidushin 29a; Tosefta 1955–1988; Kidushin, 1:11).

Obowiązek ojca rozciąga się na kilka obszarów. Pierwszym i najważniejszym jest oczywiście obowiązek dołączenia do narodu żydowskiego poprzez obrzezanie, a jeśli syn jest pierworodnym, istnieje dodatkowy obowiązek wykupienia go. Kolejnym obowiązkiem jest nauczanie syna Tory w celu zapewnienia żydowskiej ciągłości. Obowiązkiem ojca jest przyuczenie dziecka do zawodu, aby zagwarantować mu środki do życia i zapobiec staniu się ciężarem dla społeczeństwa. Istnieje nawet opinia, że obowiązkowe jest nauczanie pływania, aby zapobiec niebezpieczeństwu utonięcia w przyszłości. Obowiązek ojca do nauczania syna Tory oznacza nie tylko obowiązek osobistego uczenia syna tego, co sam wie, ale także dopilnowania, aby jego syn w pełni nauczył się Tory. Jeśli wie, nauczy go sam, a jeśli sam nie miał okazji nauczyć się Tory wystarczająco, musi zapłacić rabinowi, aby uczył jego syna (Maimonides 1974; Hilchot Talmud Tora 1,3). Źródła te pokazują, że zgodnie z Biblią i talmudyczną interpretacją mędrców, rodzice mają osobisty obowiązek kształcenia swoich dzieci, zarówno pod względem nauki, jak i moralności, zgodnie z duchem judaizmu i moralnością Tory (Dadon, 2024, s. 119–120).

⁵ *Pidjon haben* – odkupienie pierworodnego; micwa z Tory polegająca na odkupieniu pierworodnego syna jego matki; trzydziestego dnia po urodzeniu ojciec daje kohenowi pięć sykli srebra w zamian za to, że jego syn pozostanie z nim, zamiast służyć Bogu w Świątyni jako kohen (zob. Dadon, 2009, 430–432).

1.2. Obowiązek Wspólnoty

Po dokonaniu przeglądu obowiązku rodziców do edukowania swoich dzieci w zakresie Biblii i literatury rabinicznej, chcielibyśmy krótko omówić szczególny rozwój obowiązku zakładania szkół w judaizmie, miejscu, w którym dziecko zdobywa większość swojej wiedzy.

W całej historii narodu izraelskiego, wydziały (Jesziwa, Bet-Midrasz) i szkoły w celu studiowania Tory były tworzone prywatnie i wspólnotowo. Tradycja midraszowa mówi, że jeszcze przed nadaniem Tory, Szem i Eber założyli Bet-Midrasz, w którym studiowali przodkowie (Midrasz Bereszit Rabbah 1878, 63:6, 84:8). Podobnie plemieniu Lewiego powierzono nauczanie Tory wśród plemion Izraela (komentarz Gersonidesa 1547, Pwt 33,10, Prz 3,9). W czasach króla Ezechiasza wydał on specjalne rozporządzenie dla swojego pokolenia, zgodnie z którym wszyscy bez różnicy byli zobowiązani do uczenia się Tory. W Talmudzie jest napisane, że Ezechiasz, aby zapewnić studiowanie Tory, umieścił miecz przy wejściu do sali do nauki i powiedział, że każdy, kto nie angażuje się w studiowanie Tory, zostanie ugodzony tym mieczem. W rezultacie szukali od Dan (na północy) do Beerszeby (na południu) i nie znaleźli ignoranta. Szukali od Gevat do Antipatris i nie znaleźli dziecka płci męskiej, ani dziecka płci żeńskiej, ani mężczyzny, ani kobiety, którzy nie byłiby ekspertami nawet w skomplikowanych prawach rytualnej czystości i nieczystości (Talmud Babiloński 1961, Sanhedrin 94b).

Po zniszczeniu Pierwszej Świątyni, podczas wygnania, midrasz mówi, że Mordechaj założył Bet-Midrasz do studiowania Tory (Midrasz Estery Rabbah, 1878, 7,13, 10,4). Talmud interpretując werset: *Oko me sprawia ból mojej duszy z powodu córek mojego miasta* (Lm 3,51), opisuje, że w mieście Bejtar było czterysta synagog, a w każdej z nich było czterystu nauczycieli, a każdy z nich miał czterystu uczniów (Talmud Babiloński 1961, Gittin 58a).

Takie prywatne organizacje w całej historii zależały od zmieniającej się sytuacji ekonomicznej i uczonych z inicjatywą. Jednak przez cały czas odpowiedzialność edukacyjna za studiowanie Tory przez dzieci, w jej pierwotnej formie, spoczywała na ojcach. Ta rzeczywistość stworzyła sytuację, w której słaba ekonomicznie populacja (sieroty i biedni) nie uczyli się Tory. Dlatego stopniowo stała się ona własnością arystokracji i członków wyższej klasy ekonomicznej, stwarzającej właściwe warunki do samodzielnej nauki lub zatrudnienia nauczycieli. W okresie Drugiej Świątyni nastąpiła rewolucja w dziedzinie edukacji. W tym okresie mędrcy zmienili przepisy rozszerzające obowiązki edukacyjne. Talmud Babiloński poświadcza, że celem tych przepisów było zapewnienie edukacji wszystkim dzieciom Izraela: Rav Yehuda wskazał na Jehoszuę ben Gamla jako człowieka, który przyczynił się do tego, żeby Tora nie została zapo-

mniana przez naród żydowski. Według Prawa to ojciec uczył Tory swoje dzieci, a kto nie miał ojca, nie uczył się Tory. Chodziło o to, żeby ojcowie osobiście nauczali swoich synów. Gdy mędrcy zobaczyli, że nie każdy jest w stanie uczyć swoje dzieci, a studiowanie Tory zanika, zdecydowali o potrzebie powołania instytucji nauczycieli w Jerozolimie. W odniesieniu do tej decyzji powołali się na Iz 2,3: *Bo Prawo wyjdzie z Syjonu* (Iz 2,3). Ale nadal, ktokolwiek miał ojca, jego ojciec wstępował z nim do Jerozolimy i nauczał go, ale ktokolwiek nie miał ojca, nie wstępował i nie uczył się. Dlatego Mędrcy zdecydowali, że nauczyciele dzieci powinni być ustanowieni w jednym mieście w każdym regionie, dokąd sprowadzono uczniów w wieku szesnastu i siedemnastu lat. Jednak uczniowie nie byli młodzi i nie mieli jeszcze żadnego formalnego wykształcenia. Toteż uczeń, na którego nauczyciel rozgniewał się, buntował się przeciwko niemu i odchodził. Dopiero Jehoszua ben Gamla ustanowił, że nauczyciele powinni być ustanowieni w każdej prowincji i w każdym mieście, udzielając lekcji do nauki w wieku sześciu i siedmiu lat (Talmud Babiloński 1961, Baba Batra 21a).

Ze słów Rav Yehudy dowiadujemy się o istnieniu trzech przepisów (Dadon, 2024, s. 124). Pierwszy – ustanowienie publicznej instytucji edukacyjnej tylko w jednym miejscu, w Jerozolimie. Drugi – rozszerzył liczbę dzielnic i miast, w których utworzono publiczne instytucje edukacyjne, a także określił wiek uczniów do 16 i 17 lat. Trzeci – rozporządzenie Jehoszuy ben Gamli orzekło, że nauczyciele powinni być ustanowieni w każdej prowincji i każdym mieście, dla dzieci w wieku sześciu i siedmiu lat. Ostatnia regulacja jeszcze bardziej rozszerza liczbę szkół i wiek edukacji z 6 do 7 lat⁶.

Majmonides w swoim kodeksie prawnym orzeka prawo o tym, że nauczyciele małych dzieci powinni być mianowani w każdym kraju, w każdym regionie i w każdej wiosce. Jeśli wioska nie ma dzieci, które uczą się Tory, jej ludność jest objęta ostracyzmem, dopóki nie zatrudni nauczycieli. Jeśli nauczyciele nie zostaną zatrudnieni, wioska powinna zostać zniszczona, ponieważ świat istnieje tylko dzięki oddechowi pochodzącemu z ust dzieci, które studiują Torę (Maimonides 1974; Hilcot Talmud Torah 2:1).

Zgodnie z prawem żydowskim, miasto, które nie dba o edukację młodego pokolenia poprzez ustanowienie instytucji do nauki Tory, powinno zostać zniszczone. Podejście judaizmu jest bardzo radykalne i opowiada się za stanowiskiem, że bez edukacji i studiowania Tory nie ma się prawa do istnienia. Ten radykalny obowiązek nauki Tory dla każdego Żyda, dla każdego ojca, aby uczył swojego syna i dla przywódców społeczności, aby dbali o edukację młodego pokolenia, może wyjaśnić zjawisko, że wśród narodu żydowskiego od zarania bardzo rzadko można było znaleźć osoby nie mające podstawowego wykształ-

⁶ Zobacz także: Talmud Jerozolimski 1523, Ketubut, 8,11, 32c, dla innych przepisów.

cenia. Wśród Żydów największym wstydem była ignorancja. Naturalnie, centralne znaczenie wartości edukacji i studiowania Tory w całej historii Żydów doprowadziło do uchwalenia wielu praw i zwyczajów w sprawach edukacji (Dadon, 2024, s. 126–127).

2. Zasady wychowania do świętości według judaizmu

Edukacja dzieci odbywa się w domu i w szkole, a każdy ma w niej swój ważny udział. Edukacja domowa i rodzinna ma ogromne znaczenie w judaizmie. W domu rodzi się i rozkwita osobowość dziecka, w domu dusza dziecka musi być rozwijana i traktowana indywidualnie (Hirsch 1989; Rdz 12,1; Wj 1,1). Największa trudność w żądaniu Boga, by Abraham „odszedł” (Rdz 12,1), wyraża się w rozstaniu z najbliższymi kręgami i wyruszeniu w nieznane. Abraham otrzymuje zadanie oddawania czci Bogu samemu, a porzucenie dotyczy trzech kręgów: kraju, narodu i rodziny. Oddzielenie Abrahama od domu rodzinnego, podobnie jak oddzielenie każdego człowieka od rodziny, jest niewątpliwie najtrudniejszym i najbardziej znaczącym dla wspólnoty. Zanim zajmiemy się sposobami wpajania moralności w duszę dziecka, w wychowanie dzieci do świętości, poświęćmy kilka słów znaczeniu miejsca domu i rodziny w wychowaniu.

2.1. Znaczenie domu i rodziny

Główną rolą rodziców w wychowaniu dzieci do świętości jest przekazywanie doświadczeń. Doświadczenia te są przekazywane dziecku podczas wspólnego spędzania czasu w domu i w synagodze, zwłaszcza podczas cotygodniowego szabatu i świąt. Czas świąt i szabatu jest poświęcony wzmacnianiu rodziny, przekazywaniu treści informacyjnych, wzmacnianiu żydowskiej tożsamości dzieci, przekazywaniu dziedzictwa żydowskiego i różnych zwyczajów następnemu pokoleniu. Ze względu na zwięzłość niniejszego opracowania, ograniczę się do skupienia tylko na jednym święcie: Passze. W święto Paschy jedną z micwot święta jest czytanie *Hagady* – historii wyjścia z Egiptu – wokół stołu *sederowego*⁷ z udziałem wszystkich członków rodziny. Tora nakazuje ojcu: *będziesz opowiadał synowi swemu* (Wj 13,8) – przekazywanie tradycji z ojca na syna jest fundamentalną ideą tego wersetu. Ale doświadczenie świąteczne to nie tylko przekazywanie wiedzy technicznej uczniowi – co jest zasadniczo główną funkcją szkoły. Celem nie jest przekazanie czysto historycznej opowie-

⁷ Noc *sederowa* – w Izraelu pierwsza, w diasporze pierwsza i druga noc święta Paschy, kiedy odbywa się seder, rytualna kolacja, której istotą jest wspomnienie wyjścia z Egiptu.

ści. Jest to interaktywne, doświadczalne wydarzenie partnerstwa w rodowodzie ludu Izraela. Micwa jest spełniona, gdy wino, *maca*⁸, *charoset*⁹ i *maror*¹⁰ są umieszczone na stole – takie znaczące doświadczenie należy do domu, a nie do szkoły. Nauczyciel może co najwyżej przygotować ucznia do przeżycia Paschy w domu i stworzyć infrastrukturę dla tego wyjątkowego wieczoru, ale wpływ rodziców ma kluczowe znaczenie. Ponieważ rodzice znają swoje dziecko, jego osobowość i skłonności, mogą zapewnić mu doświadczenie w sposób, który najbardziej mu odpowiada. Czynniki miłości i bliskości między rodzicami a ich dziećmi ma bardzo istotną wartość w edukacji. Ta szczególna relacja nie jest podobna do relacji między nauczycielem a jego uczniami.

2.2. Relacje między domem a szkołą

Istnieje napięcie między rolą edukacyjną rodziców a rolą szkoły. Ważne jest, aby zrozumieć, że rodzice nie kończą swojej roli edukacyjnej, wysyłając dziecko do szkoły i płacąc chesne. Główną rolą szkoły jako instytucji edukacyjnej jest przekazywanie wiedzy, przygotowanie ucznia do życia poprzez studiowanie różnych gałęzi wiedzy – czyli mądrości. Jednak strona edukacyjna ma wtórne znaczenie. Z drugiej strony, główną rolą rodziców jest właśnie rola edukacyjna. Rodzice mają obowiązek zasiać w sercu dziecka pragnienie zdobywania mądrości, jeszcze zanim zostanie ono wysłane do szkoły. Oczywiście szkoła powinna mieć możliwość zainteresowania wiedzą i wpłynięcia na ucznia, ale zachęta, aby dziecko zapragnęło być wykształconym człowiekiem powinna być udzielana już przed jego przybyciem do szkoły, a zatem rola rodziców we wspieraniu tego pragnienia jest kluczowa. Zadanie edukacji dziecka powinno opierać się na żydowskich wartościach moralnych wyznawanych przez rodziców oraz na wiedzy, którą uczeń zdobywa w szkole. Oznacza to, że relacja między szkołą a rodzicami jest relacją komplementarną i relacją współpracy. Szkoła ma dać uczniowi wiedzę o tym, jak powinno wyglądać żydowskie życie zgodnie z judaizmem, ale rodzice powinni sprawić, by ich dzieci chciały żyć w ten sposób. Ta komplementarna relacja rodzice–szkoła w kwestiach edukacyjnych jest kulminacją zasady: każdy daje swoją szczególną część, aby osiągnąć wspólny cel. Ponieważ współpraca między rodzicami jest głównym

⁸ *Maca* – ciasto spożywane w święto Paschy. Wykonane wyłącznie z mąki i wody; w procesie, który od mieszania tych składników do końca pieczenia trwa mniej niż 18 minut.

⁹ *Charoset* – mieszanka zmielonych orzechów włoskich, daktyli, jabłek, rodzynek i wina; jest umieszczana na misce sederowej na Pesach i spożywana w noc sederową; symbolizuje tynk, z którego Żydzi, jako niewolnicy, budowali w Egipcie.

¹⁰ *Maror* – hebr. gorzki; zioła o gorzkim smaku, które są spożywane w noc sederu; przypomina uczestnikom o gorzkim życiu ich przodków w Egipcie.

i niezbędnym elementem sukcesu edukacji ich dzieci, jest ona również ważna w relacjach między rodzicami a szkołą. Współpraca ta wymaga od rodziców utrzymywania stałego kontaktu z nauczycielami szkolnymi, ścisłego monitorowania nauki syna i jego postępów w nauce. Należy stworzyć system wymiany informacji, aby istniało wzajemne wsparcie w zachowaniu ucznia w domu i w szkole, a także aby wszechstronnie wpłynąć na ucznia i wskazać mu właściwy kierunek rozwoju.

Rodzice muszą reagować na osiągnięcia dziecka w sposób zrównoważony i wyważony.

Stosunek rodziców do kadry pedagogicznej szkoły jest bardzo ważny. Relacje muszą opierać się na zaufaniu i szacunku, ponieważ jeśli rodzice nie doceniają nauczycieli, taka postawa zostanie przyswojona także przez dzieci, a tym samym nauczyciele stracą na znaczeniu w oczach uczniów, co spowoduje utratę ich autorytetu wychowawczego.

2.3. Edukacja indywidualna

Tora poświadcza, że bliźniacy Ezaw i Jakub bardzo różnili się od siebie jeszcze przed narodzinami: *Dwa narody są w twym łonie, dwa odrębne ludy wyjdą z twych wnętrzości* (Rdz 25,23). Edukacja, jaką obaj synowie otrzymali od swoich rodziców, była podobna¹¹, ale mimo to jednego pociągała duchowość, a drugiego materializm. *A gdy chłopcy urosli, Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu. Jakub zaś był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie* (Rdz 25,27). Zadawane jest pytanie, jak to możliwe, że pomimo szczególnej więzi istniejącej między bliźniakami i pomimo dobrego i podobnego wykształcenia, jakie rodzice dali obu swoim synom, jedno dziecko jest łagodne i uduchowione, podczas gdy drugie jest niegrzeczne i materialistyczne, a nawet przelewa krew i oddaje cześć bożkom (Raszi 1859, Rdz 25,28; Midrasz Bereszit Rabbah, 1878, 63,12). Chcielibyśmy zasugerować, zgodnie z Midraszem, że źródłem problemu było właśnie to, że Jakub i Ezaw otrzymali takie samo wykształcenie. Sytuację tę przedstawia Midrasz, zwracając uwagę na to, że *gdy chłopcy dorośli* (Rdz 25,27), Rabbi Levi użył analogii mirtu i ciernistego krzewu, które rosły obok siebie. Gdy rosły i kwitły, jeden wydzieliał swój zapach, a drugi pokazywał ciernie. Tak więc przez całe trzynaście lat obaj chłopcy chodzili do szkoły i obaj wracali ze szkoły. Po trzynastu latach zaś, jeden skupił się na naukach, a drugi chodził do domów kultu bożków (Midrasz Bereszit Rabbah 1878, 63,14).

Hirsch jest bardzo krytyczny wobec postępowania Izaaka i Rebeki w wychowywaniu bliźniąt. Uważa, że dopóki byli oni mali, nie zauważali różnic

¹¹ Midrasz Bereszit Rabbah 1878, 63,10.

w swoich ukrytych skłonnościach, jedna Tora i jedna edukacja były dane im obu i zapomnieli o wielkiej zasadzie w edukacji: *Wdrażaj chłopca w prawa jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości* (Prz 22,6). Dziecko powinno być kierowane zgodnie ze swoją szczególną ścieżką ku przyszłości, która odpowiada cechom i tendencjom uśpionym w głębi jego duszy (Hirsch 1989, Rdz 25,27).

Błąd tkwi w konformistycznej edukacji, edukacji z jednolitą metodą, która była stosowana wobec obojga dzieci, bez uwzględnienia różnic w ich talentach i cechach, co skutkowało problematycznym kontrastem w ich dorosłym życiu. Tosefta (Tosefta 1955–1988. Brachot 6,5) naucza, że tak jak ich twarze nie są równe, tak ich umysły nie są równe, co oznacza, że tak jak ludzie nie są fizycznie podobni, tak też różnią się ich osobowości, cechy i wewnętrzne moce. Każde dziecko ma swój własny, wyjątkowy charakter; dlatego edukacja powinna być zindywidualizowana i uwzględniać cechy, tendencje i osobowość dziecka. Podobna i ogólna edukacja ignoruje charakter dziecka, ignoruje jego słabości i zalety. Jeśli chodzi o dziecko z problematycznymi skłonnościami, indywidualna i przemyślana edukacja jest podwójnie ważna. Głównym błędem Izaaka i Rebeki było równe traktowanie ich dwóch synów, którzy różnili się od siebie charakterem i skłonnościami jak wschód od zachodu. Dlatego konieczne było wychowanie Ezawa i Jakuba w szczególnie i indywidualny sposób, zgodnie z ich skłonnościami, które powinny być zdiagnozowane już w dzieciństwie, tak wcześnie, jak to możliwe. Głównym zadaniem rodziców jest zidentyfikowanie wrodzonych cech każdego dziecka i wychowanie go w wyjątkowy sposób zgodnie z tymi cechami. Szkodą spowodowaną błędem Izaaka i Rebeki jest to, że moc Ezawa pozostała poza aktywnym światem żydowskim. W narodzie żydowskim jest miejsce i rola dla każdej tendencji i każdej ludzkiej cechy. Nie każdy nadaje się do każdego zawodu, ale Boga można czcić w każdej dziedzinie i w każdym zawodzie. Prawdziwi czciciele Boga nie muszą być rabinami. Nie każdy jest do tego przeznaczony i nie każdy ma cechy niezbędne do takiego powołania, a kiedy dziecko jest przymusowo kształcone do celu, którego chcą rodzice, ale który nie odpowiada jego osobowości i zdolnościom umysłowym, wówczas dziecko jest zmuszane do stawiania oporu, aż nawet do złamania, ponieważ nie zostało nauczone, że istnieje inny sposób oddawania czci Bogu.

W judaizmie jesteśmy świadkami otwartej edukacji nowoczesnej społeczności religijnej i zamkniętej edukacji w społeczności ultraortodoksyjnej. Zalecą edukacji zamkniętej jest inkubator moralny, w którym dziecko wzrasta, ale wadą jest to, że napotykać różne wpływy i niebezpieczeństwa w wieku dorosłym, można nie być w stanie sobie z nimi poradzić. Wielu rabinów, takich jak rabin Hirsch (1980, I, 49–56), uważa, że uczeń musi być przygotowany do wyjścia w życie, aby stawić czoła niebezpieczeństwom, które na niego czyhają. Ponieważ dla rodziców jest jasne, że ich syn nie pozostanie na zawsze w „ste-

rylnym” otoczeniu, w którym nie będzie narażony na pokusy wielkiego świata, dlatego musi być przygotowany, tak aby był zdolny przezwyciężyć różne bodźce, gdy wyjdzie na zewnątrz.

Koncepcja pedagogiczna *wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi...* (Prz 22,6), ma właściwe podejście do czynników osobowościowych – wewnętrznych i środowiskowych – zewnętrznych. Ta koncepcja pedagogiczna dostosowana do drogi dziecka i jego osobistych tendencji wysuwa na pierwszy plan wszystkie jego ludzkie zdolności, a zatem odrzuca edukację, która jest izolująca i różni się od nowoczesności i mądrości nauki, ponieważ ignoruje oczekiwaną drogę dziecka w przyszłości, a tym samym wyrządza mu krzywdę.

Gra (1931, s. 129), w swoim komentarzu do Księgi Przysłów, odnosi się do wersetu *Wdrażaj chłopca w prawidła jego drogi, a nie zejdzie z niej i w starości* (Prz 22,6). Podążając za Talmudem (Talmud Babiloński 1999, Szabat 156a), podkreśla, że człowiek może osiągnąć duchowe szczyty, które odpowiadają jego naturze i naturalnym zdolnościom, a nie są z nimi sprzeczne. Dlatego potrzebna jest pełna indywidualna edukacja, żydowski cel życia jest ogólny, ale ścieżki prowadzące do niego zależą od cech i talentów dziecka (Hirsch, 1980, I, 53; Kook, 2002, 2).

Gdy Jakub rozstał się ze swoimi synami przed śmiercią, zobaczył dwunastu różnych synów. Tora pisze, że *do każdego z nich* [skierował] *stosowne błogosławieństwo* (Rdz 49,28). W każdym plemieniu widział jego szczególny charakter i zgodnie z tym błogosławił je. Plemię Judy nadawało się do władzy królewskiej, plemię Lewiego do kapłaństwa, plemię Zabulona do handlu, plemię Issachara do prawa i studiowania Tory itd. Wyboru dokonał według szczególnych cnót, aby wypełniał wzniosłą rolę służenia Bogu w życiu prywatnym i publicznym. Do tej służby potrzebni są bowiem ludzie o różnych charakterach i talentach, cechach i skłonnościach. Dlatego w narodzie izraelskim jest miejsce i rola dla każdej tendencji i każdej ludzkiej cechy, a to, co czyni ich wyjątkowymi, to fakt, że wszyscy wykonują swoją pracę dla nieba.

Co więcej, trudno jest finansowo utrzymać utopijne społeczeństwo, w którym w zasadzie nikt nie pracuje na życie i wszyscy się uczą, jak mówi Miszna: „if there is no flour, there is no Torah” [jeśli nie ma mąki, nie ma Tory] (Miszna 1987, Awot 3,17). Dlatego Mędrcy mówili o modelu ekonomicznym, który może pozwolić na utrzymanie społeczeństwa poświęcającego większość swoich członków zaangażowaniu w naukę, jest to model Issachar i Zebulun: Issachar siedzi i angażuje się w studiowanie Tory, Zebulun wyrusza na morza i przybywa i zaopatruje usta Issachara, a Tora rozmnaża się w Izraelu (Midrasz Bereszit Rabbah, 1878, 72,5). Tak więc wszystkie talenty i zawody są potrzebne. Jednak Midrasz podkreśla, że praca i handel nie są celem, ale środkiem umożliwiającym studiowanie Tory. Plemię Zebulun, które zajmowało się handlem

międzynarodowym, dbało o wspieranie plemienia Issachar, które poświęciło swoje życie studiowaniu Tory. Ludzie mają różne umiejętności i kwalifikacje, które są ogólnie ważne dla istnienia społeczeństwa, a także te kwalifikacje powinny być wykorzystywane do wspierania tych, którzy poświęcili swoje życie studiowaniu.

2.4. Wczesna edukacja – dyscyplina, świętość i moralność

Istnieje fundamentalne pytanie edukacyjne i filozoficzne: czy człowiek jest z natury zły czy z natury dobry? Zrozumiałe jest, że stanowisko w tej kwestii może mieć wpływ na charakter edukacji moralnej. W każdym razie, im wcześniej rozpocznie się proces edukacyjny, który ukształtuje moralne zachowanie dziecka, tym lepiej. Miszna określa wiek pięciu lat na rozpoczęcie nauki: w piątym roku życia nauka Pisma Świętego, w dziesiątym nauka Miszny, w trzynastym poddanie się przykazaniom, w piętnastym nauka Talmudu (Miszna 1987, Awot 5:21). Tak też orzekł Majmonides, stwierdzając, że dzieci powinny być doprowadzane do nauki w wieku sześciu lub siedmiu lat, w zależności od stanu zdrowia i dojrzałości dziecka. Nigdy nie powinny one być odrywane od nauki, nawet w celu budowy Świątyni (Maimonides 1974, Hilchot Talmud Torah 2,2; Karo 1992, Yore Dea 245: 7–8).

Określenie wczesnego wieku rozpoczęcia ścieżki edukacyjnej dziecka ma wiele zalet, jak mówi Miszna: „Elisha ben Abuyah said: He who learns when a child, to what is he compared? To ink written upon a new writing sheet” [Elisza ben Abuyah powiedział: Ten, kto uczy się będąc dzieckiem, do czego jest porównywany? Do atramentu napisanego na nowym arkuszu] (Miszna 1987, Awot 4:20). Proces adaptacji ucznia do ram edukacyjnych jest łatwiejszy w młodym wieku, podobnie jak brak problemów z dyscypliną i wpajanie nawyków uczenia się, które pomogą uczniowi uczyć się w starszym wieku (Talmud Babiloński 1999, Szabat 152a). Ważną rolę w kształtowaniu dyscyplinarnego i moralnego zachowania dziecka odgrywa zachowanie rodziców. Kiedy rodzice nie uczą dziecka dyscypliny w bardzo młodym wieku, a zamiast tego rozpieszczają je, powodują zakorzenienie się negatywnych cech uporu i dumy, co bardzo utrudni zaszczepienie dyscypliny i posłuszeństwa (Hirsch, 1980, II, 43–59). Są tacy, którzy twierdzą (Horowitz, 1992; Shaar HaOtiyot, derech Eretz), że już w wieku dwóch lub trzech lat należy zacząć uczyć dziecko dobrych manier. Rodzice, którzy wstrzymują edukację dziecka rzekomo dlatego, że jest ono zbyt małe, nie chcą go obciążać i pozwalają mu robić, co mu się podoba, szkodzą dziecku, ponieważ przyzwyczajają je do złych nawyków. Klasycznym przykładem tego przypadku, który jest cytowany w wielu źródłach, jest Adoniyah ben Hagit, syn króla Dawida, o którym Pismo Święte świadczy: *Ojciec zaś jego nigdy go nie karmił, mówiąc: „Czemuś*

tak uczynił?” (1 Krl 1,6), a Raszi interpretuje tę wypowiedź następująco: „He did not anger him. This teaches you that he who refrains from rebuking his child causes his death” [Nie rozgniewał go. To uczy, że ten, kto powstrzymuje się od skarcenia swego dziecka, powoduje jego śmierć] (Raszi 1859, 1 Krl 1,6). Król Dawid nie skarcił go i nie ukarał w dzieciństwie za jego złe uczynki, więc ten przyzwyczaił się do robienia wszystkiego, co chciał, aż do buntu przeciwko ojcu, który doprowadził do jego śmierci. Hirsch (1980, I, 33–39) wyjaśnia związek między dyscypliną a moralnością: upór jest zaprzeczeniem moralności, ponieważ zawiera w sobie egoizm, samolubstwo i dążenie do honoru. Dlatego, gdy dziecko anuluje swoją wolę na prośbę rodziców lub nauczycieli, uczy się zachowywać w sposób moralny, ponieważ moralność wymaga od osoby anulowania swojej woli w obliczu wyższej woli. Król Salomon mówi: *Karć syna: kłopotów ci to zaoszczędzi i pociechą twej duszy się stanie* (Prz 29,17), a w innym miejscu: *Nie kocha syna, kto różgi żaluje, kto kocha go – w porę go karci* (Prz 13,24). Oznacza to, że edukacja wymaga dyscypliny dziecka, a jeśli dziecko zachowuje się niewłaściwie, należy się tym zająć, a nie ignorować. Z drugiej strony, krytyka powinna być również wypowiedziana w przyjemny sposób i w odpowiednim stopniu, aby nie spowodować odwrotnego rezultatu.

W tym duchu Mędrcy w Talmudzie (Talmud Babiloński 1999, Moed Katan 17a) twierdzą, że werset *Nie będziesz kładł przeszkody przed niewidomym* (Kpł 19,14) mówi o tym, kto uderza swojego dorosłego syna. Raszi wyjaśnia to w ten sposób, że syn może się rozgniewać i uderzyć ojca, naruszając w ten sposób surowy zakaz bicia rodzica (Wj 21,15). Innymi słowy, zaistniała sytuacja, w której ojciec nie tylko nie osiągnął żadnych korzyści, bijąc syna, ale spowodował, że syn zgrzeszył. Ważne jest, aby udzielając krytyki wychowawczej, a nawet wymierzając karę, robić to w taki sposób, aby dziecko rozumiało dlaczego jest karane i aby kara nie była nadmierna, aby nie spowodowała odwrotnego rezultatu. Trzeba być bardzo ostrożnym, gdy krytykuje się dziecko, rodzice mogą zranić dziecko bolesnym i upokarzającym słowem bardziej niż ciosem. Czasami cios mija, ale obraźliwe słowo pozostaje wypalone w duszy. Wręcz przeciwnie, właściwe słowo zachęty może mieć wielki wpływ i to przez długi czas. Ma to wiele wspólnego z charakterem dziecka. Są bardzo delikatne dzieci, które nawet bez komentarza rodziców czują, że rodzice nie są zadowoleni z ich osiągnięć. Jest to dla nich bardzo bolesne, więc takie dziecko wymaga zachęty i wsparcia, a nie krytyki, aby nie doprowadzić do jego złamania. Konieczne jest wzmocnienie jego poczucia pewności siebie i poczucia, że jego rodzice są z niego zadowoleni, ponieważ da to dziecku energię i motywację do podjęcia wysiłku i odniesienia sukcesu.

W tym kontekście widzimy, że Tora podkreśla, że *Izaak miłował Ezawę* [...] *Rebeka natomiast kochała Jakuba* (Rdz 25,28). Nasuwa się pytanie, dlaczego zamiast okazywać miłość Jakubowi, chłopcu, który kroczy swoją ścieżką,

Izaak okazuje miłość Ezawowi, synowi, który zboczył ze ścieżki? Powszechne wyjaśnienie jest podane w komentarzu Rasziego (Raszi, 1859, Rdz 25,28): Izaak był ślepy, a Ezaw cynicznie wykorzystał to, używając wszelkiego rodzaju manipulacji i faktycznie sprawił, że jego ojciec uwierzył, że jest duchową i prawą osobą. Z drugiej strony, rabin Yonatan Sachs (2017, s. 63) podaje inne wyjaśnienie, które jest bezpośrednią kontynuacją tego, co powiedzieliśmy wcześniej. Wyjaśnia on, że Izaak bardzo dobrze znał sytuację swojego syna Ezawa, ale zamiast się na niego gniewać, obdarzył go miłością. Kiedy dziecko podąża ścieżką inną niż ścieżka rodziców, istnieje tendencja do gniewania się na niego i dystansowania się od niego, tendencja ta może spowodować nieodwracalne szkody i jeszcze bardziej oddalić dziecko od rodziny. Preferowana metoda wychowawcza w takich sytuacjach jest odwrotna, konieczne jest okazywanie dziecku jeszcze większej miłości i troski, aby w ten sposób zbliżyć się do jego serca, a tym samym zdobyć jego zaufanie i bliskość. Rabin Kook wyraża tę ideę jako ogólny motyw w życiu, stwierdzając, że prawdziwie sprawiedliwi nie narzekają na zło, lecz dodają do niego sprawiedliwość; nie narzekają na herezję, lecz dodają prawdziwej wiary; nie narzekają na ignorancję, ale zamiast tego dodają mądrości (Kook, 2020, s. 39).

Oznacza to, że zamiast krytykować i narzekać, konieczne jest pozytywne wzmocnienie.

Z drugiej strony, należy być bardzo ostrożnym, aby nie traktować jednego dziecka w sposób uprzywilejowany i ekstrawertyczny kosztem innych dzieci, nawet jeśli dziecko to ma problemy zdrowotne i chcemy je dobrze traktować lub dlatego, że jest najmłodsze. Talmud uczy tej zasady edukacyjnej na podstawie relacji Jakuba z Józefem, zwracając uwagę na to, że rodzic nigdy nie powinien wyróżniać jednego ze swoich synów wśród innych, dając mu preferencyjne traktowanie. Taka sytuacja, w przypadku synów Izaaka była przyczyną zazdrości, a to odbiło się negatywnie na przyszłych losach narodu (Talmud Babiloński 1999, Szabat 10b).

Majmonides idzie nawet dalej niż Mędracy Talmudu, stwierdzając, że człowiek nie powinien różnicować swoich dzieci za życia, nawet w odniesieniu do drobnej sprawy (Majmonides, 1974; Hilchot Nachalot 6,13). Bez wątpienia jest to wymóg o bardzo wysokim standardzie, który jest trudny do spełnienia. Jeśli jednak istnieje szczególna potrzeba wyróżnienia jednego dziecka, rodzice powinni wiedzieć, jak zrekompensować to pozostałym dzieciom.

2.5. Unikanie gniewu i równowaga między autorytaryzmem a czułością

Bardzo ważną zasadą pedagogiczną w wychowaniu do świętości jest to, że kiedy rodzice lub nauczyciele wychowują, a nawet karzą, nie robią tego w gniewie i podnosząc głos, ponieważ w tym akcie miesza się dobro i zło.

Z jednej strony dziecko jest uczone, że zrobiło coś złego i powinno tego unikać, ale z drugiej strony przyzwyczajają się do grubiaństwa, które jest przeciwieństwem świętości i łagodności. Dziecko naturalnie naśladuje swoich rodziców i nauczycieli, a właściwa nagana, której towarzyszy niewłaściwe zachowanie, takie jak gniew, spowoduje, że dziecko nauczy się złych manier od wychowawcy (Karelitz, 1997, 4:16, s. 58–59).

Mędrcy pisali wiele, potępiając temperament gniewu, tak bardzo, że w Talmudzie jest stwierdzenie, iż ‘kto traci panowanie nad sobą, naraża się na wszystkie męki piekielne’ (Talmud Babiloński, 1961, Nedarim 22a), czy ‘kto traci panowanie nad sobą, nawet Boska Obecność jest nieważna w Jego oczach’ (Ibidem, 22b). Mędrcy powiedzieli również, że po trzech rzeczach poznaje się człowieka (Talmud Babiloński 1999, Eruvin 65b), jedną z nich jest jego gniew, bo gdy człowiek jest zły, można rozpoznać jego prawdziwą naturę. Talmud potwierdza, że prorok Eliasza powiedział do rabina Judy, aby nie gniewał się, wówczas nie zgrzeszy (Talmud Babiloński 1999, Brachot 29b). Majmonides orzeka, że ogólnie rzecz biorąc, ludzkie zachowanie powinno podążać „złotą ścieżką”, która jest punktem środkowym dla każdego temperamentu. Jednakże, jeśli chodzi o gniew, człowiek powinien opanować gniew, przyjmując postawę przeciwną.

Gniew jest wyjątkowo złą cechą. Jest rzeczą właściwą i stosowną, by go opanować. Trzeba uczyć się opanowania, by nie wpadać w gniew nawet wtedy, gdy jest to właściwe. Pierwsi mędrcy powiedzieli, że każdy, kto się gniewa, jest jak ten, kto oddaje cześć bożkom. Powiedzieli również, że ilekroć ktoś wpada w gniew, jeśli jest mędrcem, opuszcza go jego mądrość; jeśli jest prorokiem, opuszcza go jego proroctwo. Życie gniewnego nie jest prawdziwym życiem. Dlatego zalecili, aby zdystansować się od gniewu i przyzwyczaić się do nie odczuwania żadnej reakcji, nawet na rzeczy, które wywołują gniew. To jest dobra ścieżka. To jest droga sprawiedliwych, gdyż przyjmują oni upokorzenia, ale nie upokarzają innych; słuchają, gdy są zawstydzani, ale nie odpowiadają; czynią to z miłością i radują się w swoich cierpieniach. O nich jest powiedziane: „*A którzy Cię miłują, niech będą jak słońce wschodzące w swym blasku* (Sdz 5,31)” (Majmonides, 1974, Hilchot Deot 2,3).

Dlatego rodzice i wychowawcy powinni zwracać uwagę na to, aby wychowując dziecko, robić to spokojnie i przyjaźnie, bez gniewu. Talmud (Talmud Babiloński 1961, Sotah 47a; Sanhedryn 107b) popiera metodę „lewa ręka odpycha, a prawa przybliża” jako właściwy sposób edukacji. Kształcenie i wychowanie jedynie poprzez surowość i surową dyscyplinę nie jest właściwe, według Mędrców, niecierpliwa osoba nie nadaje się do nauczania (Miszna 1987, Awot 2,5). Oczywiście nie jest również możliwe wychowywanie, gdy przyjmie się jedynie łagodną i wyrozumiałą postawę. Właściwym sposobem jest połączenie tych dwóch postaw, gdy prawa „przybliża” przeważa nad lewą, która odpycha.

Hirsch (1980, I, 63–69) wyjaśnia, że nie jest to sztuczka, ale prawidłowa relacja. Celem edukacyjnym prawej ręki jest odpowiednie kształtowanie cech dziecka w stałych i stabilnych ramach wyznaczonych przez odpychającą lewą rękę.

Istnieją rzeczy, których nie można nauczyć się z książek. Nie ma precyzyjnej mieszanki dla odpowiedniego stopnia autorytatywnej asertywności rodzicielskiej z jednej strony i stopnia kochającego ciepła z drugiej strony. Rodzic musi umieć zachować asertywność, rzucać światło i przekazywać autorytet. Rodzic nie jest starszym bratem. Rodzic reprezentuje wartości moralne, duchowe i religijne, reprezentuje świat judaizmu. Rodzic służy jako autoryzowany przedstawiciel Boga w swoim domu, dla dziecka od dzieciństwa do dorosłości. Dlatego głos autorytetu jest bardzo ważny. Jednak autorytet może być przekazywany cichym i wyraźnym głosem.

Wychowanie dzieci jest częścią wysiłku edukacyjnego, który obejmuje naukę, rozwój moralny, religijny i duchowy, wysiłek edukacyjny, który określa typ osoby, jaką stanie się to dziecko. Często jest to bezpośredni wysiłek wychowawczy, ale pośrednie działanie wychowawcze jest równie ważne. Sposób, w jaki rodzic zachowuje się wobec dziecka i dobra atmosfera w domu wyraźnie wpływają na dziecko. Dzieci są inteligentne i wrażliwe, aby natychmiast wychwycić wszelkie podróbki. Nie można oczekiwać, że dziecko będzie się uczyć, jeśli rodzic sam się nie uczy. Dom to kompletne środowisko, które obejmuje wiele wymiarów – doświadczenia psychiczne i moralne, radości rodzinne i napięcia. Wypełniają one życie rodzinne przez cały czas, dlatego rodzice muszą wiedzieć, jak sobie z nimi radzić.

2.6. Przykład osobisty

Ważnym elementem edukacji moralnej jest osobisty przykład. Podobnie jak w przypadku nauczania określonego przedmiotu, nauczyciel musi być ekspertem w tej dziedzinie, tak samo jest w przypadku moralnego zachowania. Zachowanie rodziców na co dzień ma ogromny wpływ na dziecko i przekazuje mu wiadomości, które mogą być bardzo pomocne, ale równie dobrze mogą być destrukcyjne.

Doskonały przykład podaje Hirsch (1980, II, 43–59), gdy rodzice są bardzo źli na swoje dziecko, ponieważ np. stłukło szklankę, ale są mniej źli, gdy dziecko zachowuje się wobec swojej młodszej siostry w zły sposób. Zachowanie rodziców przekazuje wiadomość, że strata materialna jest dla nich ważniejsza niż wada moralna. Stosunek rodziców do różnych luksusów, forma i treść ich rozmów z otoczeniem w znacznym stopniu wpływają na stosunek dzieci do materializmu i godności ludzkiej. Są rodzice, którzy odnieśli wielki sukces w moralnym wychowaniu swoich dzieci, ale jeśli zapytamy ich, jaki był sekret

tego sukcesu, będą mieli trudności z udzieleniem szczegółowej odpowiedzi, ponieważ nie czują, że zrobili coś szczególnego. Tymczasem sekretem ich sukcesu było po prostu naturalnie moralne zachowanie. Największy wpływ wychowawczy wywarł osobisty przykład. Kiedy dziecko widzi, że styl życia w domu jest pozbawiony gniewu, a w zamian spotyka się z postawą szacunku i uznania między rodzicami wobec każdej osoby, otrzymuje najlepszą edukację w najbardziej naturalny sposób.

2.7. Bezwzględne oddanie edukacji w judaizmie

Judaizm uważa edukację za wartość najwyższą. Znajduje to odzwierciedlenie w prawie żydowskim i historii żydowskiej. Dobrym przykładem prawa żydowskiego, które przedkłada wartość edukacji nad inne prawa, jest powszechny zakaz rabinów (Yosef, 2020, IV:48; Feinstein, 1959–1973, Choshen Mispat, 59), dotyczący strajków nauczycieli w celu osiągnięcia korzyści materialnych¹². Poświęcenie Torze i edukacji żydowskiej przejawiało się we wszystkich trudnych okresach historii Żydów. W historii nowożytnej, podczas Holokaustu, Żydzi ryzykowali życie, kontynuując naukę i nauczanie Tory w gettach i obozach¹³.

Wnioski

W artykule przedstawiliśmy znaczenie i źródła obowiązków edukacyjnych rodziców i szkoły w judaizmie. Argumentowaliśmy, że właściwa relacja między edukacją domową a szkolną polega na komplementarności i współpracy. Wykazaliśmy, że wychowanie do świętości wymaga wielkiego poświęcenia ze strony rodziców, ponieważ każde dziecko jest światem samym w sobie, edukacja powinna być indywidualna i dostosowana do dziecka, jego osobowości i skłonności. Taka edukacja rozwija mocne strony i cechy dziecka, przygotowując je na różne wyzwania i bodźce czekające na nie w przyszłości.

Wychowanie do świętości powinno rozpocząć się we wczesnym wieku i obejmować dyscyplinę i wartości moralne, aby rozwinąć cechy świętości w duszy dziecka. Rodzice muszą, dając osobisty przykład właściwego zachowania moralnego, unikać gniewu i znaleźć właściwą równowagę między asertywnym autorytaryzmem a czułością, wykorzystując wrażliwą postawę, zrozumienie i miłość. Wreszcie, pokazaliśmy, że oddanie wartości edukacji w judaizmie jest absolutne.

¹² Szczegółowa dyskusja rabiniczna na temat tego zakazu (zob. Dadon, 2024, s. 131–132). Więcej informacji na temat relacji pracodawca-pracownik w prawie żydowskim (zob. Dadon, 2015, s. 301–317).

¹³ Szczegółowe wyjaśnienia i konkretne świadectwa z okresu Holokaustu (zob. Dadon, 2016, s. 203–234, zwłaszcza s. 216–225; Dadon, 2024, s. 132–135; Oshry, 1959, s. 59).

Centralne miejsce edukacji domowej jest dziś bardzo ważne, ponieważ żyjemy w wyalienowanym świecie zmieniającej się rzeczywistości za jednym kliknięciem przycisku. W tych czasach dom służy jako wyspa osobistej uwagi, zaufania i stabilności w morzu alienacji i niepewności.

Wychowywanie dzieci to ogrom pracy, w której kryje się szczęście – jedno z najcięższych zadań, a zarazem jeden z największych przywilejów. Rodzicielstwo dostarcza najpiękniejszych dni ludzkiego życia. Niestety, nie każdy jest obdarzony tym szczęściem. Dlatego ci, którzy zostali pobłogosławieni dziećmi, powinni docenić ten dar i budować swoje życie zgodnie z zasadami wychowania i moralności.

Przekład z języka angielskiego: ks. Rafał Rozumowicz

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1991, wyd. 4, Pallottinum, Poznań.
- Bakshi-Doron Eliyahu R., 1982, *Av veEm BeHinuch HaBanim. Tora sheBeal-Pe* (23): 69.
- Bakshi-Doron Eliyahu R., 2002, *Binyan Av*, t. 1, Mahon Binjan Av, Jerusalem.
- Dadon Kotel, 2009, *Židovstvo. Život, teologija i filozofija*, Profil, Zagreb.
- Dadon Kotel, 2015, *Odnos poslodavca i zaposlenika u židovskom Pravu*, Nova Prisutnost, t. 13 (3), s. 301–317.
- Dadon Kotel, 2016, *Duhovni otpor tijekom Holokausta. Interpretacija izabranih primjera literature response*, Crkva u Svijetu, t. 51(2), s. 203–234.
- Dadon Kotel, 2024, *The History of Discipleship in Judaism: From a Biblical Commandment on the Individual to Rabbinic Regulation on the Establishment of Public Jewish Educational System*, Kairos: Evangelical Journal of Theology, t. 18 (2), p. 111–139.
- Eliyahu ben Shlomo Zalman R. Gra, 1931, *Commentary to the book of Proverbs*, Yofi, Wilno.
- Feinstein Moshe R. (USA, the 20th century), 1959–1973, *Responsa Iggerot Moshe*, Moriah, Brooklyn, New York.
- Glick Shmuel, 1999, *ha-Hinukh bi-re'i ha-ḥoḳ yeha-halakhah*, Shechter Inst., Jerusalem.
- HaLevi Aharon, R. z Barcelony, 1999, *Sefer HaChinuch*, Shay LaMora, Jerusalem.
- Hirsch Shimshon Raphael R. (Germany, 1808–1888), 1980, *Yesodot HaChinuch – Sichot pedagogyot*, (tłumaczenie z niemieckiego: Aviezri Wolf i Shalom Pushinsky), Netzach, Bnei Brak.
- Hirsch Shimshon Raphael R., 1989, *Commentary on the Torah* (hebr. tłumaczenie z niemieckiego: R. Mordechai Breuer), Mossad Yitzhaq Breuer, Jeruzalem.
- Horowitz Isaiah Ha-Levi R. (1555–1630), 1992, *Sefer Shne Luchot HaBrit*, Oz veHadar, Jerusalem.
- Isaac ben Joseph R. z Corbeil, 1979, *Sefer Mitzvot Katan*, Jerusalem.
- Jerusalem Talmud*, 1523, Venice.
- Joseph Colon ben Solomon Trabotto R. (Italy, 15th century), 1984, *Piske Maharik*, Machon Yerushalayim, Jerusalem.
- Karelitz Abraham Yeshayahu, Chazon Ish, R. (1878–1953), 1997, *Sefer Emunah uBitacho*, R. Shmuel Greineman, Jerusalem.
- Karo Josef R. (16th century), 1992, *Šulhan Aruh*, Ketuvim, Jerusalem.
- Kook Hakohen R., Zvi Yehuda, 2002, *LeNnetivot Israel*, Meavne Hamakom, Yeshivat Bet El.

- Kook Hakohen, R., Abraham Isaac, 2020, *Arpile Tohar*, w: *Shmona Kvatzim*, Mosad HaRav Kook, Jerusalem.
- Levi ben Gershon (1288–1344), 1547, *Gersonides commentary (Beur HaMilot)*, Venice.
- Maimonides, 1974, (reprint Warszawa 1881), *Miszne Tora*, Jerusalem.
- Maimonides, 1990, *Sefer HaMitzvot*, Mossad harav Kook, Jerusalem.
- Midrasz Bereszit Rabbah* (reprint Wilno 1878), Jerusalem.
- Midrasz Estery Rabbah* (reprint Wilno), 1878, Jerusalem.
- Midrasz Tanaim on Deutoronomy*, 1908, (Hofmann ed.), Berlin.
- Mishna with Commentary by Pinhas Kehati*, 1987, Eliner Library, Dept. for Torah Education and Culture in the Diaspora of the World Zionist Education, Jerusalem.
- Moses ben Jacob Mikkotsi R., 1991, *Sefer Mitzvot Gadol*, Jerusalem.
- Nachmanides, 1859, *Commentary on the Torah*, Mikra'ot Gedolot, Jerusalem-Vienna.
- Oshry Ephraim R., 1959, *Responsa Mi-ma'amaqim*, Modern Linotype Co, New York.
- Raszi R., Shelomo Isaac (1030–1105), 1859, *Commentary on the Torah*, Mikra'ot Gedolot, Jerusalem-Vienna.
- Saadia Gaon R., 1979, *Sefer HaMitzvot, Seder Rav Seadja Gaon*, Mekitze Nirdamim, wyd. 4, Reuven Mass, Jerusalem.
- Sacks Jonathan R., 2017, *Sig veSiach*, Koren, Jerusalem.
- Talmud Babiloński*,
- Brachot, Eruvin, Moed Katan, 1999, *Szabat, Sanhedryn*, Steinsaltz ed, Jeruzalem.
 - Sotah, Gittin, Kidushin, Baba Batra, 1961, *Sanhedrin*, Avoda Zarah, Nedarim (Wilno wyd.), Machon Tevel, Bnei Brak.
- Targum Jonathan ben Uziel*, (tłumaczenie Biblii Aramejskiej), 1997, Wertheimer, Jerusalem.
- Tosefta*, 1955–1988, (Lieberman ed.), Jewish Theological Seminary, New York.
- Yosef Ovadia R., 2020, *Responsa Yechave Daat*, Maor Israel, Jerusalem.

Children's Education for Holiness in Judaism: A Commandment and Absolute Dedication

Summary: This article discusses the uniqueness of children's education for holiness in Judaism. The first part of the article analyses the obligation of children's education and its significance in Judaism, both parental and the communal responsibilities. The second and central part of the article examines the educational principles for holiness in Judaism, focusing on a number of aspects, including the importance of home and family; the relationship between home and school; the importance of individual education; motives of discipline, holiness and morality in early childhood education; the destructive effect of anger and the balance between authoritarianism and tenderness in education; and the importance of giving a personal example. In the final part of the article, the author emphasises the absolute devotion to education in Judaism, which is evident in the rights of teachers in Jewish law and in testimonies of Holocaust survivors about the Jewish devotion to learning in times of historical darkness. The author in this work analyses various Biblical and rabbinic sources from the Talmudic period to modern times. Much of this literature has been translated from Hebrew and Aramaic.

Keywords: education, holiness, Jewish, parents, Rabbi, Talmud, teacher, Torah.

Arkadiusz Krasicki*

University of Zadar (Croatia)

Ana Albin**

I. Tesla Technical School (Croatia)

SAMUEL HEARD OF GOD: THE FAMILY ADVENTURES OF ELKANAH AND HANNAH

Summary: The family struggles of Elkanah and Hannah offer new perspectives on dealing with the increasingly common issue of infertility. This paper employs critical analysis to uncover the historical and geographical context of the biblical event of Samuel's birth. Through hermeneutical analysis, it examines other biblical texts addressing infertility, questioning whether medicine truly fulfils the desire for a child. Additionally, a philological approach is employed to examine the meanings of place names and personal names, underscoring the symbolic significance of these events. The aim of this paper is to present the biblical example of confronting infertility, focusing on the story of Hannah and Samuel, while briefly comparing it with the infertility of Sarah and Rachel. The hypothesis states: Absolute trust in God and the dedication of one's entire life to Him give meaning to every form of family struggle. Given the first divine commandment, "Be fruitful and multiply", the question arises as to why God allows such struggles in the first place. Furthermore, it appears that a child is a reward for fulfilling a vow and that women have a diminished role in the reproductive process. Hannah's story marks a shift in both the ancient and contemporary cultural and religious understanding of motherhood.

Keywords: infertility, jealousy, suffering, artificial insemination, prayer.

Introduction

The family drama that unfolded in the household of Elkanah and Hannah contains a series of details that are often overlooked. These events are recorded in the First Book of Samuel, which serves as a continuation of the Book of Judges and a prelude to the Books of Kings. Elkanah was a God-fearing man who, in addition to Hannah, also had another wife, Peninnah. This is the first detail

* Address: prof. dr. Arkadiusz Krasicki, CSSp; akrasicki@unizd.hr; ORCID: 0000-0002-6229-5233.

** Address: Ana Albin; ana.albin@skole.hr; ORCID: 0000-0003-4288-9170.

often passed over – the issue of polygamy. While it was normal at the time, it nevertheless caused significant problems. The second often-overlooked detail is that Hannah was mistreated by Peninnah because she was childless, yet Elkanah loved her more (1 Sam 1:5). Hannah's infertility was considered a great shame, causing her much suffering. The third significant detail concerns Hannah's approach to her problem – unlike Sarah (Gen 16:1–2) and Rachel (Gen 30:3), who gave their maidservants to their husbands, and unlike Rebekah, whose husband prayed on her behalf (Gen 25:21), Hannah took the initiative herself. She prayed directly to the Lord, assuming a role akin to that of a priest, asking for a child (1 Sam 1:10). The story of Hannah can serve as a point of reflection even today. One in six couples worldwide struggles with infertility, and a different, biblically inspired perspective might offer a better solution than the increasing reliance on medical technology to achieve conception through artificial means.

1. The Historical-theological context of the Book of Samuel

First and foremost, it is important to note that the Books of Samuel originally formed a single book in the Hebrew Bible. The division into two books occurred with the Greek translation, which also grouped them with the Books of Kings. Scholars highlight that the text of Samuel is one of the most poorly preserved in the Old Testament, yet it represents a unique blend of historiography, literary poetics, and ethical and theological perceptions (Garsiel, 2011). There were multiple Hebrew versions of the Books of Samuel, leading to five distinct sections: a) Samuel (1 Sam 1–7), b) Samuel and Saul (1 Sam 8–15), c) Saul and David (1 Sam 16–2 Sam 1), d) David (2 Sam 2–20), and e) Appendices (2 Sam 21–24). Consequently, 1 Samuel serves as a continuation of the Book of Judges, while 2 Samuel leads into the Books of Kings.

Within 1 Samuel, two main themes emerge. The first theme is the history of Israel through the lives of Samuel, Saul, and David. The second theme centres on the sanctuary at Shiloh and the Ark of the Covenant (Carson, France, Motyer, Wenham, 1994). Over three generations, significant political changes took place. The monarchy was established, centralizing Israel under a single rule, ultimately leading to the rise of David's dynasty. Shiloh, once the site of the Ark of the Covenant, was replaced by Jerusalem, which has remained a centre of faith, power, and politics to this day. As a result, leadership transitioned from the tribe of Ephraim to Benjamin and finally to the tribe of Judah (de Vaux, 2014, p. 229).

Some critics argue that although the book is named after Samuel, his role diminishes by the middle of the narrative, as the author shifts focus to David (Smith, 1904, p. 16). However, others present an alternative perspective, por-

traying Samuel as a theocratic leader akin to Moses. The entire nation gathered at his command, and he wielded authority surpassing that of a king (1 Sam 7; cf. Matt 7:29). This depiction of Samuel as a judge and liberator has its origins in the circumstances of his conception, in which his mother, Hannah – an infertile woman – played a crucial role. Here, parallels can be drawn with God’s promise of salvation to Israel. Thus, the stories, events, and characters within the Books of Samuel intertwine with the broader narrative of God’s kingdom on Earth. These accounts reveal not only the methods but also the reasons behind God’s shaping of history (de Vaux, 2014, p. 229).

Through inspired writers, God grants these events their deepest meaning. Therefore, beyond political and secular history, one can also speak of the history of God’s divine plan (Višaticki, Milišić, 2012, p. 229). The fulfilment of this divine plan is also reflected in the spatial characteristics of these events, making it essential to briefly mention them.

2. Geographical-theological context of the Book of Samuel

An essential aspect of biblical events is their spatial context. It must be understood that, for the people of the Old Testament, space was a place of encounter with God. The relationship between God and man shaped the spaces in which biblical events took place. The Israelites built altars and sanctuaries, which were identified with God’s presence – His “enthronement” in space (Berković, 2009, p. 52)¹. These places then became sacred and later turned into pilgrimage sites (Modrić, 2013, p. 83).

The geographical scope of the story of Samuel extends from Ramah and Shiloh through Hebron in the south to Jerusalem, where the United Kingdom under David’s rule was ultimately established. Ramah or Ramathaim (Hebrew: Ramathayim Tsowphiym רַמְתַּיִם צוֹפִיִּים)² was the birthplace of Samuel³. His father, Elkanah, and mother, Hannah, would travel annually from Ramah to Shi-

¹ Starting from Abraham’s history, building a sanctuary required only a stone and a tree (an altar). From the time of Moses onwards, the holy place became the Tent of Meeting, where the Ark of the Covenant was kept, until it was ultimately fulfilled in the construction of the Jerusalem Temple. In all these forms of sacred architecture, one spatial constant remained unchanged – the elevation, a place set apart from others, where God dwells (cf. Lujic, 2016, p. 89).

² Ramathaim derives from two Hebrew words: ramah (רָמָה), meaning “height” or “elevation”, and tsaphah (צָפָה), meaning “to lean forward” or “to look into the distance”. A loose translation would render it as “double elevation of the observer” (Amerl, 1997, p. 436).

³ Several settlements bore the name Ramah, leading to difficulties in pinpointing its exact location. It remains uncertain whether Samuel was born in Ramah of Ephraim or Ramah of Benjamin (1 Sam 1:1,19; 2:11; 7:17; 25:1) (Dodig, 2020, p. 164).

loh⁴ to worship God (1 Sam 1:1–7). Shiloh, located in the territory of Ephraim, was the place where the priest Eleazar and Joshua divided the Promised Land (Josh 18:1). More importantly, it became one of Israel’s most significant sanctuaries (Josh 21:2). Shiloh was a pilgrimage site (Hebrew: hagg)⁵ visited during Passover, Pentecost, and the Feast of Tabernacles (de Vaux, 2014, p. 295).

It was at Shiloh that Hannah prayed for the birth of Samuel and dedicated him to God (1 Sam 1:24–28), and Samuel himself grew up there (1 Sam 2:18–21). Shiloh held a strategic position, being situated on a high ground in the hill country of Ephraim. It remained the sanctuary of the Ark of the Covenant during the time of the Judges (1 Sam 1:3) until it was briefly replaced by Kiriath-Jearim near Hebron,⁶ where David was anointed king, and later by Jerusalem (2 Sam 5:6–10).

For the Israelites, a sacred place was more than just a geographical location – it was holy ground where they felt God’s presence and shaped their identity accordingly. At the same time, their religious understanding was deeply rooted in space, which they, in turn, shaped through their beliefs and religious practices (Pardon, 2017, p. 248).

3. Elkanah and his two wives (1 Sam 1:1–8)

The Book of Samuel represents the transition from the time of the Judges to the time of the Kings. In this transitional period, one of the central themes is Elkanah and his family, who, with their pious life, represented a picture of the “holy family”. Elkanah⁷ had two wives⁸, Peninnah and Hannah, and like

⁴ The Hebrew word Shiyloh (שִׁילֹה) means “the one whose is peace”, “peaceful”, or “peacemaker” (Dodig, 2020, p. 172). It can also mean “sent” or “a gift from God” (Amerl, 1997, p. 437).

⁵ The word hagg (Deut 16:16; Exod 10:9; Lev 23:41) in Hebrew signifies both a feast and a pilgrimage. The roots of this custom trace back to the time of the Israelites’ exodus from Egypt when they requested permission to perform a religious service (Exod 5:1–5; 7:16, 27; 8:16; 9:1). This highlights the deep connection between religious celebration and pilgrimage, which ultimately shaped Jewish identity (Rebić, 1984, p. 520).

⁶ Hebron (Mamre; Kiriath-Arba, Hebr. “City of Four” – Gen 23:2; 35:27; Josh 14:15) is located in the hill country of Judah (Josh 20:7; 21:11), at an altitude of 870 to 1000 meters above sea level. It is notable for the Cave of Machpelah, where Abraham and Sarah, Isaac and Rebekah, and Jacob and Leah are buried (Gen 23; 25:5–11; 49:29–33; 50:1–14). Hebron was the first capital of the Jewish kingdom before Jerusalem (2 Sam 5:1; 1 Chr 11:1) (cf. Dodig, 2020, p. 143).

⁷ The name Elkanah comes from two Hebrew words: ‘el (ֵל), meaning “strong power”, “strength”, or “God”, and qanah (קָנָה), meaning “to raise”, “to create”, or “to possess”. Several translations of his name exist: the first meaning is “God has redeemed” or “God has obtained” (Exod 6:24), while the second is “God’s zeal” or “zeal for God” (cf. Hitchcock, Roswell, 1869; Potts, 1922, p. 80).

⁸ It is assumed that having two wives was a sign of wealth (cf. Carson, France, Motyer, Wenham, 1994).

any devout family, they made an annual pilgrimage to Shiloh (1 Sam 1:1–3). Since Elkanah was a Levite and could not personally offer sacrifices, his piety was reflected in his regular visits to Shiloh, especially considering the extremely poor character of the two priests, Hophni and Phinehas (1 Sam 2:12–17). However, Elkanah believed that the sacrifice offered was an effective means of transmitting God's grace (Jamieson, Fausset, Brown, 1893, p. 176). The text further reveals that behind the story lies a microcosm of human drama and family complications. The first observation draws attention to polygamy. Although polygamy was not forbidden (Deut 21:15–17) and during that time everyone lived as they saw fit (Judges 21:25), it seems that it still created tensions within the family (1 Sam 1:4–7). The second observation reveals the character of Hannah, a woman excluded from the joy of motherhood, which led to continuous torment from Peninnah.

3.1. The struggles of Hannah and Peninnah (1 Sam 1:4–8)

As previously mentioned, entire families made an annual pilgrimage to the sanctuary to participate in worship during festivals. Families offered animal sacrifices, and after the sacrifice, a portion of the meat was returned to the worshipers, who customarily ate it at a communal feast before the Lord. Further details are provided in 1 Sam 2:13–16. When Elkanah offered a sacrifice, he gave a larger portion of the remains to Peninnah and all her sons and daughters, while only a single portion was given to Hannah, as he had no children with her.⁹ These portions of meat were highly valued and, in this case, led to favouritism, jealousy, bitterness, and distress. Verse 6 states that her rival provoked her bitterly to irritate her, because the Lord had closed her womb. Peninnah's behaviour was highly inappropriate. However, disputes in polygamous households were common, and the most prevalent cause was always jealousy over the husband's superior affection, as in the case of Hannah (cf. Gen 21:9–10; 30:1,15) (Carson, France, Motyer, Wenham, 1994).

3.2. The problem of infertility in the Old Testament

Infertility in the Bible is an interesting phenomenon, given that the beginning of the Bible speaks of the imperative "Be fruitful and multiply" (Gen 1:28; 9:1,7; 35:11), which sometimes seems like a reward for fulfilling the covenant

⁹ In some translations, the text reads, "To Hannah, he gave a worthy portion", that is, a larger share, following the Eastern custom of showing respect to dear or honoured guests (1 Sam 9:24; cf. Gen 43:34) (cf. Carson, France, Motyer, Wenham, 1994).

promise (Gen 17). The study of biblical texts on human reproduction and infertility suggests that the relationship between man, God, and woman is a place of connection but also of conflict (Vivian, 2022, p. 270). First, analysing the role of man in conception, some authors (Stiebert, 2012, p. 218; Erbele-Küster, 2017, p. 106; Quick, 2021, p. 46) suggest that the male seed (Heb. zera), which simultaneously denotes offspring (cf. Gen 3:15; 17:7–10; Exod 28:43; Deut 1:8; 4:37; Ezra 2:59:2), is parallel with “agricultural seed“, implying that the woman is perceived as the soil into which the seed is sown. This reflects a specific monogenetic¹⁰ approach to childbirth. In this sense, in Babylonian poetry, a barren woman is compared with an abandoned field (Stol, 2000, p. 1–2). However, according to this approach, male infertility can also be discussed (cf. Ruth 1:1–5)¹¹. Secondly, if the father, the man, provides the seed, a parallel is drawn with God the Father, who shapes the child in the woman’s womb (cf. Job 10:8–12; Ps. 139:13–16; Jer. 1:5), reflecting the connection between monogenetic and monotheism (Vivian, 2022, p. 274). Thus, “agricultural“ metaphors become an image of the reciprocity between man and God as creators and woman and land as the created. This aligns with the pervasive cultural and patriarchal atmosphere of that time (Vivian, 2022, p. 269). The creation account states that God created male (Heb. zakar) and female (Heb. neqebah), which literally means that God “remembers“ and “opens“ (cf. Gen 1:26–27; Gen 21:1; 30:22). In connection with this, in several biblical stories, God is said to open¹² a woman’s womb (Gen 17:18; 18:13–14; 30:22; 1 Sam 1:19–20; Luke 1:24–25). However, it is important to note that while God “opens the womb“, He does not close it – rather, it is naturally closed until He chooses to open it as a blessing (Moss, Baden, 2015, p. 69)¹³. The Psalms also suggest that “opening the womb“ is not only a blessing but also a divine reward: *Yes, sons are a gift from the Lord; the fruit of the womb is a reward* (Ps 127:3) and a reward for a man who walks

¹⁰ The monogenetic understanding of reproduction in the Hebrew Bible implies that the mother does not contribute to the essence of the child but is merely the one in whom the seed is planted; she nurtures and gives birth to it but is not the source of the seed herself (Delaney, 2001, p. 454; Levine, 2002, p. 341; Chapman, 2016, p. 122).

¹¹ An analysis of the potential etymological heritage of the names of Naomi’s sons, who have no children with Ruth and Orpah, highlights that the names of both their husbands imply transience. Mahlon may be etymologically linked to the Hebrew verbal root ḥālā (“to be sick”). Kilion could be associated with a similar form found in Isa 10:22 and Deut 28:65, which appears to carry a meaning similar to “destruction” (Schipper, 2016, p. 82) and could be etymologically connected to the Hebrew verb kālā, meaning “to stop, perish, disappear.” Perhaps their names were meant to suggest that they were less than ideal reproductive candidates (Koepf, 2012, p. 61).

¹² The Hebrew pathach (פתח) means “to open wide, loosen, plough, carve” (The Word, Bible Software, version 5.0.0.1450).

¹³ The authors refer to the text about Leah and Rachel, whose wombs were closed by their fault (Moss, Baden, 2015, p. 56–57).

in God's ways: *Your wife will be like a fruitful vine in the inner rooms of your house; your children will be like olive branches, as they sit all around your table* (Ps 128:3) (Vivian, 2022, p. 275).

3.3. The problem of infertility today

The issue of infertility remains highly relevant, important, and challenging in modern society. It appears that nearly one in six couples worldwide faces infertility, affecting about 15–17% of partnerships (Aničić, 2007, p. 182). In the past, couples struggling with infertility had limited options, but today, medical technologies offer hope, including hormonal therapy, in vitro fertilization¹⁴, and intracytoplasmic sperm injection. These processes are often lengthy and expensive, significantly impacting couples psychologically and emotionally, as they do not guarantee success. We seem to live in a world where people believe they have the right to have a child at any cost, in the way and time they choose. This raises the question of how much medicine, from a Christian perspective, can truly provide what belongs to humanity. Infertility represents a complex life crisis on multiple levels. Beyond physical and emotional challenges, couples face societal expectations and pressure. Thus, infertility is far more than just a medical issue. Medical solutions do not address the root cause and fail to take a holistic approach, treating infertility as an isolated problem rather than part of a whole. Peterson (1985, p. 23–25) outlines three characteristics of the medical perspective: 1) human life is reduced to mere cell fusion (production), 2) the physician is seen as a bringer of happiness, fulfilling desires without questioning the meaning of infertility, and 3) the complete neglect of the human being, who, beyond being material, also possesses profound depths. While medicine appears to offer a solution, it often uncritically promotes a life free of suffering, human dominance, and unnatural control over all processes. The Christian message does not condemn the human desire for progress but seeks to awaken a holistic understanding of humanity – one that collaborates not only with a partner, but also with God.

¹⁴ In vitro fertilization (IVF) – The Catechism of the Catholic Church (No. 2377) states that IVF is “morally unacceptable” because it separates the marital act from procreation and establishes the “dominance of technology” over human life. Donum Vitae compares IVF to abortion, saying that “through these procedures, with apparently opposing purposes, life and death are subjected to the decision of man, who thus decrees himself as the giver of life and death”. More information at: *Hrvatska Katolička Mreža* [online], access: 10.07.2025, <<https://hkm.hr/zivot/koji-je-stav-katolicke-crkve-o-umjetnoj-oplodnji/>>.

4. What Hannah does despite Peninnah's jealousy – Sequence of events

In the following text, we read that Hannah is downcast and desperate, refusing to eat (cf. 1 Sam 1:7). Elkanah notices her sadness and asks, *Am I not more to you than ten sons?* (1 Sam 1:8), thereby raising the issue of infertility and the possibility of deepening their relationship (Aničić, 1999, p. 199). It seems that Elkanah feels personally responsible for compensating for Hannah's lack of children and is more compassionate than any other husband of a barren woman in the Bible. On the other hand, it appears that Elkanah has lost hope of having children with Hannah, as he does not pray to God on her behalf, unlike Isaac (cf. Gen 25:21) (Berlin, 2004, p. 228). However, in this case, Hannah seeks God's help herself. Examining biblical texts that discuss the struggles of barren women, Hannah¹⁵ seems to be the only woman who acts like a patriarch or leader of Israel, directly addressing God, praying, and making a vow that if her prayer is answered, her son will serve the Lord all his life (1 Sam 1:9–11). Such people were known as Nazirites – consecrated individuals (Num 6:1; Judg 13:5)¹⁶ who vowed never to cut their hair, a visible symbol of their dedication to God. In the same way, Hannah promised that her son would be a lifelong Nazirite.

Her prayer was observed by Eli, the high priest in Shiloh, who, seeing her lips move but hearing no words, initially accused her of drunkenness. However, after hearing her explanation, he blessed and supported her prayer (1 Sam 1:12–18).

4.1. The birth of Samuel – God fulfils prayers

The continuation of the text describes Samuel's birth. Verses 19–20 intertwine human and divine actions. In one sense, Samuel's birth was entirely natural, yet Hannah's barrenness being overcome was purely God's work. Hannah had no doubt that God had answered her prayer.

A Midrashic story tells of how the news spread that an extraordinary child named Samuel would be born – one who would be very wise and God-fearing. Because of this, many women at the time named their sons Samuel, hoping that

¹⁵ The name Hannah has several meanings that could suggest her life role. First, the name Hannah in the Bible also appears as a male name. It is mentioned in Genesis 36:2 as Anah (אָנָה) and in Judges 3:31 as Anath (אָנָת), meaning "answer." Additionally, the name Hannah is hidden within the names Chanan 1) (חָנָן) (Chr 8:23) and ChananYah (חָנָן יְהוָה), which could mean "to bend or bow in kindness towards the inferior, to plead; or "grace, mercy, she who is favoured; God has given favour" (The Word, Bible Software, version 5.0.0.1450; Amerl, 1997, p. 395; Potts, 1922, p. 30–31).

¹⁶ Nazirites fulfil their vows through three rules: first – dedication to God, allowing God's power to work within them; second – renouncing an easy life; and third – special belonging to God, for example, when a mother dedicates her child (Cazelles, 2014, p. 149).

their child would be the blessed one. Despite the many boys named Samuel, observers concluded that the expected Samuel had not yet been born. Then, on Rosh Hashanah, Hannah bore a son and named him Samuel. The child grew in goodness and strength, leading people to recognize that he was the one they had awaited.

The name Samuel could be interpreted from the Hebrew root *sha'al*, which sounds like the phrase *asked of God*, aligning with Hannah's name (Hebr. *Hannah*: answer, prayer, God has given favour). However, this interpretation would more closely relate to the name Saul. A more accurate meaning of Samuel's name would be *Shem-El*, meaning *name of God*. Perhaps the biblical author is emphasizing that Samuel was truly a man sent by God, unlike Saul (Carson, France, Motyer, Wenham, 1994).

There is also an interpretation regarding the seven occurrences of the root שאל (*sha'al*) in the legend of Samuel's birth. For instance, Eli blesses Hannah with the words: *Go in peace, and the God of Israel grant your petition that you have made to him* (שָׁלַח לְךָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בְּרָכָה); Hannah gives birth to a son and names him Samuel (שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל), saying, *Because I have asked* (שָׁאַלְתִּי) *him of the Lord*. When she brings the child to the temple, she declares, *I prayed* (שָׁאַלְתִּי) *for this child, and the Lord has granted* (שָׁאַלְתִּי) *my petition. Therefore, I have given him* (שָׁאַלְתִּי) *to the Lord as long as he lives: he is given* (שָׁאַלְתִּי) *to the Lord*.

This suggests that the root *sha'al* provides a stronger etymological basis for Saul's name than for Samuel's (Na'aman, 2017, p. 59). It implies that the story of Samuel might actually be a story about Saul¹⁷. However, the debate remains unresolved due to a lack of evidence. Na'aman (2017, p. 57–58) offers a connection to Shiloh, suggesting that the word *Shiloh* (שִׁילֹה) may derive from the root¹⁸ שאל with the suffix –ō, meaning *oracle inquiry*. This is fitting since Shiloh was indeed a temple, a sacred place. According to Na'aman, the seven references to *sha'al* in Samuel's story relate to Shiloh, where the most significant events occurred. The name Shiloh appears three times (1 Sam 1:3, 9, 24), and by adding seven indirect references to its root, the author strengthened the connection between the narrative and the holy place, emphasizing the fulfilment of God's promise.

The chapter concludes with Hannah fulfilling her vow, with Elkanah's full consent, dedicating Samuel to God. They also brought other gifts and offerings to Shiloh (v. 24), but their greatest sacrifice was leaving the young child at the sanctuary (Carson, France, Motyer, Wenham, 1994).

¹⁷ The discussion on the root of the word can be found in: Hempel, 1930; Lods, 1932.

¹⁸ Similarly, this has been confirmed in other biblical names and toponyms derived from the same verbal root (e.g., Shelah [Gen 38:5,11], Shealtiel [Hag 1:12,14; 2:2], and Mishal [1 Chr 6:59]) (Na'aman, 2017, p. 57–58).

4.2. Hannah's Song of Praise

The second chapter begins with Hannah's song of praise, thanking God for answering her prayer. Due to its many stereotypical images, some commentators believe that Hannah's song was a later psalm placed in her mouth by the biblical writer. It seems likely that her original words were expanded.

Most of the prayer focuses on God and His deeds in a broad sense – there is no one like God. He weakens the mighty and strengthens the weak. He enriches the poor and impoverishes the rich. God can bring about any reversal, just as He did for Hannah. The biblical author likely used the song as a whole to provide a theological perspective on the events in 1 and 2 Samuel (Jamieson, 1871, p. 599).

This is evident in the final verse: *He will give strength to his king and exalt the power of his anointed*. Just as Hannah's first prayer foreshadowed Samuel's rise over Eli's sons, this line anticipates the future reign of David (Berlin, 2004, p. 232).

4.3. Resolving peripeteia through Hannah's devotion to God

Hannah was Elkanah's favoured wife (cf. 1 Sam 1:5; *Hannah* = Engl. *favoured* = Hebr. חַנָּה), which some authors see as a reason for her barrenness, especially in comparison to Sarah and Rachel, who were also beloved yet childless (Hedman, 2016, p. 35). Unlike her predecessors, Hannah does not complain to her husband or her rival, nor does she give her maidservant to Elkanah to bear children on her behalf. Instead, she fully entrusts her fate to God.

The importance of Eli's blessing is also emphasized, as Hannah ceases to weep after receiving it (cf. 1 Sam 1:18). Additionally, she becomes the heroine of her own story – Elkanah speaks to her rather than the other way around (v. 8), her rival Peninnah torments her (vv. 5–7), and her barrenness leads to sorrow rather than anger or jealousy (v. 10). She resolves the family drama through silent prayer and direct communication with God.

This persistent, silent prayer led Eli to initially believe she was drunk, as prayers in ancient times were always spoken aloud (Berlin, 2004, p. 230). According to rabbinic tradition, Hannah was the first to use the title *Lord of Hosts* (v. 11), possibly signifying her prophetic and spiritual status (Hedman, 2016, p. 28).

Ultimately, Hannah receives another blessing from Eli, leading to the birth of five more children (1 Sam 2:20–21)¹⁹. Thus, her story is not a guarantee that God will always remove barrenness or other struggles, but rather a testament to the power of trustful prayer throughout life's challenges. The biblical text highlights how God overcomes not just infertility, but all family hardships.

¹⁹ God doubles prayers, especially if a vow made to Him is fulfilled (cf. Job 42:10).

Conclusion

By examining the historical, geographical, and religious context of the Book of Samuel, as well as the biblical narrative of infertility, emphasis is placed on a holistic approach to this theme. It is important to consider not only the issue itself but also history, space, and the cultural-religious atmosphere of a people. The ways in which biblical materials related to the difficult topic of infertility are adopted in religious discourse open a new perspective on the co-operation between man and woman, as well as between God and woman.

Today, one in six couples faces infertility problems, and solutions are primarily sought in medicine. However, these solutions address only physical deficiencies, without questioning the spiritual and emotional reasons behind them. Medical solutions fulfil an immediate desire, often without consequences, without taking responsibility, and without reflecting on the meaning of such suffering. The idea that everyone has a “right” to a child, in the way and time they wish, is a flawed stance because man is not and cannot be the master of life.

Here, Hannah’s story offers an incentive for reflection. It emphasizes the importance of firstly working on the relationship between a man and a woman (“Am I not worth more to you than ten sons?”). Furthermore, despite the common belief that a woman is solely responsible for infertility, Hannah’s character reveals that the key lies in taking the initiative – not blaming anyone or involving a third party, but instead laying everything before God, praying earnestly, and making a lifelong vow. This introduces an element of responsibility, as a child cannot be merely the fulfilment of a temporary desire but must be seen as an event that encompasses the spiritual, emotional, and physical aspects of a person.

The metaphor that a woman is merely the “soil” that is “ploughed” and into which the “seed is placed” is concerning, even within Christian circles. Hannah breaks this allegory by showing that a spiritual and emotional stance, along with an intimate relationship with God – and ultimately with one’s spouse – can give true meaning to suffering, personal struggles, and all forms of family challenges.

The question of why God allows infertility remains open, especially considering that His first command was, “Be fruitful and multiply”. However, it seems that through this, the Bible seeks to highlight the open, sincere co-operation between God and humanity and the way in which a person can become more aware of the value of life on earth.

Bibliography

- Alter Robert, 1983, *How Conventions Help Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene*, Prooftexts, vol. 3(2), p. 115–130.
- Amerl Rudlof, 1997, *Hebrejsko-hrvatski rječnik*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Aničić Miljenko, 2007, *Bračna neplodnost i njezine mogućnosti*, Bogoslovska Smotra, vol. 77(1), p. 181–216.
- Berković Danijel, 2009, *Aspekti i modaliteti Božje prisutnosti u Starom zavjetu*, Kairos: Evanđeoski Teološki Časopis, vol. 3(1), p. 49–69.
- Berlin Adele, 2004, *Hannah and her prayers*, Scriptura: Journal for Contextual Hermeneutics in Southern Africa, vol. 87(2004)1, p. 227–232.
- Carson Arthur Donald, France Richard Thomas, Motyer John Alexander, Wenham J. Gordon, 1994, *New Bible Commentary : 21st Century Edition*, InterVarsity Press, SAD.
- Cazelles Henri, 2014, *Knjiga Brojeva*, in: *Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi Zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*, Albert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda (eds.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Chapman Cleaver Robert, 2016, *The House of the Mother: The Social Role of Maternal Kin in Biblical Hebrew Narrative and Poetry*, Yale University Press, New Haven.
- Delaney Cornelius, 2001, *Cutting the Ties That Bind: The Sacrifice of Abraham and Patriarchal Kinship*, in: Franklin Sarah, Susan McKinnon (eds.), *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies*, Durham, NC: Duke University Press, p. 445–467.
- Dodig Slavica, 2020, *Biblijski krajolici. Prilog biblijskoj historijskoj geografiji*, Medicinska naklada, Zagreb.
- Eleanor Vivian, 2022, *Human Reproduction and Infertility in the Hebrew Bible Currents*, Biblical Research, vol. 21(1), p. 267–292.
- Erbele-Küster Dorothea, 2017, *Body, Gender, and Purity in Leviticus 12 and 15*, Bloomsbury T & T Clark, London.
- Hempel Joachim, 1930, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben*, Wildpark-Potsdam, Athenaiion.
- Hitchcock D. Roswell, 1869, *Hitchcock's Bible Names Dictionary* from Hitchcock's New and Complete Analysis of the Holy Bible.
- Hrvatska Katolička Mreža [online], access: 10.07.2025 <<https://hkm.hr/zivot/koji-je-stav-katolicke-crkve-o-umjetnoj-oplodnji/>>.
- Jamieson Robert, Fausset A. Robert, Brown David, 1893, *Commentary critical and explanatory on the whole Bible*, Christian Classics Ethereal Library.
- Levine Baruch Abraham, 2002, „Seed” versus „Womb”: Expressions of Male Dominance in Biblical Israel, Parpola and Whiting, no. 2, p. 337–343.
- Lods Adolphe, 1932, *Israël des origines au milieu du XVIIIesiècle*, La Renaissance du Livre, Paris.
- Luić Božo, 2016, *Tragovima biblijskih prostora i događaja. Biblijsko-teološki i povijesno-arheološki uvidi i poruke*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Modrić Miroslav, 2013, *Sveta Isusova domovina. Studijski vodič*, Verbum, Split.
- Moshe Garsiel, 2011, *The Book of Samuel: Its Composition, Structure and Significance As a Historical Source*, The Journal of Hebrew Scriptures, vol. 10 (August).
- Na'aman Nadav, 2017, *Samuel's birth legend and the sanctuary of Shiloh*, Journal of Northwest Semitic Languages, vol. 43(1), p. 51–61.
- Pardon Đurica, 2017, *Teologija zemlje u metaforici proroka Hošee*, Zagreb, Glas Koncila.
- Potts Cyrus, 1922, *Dictionary of Bible Proper Names*, The Abingdon Press New York Cincinnati.
- Powell D. Lisa, 2015, *The Infertile Womb of God: Ableism in Feminist Doctrine of God*, Cross-Currents, vol. 65(1), p. 116–138.

- Quick Laura, 2021, *Bitenosh's Orgasm, Galen's Two Seeds and Conception Theory in the Hebrew Bible*, DSD, vol. 28 (1), p. 38–63.
- Rebić Adalbert, 1984, *Fenomen hodočašćenja u Bibliji i u Islamu*, Bogoslovska Smotra, vol. 54(4), p. 516–527.
- Schipper Jeremy, 2007, *Disabling Israelite Leadership: 2 Samuel 6:23 and Other Images of Disability in the Deuteronomistic History*, in: *This abled body: rethinking disabilities in biblical studies*, Hector Avalos, Sarah J. Melcher, Jeremy Schipper (eds.), Society of Biblical Literature, Atlanta, p. 103–114.
- Smith Preserved Henry, 1904, *A critical and exegetical commentary on the books of Samuel*, Charles Scribner Sons, New York.
- Stiebert Johanna, 2012, *Human Conception in Antiquity: The Hebrew Bible in Context*, Theology & Sexuality” vol. 16(3), p. 209–227.
- Stol Marten, 2000, *Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean Setting*, Cuneiform Monographs, 14, Groningen.
- Vaux de Roland, 2014, *Knjiga o Samuelu*, in: *Jeruzalemska Biblija. Stari i Novi Zavjet s uvodima i bilješkama iz „La Bible de Jerusalem“*, Albert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda (eds.), Kršćanska sadašnjost, Zagreb.
- Višaticki Karlo, Milišić Sanela, 2012, *Ujedinjena monarhija i Jeroboamova šizma*, Diacovensia, vol. 20 (1), p. 221–256.

Samuel, do którego modlił się Bóg: rodzinne przygody Elkany i Anny

Streszczenie: Rodzinne zmagania Elkany i Anny oferują nowe perspektywy radzenia sobie z coraz powszechniejszym problemem niepłodności. W niniejszym artykule zastosowano analizę krytyczną, aby odkryć historyczny i geograficzny kontekst biblijnego wydarzenia narodzin Samuela. Poprzez analizę hermeneutyczną bada inne teksty biblijne dotyczące niepłodności, kwestionując, czy medycyna rzeczywiście spełnia pragnienie posiadania dziecka. Ponadto zastosowano podejście filologiczne, aby zbadać znaczenie nazw miejsc i imion, podkreślając symboliczne znaczenie tych wydarzeń. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie biblijnego przykładu konfrontacji z niepłodnością, skupiając się na historii Anny i Samuela, a jednocześnie krótko porównując ją z niepłodnością Sary i Racheli. Hipoteza głosi: bezwzględne zaufanie Bogu i poświęcenie Mu całego swojego życia nadają sens każdej formie zmagania rodzinnego. Biorąc pod uwagę pierwsze przykazanie Boże: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”, pojawia się pytanie, dlaczego Bóg w ogóle pozwala na takie zmagania. Ponadto wydaje się, że dziecko jest nagrodą za wypełnienie przysięgi, a kobiety odgrywają mniejszą rolę w procesie rozrodczym. Historia Hannah wprowadza zmianę zarówno w starożytnym, jak i współczesnym kulturowo-religijnym pojmowaniu macierzyństwa.

Słowa kluczowe: niepłodność, zazdrość, cierpienie, sztuczne zapłodnienie, modlitwa.

Dariusz Klejnowski-Różycki* 柯達理

University of Opole (Poland)

Piotr Sękowski** بيوتر سيكوفسكي

Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies, Rome (Italy)

Bartłomiej Cudziło*** บาร์โธโลมิว ชูดซิลโล

University of Silesia, Katowice (Poland)

JESUS, THE ETERNAL CHILD: THE VENERATION OF THE INFANT JESUS AS AN INTRODUCTION TO THE CENTRAL MYSTERY OF CHRISTIANITY

Summary: The article titled “Jesus, the Eternal Child: The Veneration of the Infant Jesus as an Introduction to the Central Mystery of Christianity” examines the theological and liturgical significance of the veneration of the Infant Jesus, focusing on its role in understanding the essence of Christian faith. It explores biblical and apocryphal narratives, liturgical celebrations, and the popular devotion associated with specific representations and places of worship of the Infant Jesus, such as *Pražské Jezulátko* and *Santo Niño de Cebú*. The study emphasises the theological depth of the devotion, presenting it as a pathway to comprehending both the Trinitarian Father-Son relationship and the divine childhood shared with every Christian.

The authors propose the thesis that the veneration of the Infant Jesus is not merely a devotional practice but a profound theological key to understanding the Incarnation and the relational essence of Christianity. The devotion, rooted in the mystery of Jesus’ eternal childhood, draws believers into a filial relationship with God the Father.

The aim of this study is to highlight the spiritual and theological richness of the veneration of the Infant Jesus, demonstrating its centrality in the Christian mystery of salvation and its implications for liturgy, theology, and popular devotion. The article bridges the dimensions of Trinitarian theology and soteriology, emphasising their cosmic and universal scope.

The research employs scientific methods of theological analysis, including textual and comparative studies of biblical, apocryphal, and liturgical sources, as well as historical and iconographic analysis of representations and traditions associated with the Infant Jesus. By integrating these approaches, the article presents a comprehensive reflection on the transformative power of the divine childhood for individuals and the Church as a whole.

Keywords: Theology of childhood, Infant Jesus devotion, Father-Son relationship, Divine childhood.

* Address: Rev. Dr. Habil. Dariusz Klejnowski-Różycki; dspjkr@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8388-702X.

** Address: Rev. Dr. Piotr Sękowski; pgfseko@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8119-717X.

*** Address: Rev. Bartłomiej Cudziło; bartlomiej.cudziło@gmail.com; ORCID: 0009-0000-6518-8903.

“Truly I tell you, unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven” (Mt 18:3).

The veneration of the Infant Jesus may seem like a rather simplistic devotion, primarily aimed at children and often associated with Christmas nativity scenes and plays. It appears “charming” on the surface, visually appealing, and seemingly uncomplicated in terms of religious formation. However, from a theological perspective, it possesses profound depth, touching the very essence of Christianity. The childhood of Jesus – His youth – is a central mystery of Christian theology. The devotion to the Infant Jesus introduces believers to this mystery, inviting every Christian to contemplate it.

This article examines the foundational elements underpinning the veneration of the Infant Jesus, including sources such as the Bible and apocryphal writings, liturgy, and popular devotion connected to specific places of worship. These reflections form the basis for theological and dogmatic conclusions regarding both the Father-Son relationship within the Godhead and the divine childhood of every Christian in relation to God.

1. The Childhood of Jesus in the Bible and Apocryphal texts

The childhood of Jesus is described in the Bible in a concise and selective manner, with only the Gospels of Matthew and Luke recounting events from His early, pre-public life. These episodes, numbering seven, carry profound theological significance as well as historical value. Each of these events has left a wide-ranging imprint on Christian devotion and sacred art (Aasgaard, 2009).

The first episode, described by both Matthew and Luke, recounts the circumstances of Jesus’ birth in Bethlehem (Mt 2:1; Lk 2:4–7). Matthew emphasizes the royal and messianic significance of the event, highlighting the fulfilment of Micah’s prophecy about the Messiah’s birth in Bethlehem (Micah 5:1). Luke, on the other hand, underscores the simplicity and humility of the occasion, depicting Mary and Joseph finding no room in the inn and laying the child in a manger. The narrative of Jesus’ birth introduces the tension between His royal majesty and His humble circumstances – a theme that runs throughout the Gospels.

The second episode, found only in Luke’s Gospel, concerns the circumcision of Jesus eight days after His birth (Lk 2:21). In accordance with Mosaic Law, circumcision incorporated the child into the community of Israel, and the naming of Jesus signified obedience to the divine command given to Mary by the angel during the Annunciation (Lk 1:31). This event symbolizes Jesus’ complete fulfilment of the Law, identifying Him with the people of the old covenant while also paving the way for a new covenant.

The third episode recounts the presentation of Jesus at the Jerusalem Temple forty days after His birth (Lk 2:22–38). Mary and Joseph, following the Law, brought a purification offering of two turtle doves or young pigeons. This event gains further significance through the prophetic declarations of Simeon and Anna, who recognized Jesus as the Messiah. Simeon's words proclaim Jesus as "a light for revelation to the Gentiles and for glory to your people Israel" (Lk 2:32), underscoring the universal scope of His mission.

The fourth episode details the visit of the Magi from the East, as described in Matthew's Gospel (Mt 2:1–12). Guided by a star, their arrival signifies the global significance of Jesus' birth, extending beyond the confines of Israel. The gifts they brought – gold, frankincense, and myrrh – symbolize Jesus' royal, priestly, and sacrificial roles. The presence of the Magi also introduces tension with King Herod, highlighting the contrast between God's plan of salvation and human ambition and fear.

The fifth episode, also recorded by Matthew, recounts the Holy Family's flight into Egypt (Mt 2:13–15). This event follows Herod's decree to kill all male infants in Bethlehem. Matthew interprets the journey as the fulfilment of Hosea's prophecy: "Out of Egypt I called my son" (Hos 11:1). Egypt, traditionally a place of refuge, becomes in this narrative a symbol of salvation and a foreshadowing of the ultimate exodus achieved through Jesus' saving work.

The sixth episode, described by both Matthew and Luke, narrates the return of the Holy Family to Nazareth after Herod's death (Mt 2:19–23; Lk 2:39–40). Settling in Galilee, Jesus grows up in an atmosphere of simplicity and daily labour. Luke emphasizes Jesus' spiritual and intellectual development, noting that He "grew in wisdom and stature, and in favour with God and man" (Lk 2:52).

The seventh episode recounts Jesus' visit to the Jerusalem Temple at the age of twelve during the Passover festival (Lk 2:41–50). Jesus stays in the Temple for three days, engaging in discussions with teachers of the Law and astonishing them with His wisdom. This is the first instance where Jesus reveals His unique relationship with the Father: "Didn't you know I had to be in my Father's house?" (Lk 2:49). This episode foreshadows Jesus' future mission and His complete dedication to the Father's will.

The accounts of Jesus' childhood in the Gospels of Matthew and Luke present seven pivotal episodes that bridge the historical context of His life with theological insights. These narratives, enriched with symbolic and supernatural elements, portray Jesus as the One who, from the very beginning, manifests a unique relationship with God the Father. Events such as His birth in Bethlehem, His presentation in the Temple, and His discussion with scholars in Jerusalem serve as signposts guiding the reader towards a deeper understanding of His mission, which transcends the boundaries of Israel and encompasses God's universal plan of salvation (Davis, 2014).

The Gospel of Matthew emphasizes the messianic significance of Jesus' childhood by frequently referencing Old Testament prophecies, thereby demonstrating the fulfilment of God's plan. Luke, on the other hand, focuses on Jesus' relationship with the Father and His spiritual and intellectual growth. Each of these episodes – from His birth to His visit to the Temple – reflects the tension between the majesty and humility of the Messiah, a theme that recurs throughout His life and mission.

Contemporary biblical exegesis highlights that these accounts carry not only historical value but also profound theological meaning. They reveal Jesus as the “Son in the Son” – the One who, from the very beginning, aligns Himself with the Father's will and brings a new quality of relationship between God and humanity. This relationship, characterized by love and trust rather than mere adherence to the Law, serves as the foundation for understanding His redemptive mission (Taylor, 2025).

The devotion to the Infant Jesus, deeply rooted in Christian tradition, draws inspiration from these narratives, emphasizing childhood as a pathway to a fuller openness to God. These episodes are not merely a backdrop to Jesus' later ministry but serve as the foundation for reflecting on the mystery of the Incarnation – the union of God and humanity, a theme that will be developed further in this article.

The Christian imagination has been deeply influenced by apocryphal writings recounting the life of the Infant Jesus. Apocryphal literature, particularly the Infancy Gospels, offers a rich collection of narratives that supplement the canonical accounts of Jesus' birth and early years. Texts such as the *Proto-evangelium of James*, the *Infancy Gospel of Thomas*, and the *Arabic Infancy Gospel* portray Jesus as a child endowed with extraordinary powers, revealing His messianic identity even at a young age (Gero, 1971). The *Arabic Infancy Gospel*, likely composed in the 6th century, describes miracles performed by Jesus during the flight into Egypt, such as healing the sick and raising the dead, highlighting His divine power from His earliest years. These accounts include remarkable events, such as animating birds made of clay, performing wonders during the flight into Egypt, and engaging in profound discussions with teachers in the Temple at the age of twelve. Although these texts were not included in the biblical canon, they significantly influenced Christian culture, particularly during the medieval period (Sękowski, 2016a; Voicu, 2012).

Apocryphal texts became a source of inspiration for literary and artistic works, especially in the context of the growing devotion to the Infant Jesus. Christian writers such as Ephrem the Syrian, author of the hymns *De nativitate*, and John of Damascus drew on both biblical and apocryphal motifs in their compositions. In the Middle Ages, stories from the Infancy Gospels were

transmitted in poetic, dramatic, and iconographic forms, enabling the faithful to experience the mystery of the Incarnation more profoundly.

The legend of the Child Jesus as a miracle worker also inspired later folk tales. These stories, often rich in fantasy, depict Jesus as a child who, despite His innocence and playful nature, reveals His divine essence by performing miracles or addressing injustices. Popular themes include Jesus restoring life, calming storms, or healing the sick, emphasizing His eternal obedience to the will of God.

The devotion to the Infant Jesus, inspired by these texts, was developed by various Christian traditions, such as the Cistercians and Franciscans. This devotion not only brought believers closer to the childhood of Jesus but also shaped a spirituality rooted in humility, trust, and surrender. Traces of this spirituality can be found in both literature and pilgrimages to sites associated with the Infant Jesus, such as the Grotto of the Nativity in Bethlehem or the relics of the manger venerated in Rome since the 7th century.

Through apocryphal texts and the literary and legendary works they inspired, the mystery of Jesus' childhood gained rich and diverse expressions that continue to inspire Christian theology, liturgy, and culture to this day.

2. Liturgical Feasts Related to the Childhood of Jesus

The childhood of Jesus, as described in the Gospels, finds profound expression in the liturgy of the Church, which celebrates key events from His early years. In the liturgical tradition, six major feasts are particularly associated with the childhood of Jesus (Youssef, 2023).

The first and most significant feast is the Nativity of Jesus Christ, celebrated on 25 December. This solemnity commemorates the Incarnation of the Son of God and His birth in Bethlehem. It highlights the mystery of God becoming man to redeem humanity, juxtaposing the majesty of Christ's kingship with His humility, symbolized by the simple setting of a manger.

The second feast is the Circumcision of Christ, observed on 1 January in Eastern traditions and some Western rites. This celebration recalls Jesus' circumcision eight days after His birth, in accordance with Mosaic Law, and the conferral of His name, "Jesus," which means "God saves". This event signifies Jesus' full obedience to the Law and His inclusion within the community of Israel, prefiguring the new covenant He would establish.

The third feast is the Most Holy Name of Jesus, celebrated on 3 January. This feast focuses on the theological significance of the name given to Jesus during His circumcision, encapsulating His mission to save the world. Instituted by the

Franciscans in the 15th century and later extended to the entire Church, the feast emphasizes the central role of Jesus' name in Christian prayer and liturgy.

The Feast of the Epiphany, also known as the Manifestation of the Lord, is celebrated on 6 January. It commemorates the revelation of Christ as the Messiah, not only to Israel but also to the Gentile nations, symbolized by the visit of the Magi. The gifts of the Magi – gold, frankincense, and myrrh – highlight Jesus' royal, priestly, and sacrificial roles. This feast reminds believers of the universal nature of salvation brought by Christ and His light illuminating all nations.

The fifth feast is the Presentation of the Lord, observed on 2 February. This feast recalls the event when Mary and Joseph brought Jesus to the Temple in Jerusalem to present Him to the Lord, as prescribed by Mosaic Law. During this event, the prophet Simeon recognized the Child as the Messiah, calling Him "a light for revelation to the Gentiles" (Lk 2:32). Symbolically closing the Christmas season, this feast portrays Jesus as the meeting point between God and humanity.

In Eastern traditions, there is also the Mid-Pentecost Feast, celebrated on the 25th day after Easter. This feast commemorates Jesus' teaching in the Temple during the Jewish Feast of Tabernacles. At that time, Jesus amazed His listeners with His wisdom, reinforcing His role as the Divine Teacher who reveals profound truths about God.

The celebration of these feasts throughout the liturgical year helps the faithful to reflect on the mystery of the Incarnation and the childhood of Jesus as keys to understanding not only His salvific mission but also the invitation for every Christian to enter into a filial relationship with God. Each of these feasts reminds believers that, even from His earliest years, Jesus revealed His unique relationship with the Father, introducing humanity to a new kind of bond with God – one based on love, light, and salvation.

Through the liturgical celebration of these events, the Church invites the faithful into a deeper union with Jesus, who is "the light of the world" and "God who saves", and above all, the Son of the Father, the eternal Child of His Abba.

3. Significant Places of Veneration of the Infant Jesus

The Infant Jesus holds a unique place in Christian devotion, expressed both in the liturgy and in the veneration of His images. The Church's tradition encompasses numerous places of worship associated with icons and statues depicting Jesus in His childhood, which serve as tools for evangelization and spiritual growth among the faithful. Particularly significant are the canonically crowned images, which underscore the universal and profound nature of this form of piety.

A canonical coronation is a solemn act through which the Pope or a representative appointed by him places a crown on an image as a sign of special honour and veneration. This process, preceded by thorough investigation, affirms the longstanding tradition of devotion and the graces and miracles attributed to the image. The coronation is therefore an official acknowledgment by the Church of the image's exceptional place in the spirituality of the faithful and its role in strengthening their faith.

Canonically crowned images hold greater significance than uncrowned ones, as they symbolize universality and alignment with the teachings of the Church. The coronation highlights the unity of the community of believers in their veneration of Christ and links local expressions of devotion with the spirituality of the universal Church. This act elevates the image or statue to a special status, making it a pilgrimage centre and a symbol of the unity of the faithful around the mystery of the Incarnation.

Furthermore, the coronation of images of the Infant Jesus, such as the Infant Jesus of Prague or the Santo Niño de Cebú, emphasizes the royal dignity of Christ, who, as the Son of God, reigns over the entire world. The crown, globe, and other royal insignia symbolize His dominion over the universe and highlight the theological depth of the Incarnation – God becoming man to restore humanity to the fullness of life in unity with the Father.

These images, revered as objects of special devotion, not only inspire the faithful to emulate Christ's humility and love but also demonstrate the saving power of His childhood, which unites diverse traditions and nations in a shared act of glorifying God. Through this, the act of coronation attains a supra-local and universal character, making it a distinctive element of Christian piety.

Undoubtedly, the development of the veneration of the Infant Jesus has also been influenced by the tradition of nativity scenes, whose origins can be traced to St. Francis of Assisi. These nativity scenes are commonly constructed in Catholic parishes during the Christmas season, serving as a visual representation of the mystery of the Incarnation and fostering deeper spiritual reflection among the faithful.

3.1. Canonically Crowned Images of the Infant Jesus

In the Catholic Church, canonically crowned images hold a special place as objects of profound veneration and pilgrimage. Among the most renowned is the Infant Jesus of Prague (*Pražské Jezulátko*), located in the Church of Our Lady Victorious in the Czech Republic. This small statue, depicting Jesus in regal attire with a globe in His hand, symbolizes His dominion over the world. The Child Jesus is the Lord-King of the Universe. The statue was canonically

crowned by the Archbishop of Prague, Cardinal Ernst Adalbert von Harrach, in 1655, emphasizing its significance in Czech and European Christian devotion (La Rocca, 2007).

In Italy, two images of the Infant Jesus are venerated with particular devotion: the *Bambino Gesù* of Arenzano and the *Santo Bambino* of Aracoeli in Rome. The statue from Arenzano was canonically crowned on 29 June, 1924, by Pope Pius XI, underscoring its unique role in Catholic spirituality. It represents childlike innocence and trust in God, and its sanctuary has become a pilgrimage centre in Liguria. The *Santo Bambino* of Aracoeli, carved from olive wood originating in the Garden of Gethsemane, was canonically crowned in 1897 by Pope Leo XIII. For centuries, it has attracted the faithful seeking spiritual support and healing, making it one of the most famous images of the Infant Jesus in Rome.

In the Philippines, the focal point of devotion to the Infant Jesus is the *Santo Niño de Cebú*, regarded as the oldest Christian image in the country. This statue was gifted to Queen Humamay by Ferdinand Magellan in 1521 as part of his missionary efforts. The statue was canonically crowned on 28 April, 1965, by Pope Paul VI, highlighting its extraordinary significance in Filipino spirituality and its role as the protector of the nation (Klejnowski-Różycki, 2023).

The devotion to *Santo Niño de Cebú* is centred on trust in Divine Providence, which the faithful see embodied in the figure of the Infant Jesus dressed in royal garments, holding a sceptre and globe as symbols of His sovereignty over the world. The Basilica of *Santo Niño* in Cebu City serves as a major pilgrimage site, where believers gather to pray for blessings, express gratitude, and participate in processions. The statue also holds a prominent place in baptismal traditions.

One of the most important events associated with the *Santo Niño* is the annual *Sinulog* festival, celebrated on the third Sunday of January. This festival commemorates the acceptance of Christianity by the local population and Magellan's gift to Queen Humamay. It begins with a solemn Mass, followed by a vibrant procession and a dance that symbolizes the ebb and flow of water, expressing gratitude and trust in the Infant Jesus. Participants, dressed in colourful costumes, chant "Pit Señor!" as they seek blessings and protection.

The *Santo Niño de Cebú* and the *Sinulog* festival are not only expressions of faith but also integral to the cultural heritage of the Philippines, blending religious traditions with national identity.

Each of these images is more than a symbol of local piety; they also serve as reminders of the universal message of the Incarnation, wherein God draws near to humanity, fully sharing in human life and experience.

3.2. Other Representations and Places of Devotion

In addition to canonically crowned statues of the Infant Jesus, many other representations play a significant role in the spiritual lives of the faithful. The *Santo Niño de Atocha*, popular in Spain and Latin America, depicts Jesus as a child pilgrim, carrying a staff and a basket of bread, symbolizing care for the poor and needy. Similarly, the *Divino Niño de Florencia* in Colombia and the *Santo Niño Doctor de los Enfermos* in Mexico attract pilgrims seeking physical and spiritual healing (Cruz, 1995).

In Europe, notable representations include the *Infant Jesus of Mechelen* in Belgium, venerated since the Middle Ages. Depictions of Jesus with Mary and Joseph, such as scenes of the Holy Family, were especially prominent in Renaissance art, particularly in the works of Leonardo da Vinci and Raphael, emphasizing the unity and sanctity of family life.

In Eastern Christian iconography, a special place is held by depictions of the Infant Jesus in the arms of Mary, known as the *Theotokos Eleusa* (Klejnowski-Różycki, 2021). These icons express the depth of the mother-child relationship and the mystery of the Incarnation.

Places of devotion to the Infant Jesus and their associated representations reveal how deeply the mystery of Jesus' childhood is rooted in the liturgical and devotional life of Christianity. Both crowned statues and other depictions of the Infant Jesus remind the faithful of God's closeness and love, fully manifested in the Incarnation. Their universal appeal unites people from different cultures and traditions, inviting all to contemplate the mystery of the Incarnation and a renewed relationship with God.

4. The Theology of Childhood

The theology of the childhood of Jesus Christ encompasses at least two essential dimensions: one intra-trinitarian, traditionally referred to as *theology*, and the other soteriological, addressing the Incarnation and the salvation of humanity – and even the Cosmos – traditionally referred to as *economy*.

4.1. Jesus as the Eternal Child

Jesus Christ, as the Son of God, exists eternally in a filial relationship with the Father, which is the essence of His divine nature within the Holy Trinity. This relationship, characterized by unconditional love, total trust, and mutual self-giving, is not merely a theological abstraction but a reality revealed

throughout the history of salvation. Jesus, as the Eternal Child, receives His existence from the Father and fully offers Himself to Him, embodying a perfect love that is the source of creation and redemption. As the Eternal Child, the Only-Begotten Son of the Father, Jesus defines the Fatherhood of God – God cannot be the Father without the Son. In this light, the childhood of Christ forms the foundation of God’s plan for humanity and all creation: “For in Him all things were created: things in heaven and on earth, visible and invisible” (Col 1:16).

The birth of Jesus in Bethlehem visibly and tangibly manifests this mystery to humanity. The humble setting of the manger highlights the Son’s complete dependence on the Father, while simultaneously signalling His royal dignity. Jesus, the Child-King and Lord of the universe, does not express His authority through earthly power but through love and humility. In this paradox – majesty and meekness – lies the profound depth of Christ’s childhood, which reveals the true nature of His mission: not ruling over humanity but drawing humanity into a relationship with the Father (Clément, 1999, p. 55–69).

The childhood of Jesus Christ also holds a broader, cosmic dimension. Through the Incarnation, the Son of God becomes man, uniting Himself not only with every individual but also with all of creation. Christ’s presence renews the order of creation, giving it new meaning and direction. The divine childhood, an eternal model of love and unity within the Trinity, extends to encompass the entire cosmos, which is incorporated into the story of salvation. Jesus – the Eternal Child – demonstrates that every created being has a place in God’s plan, grounded in a relationship of love and freedom (Balthasar, 1983; 1996).

For Christians, the childhood of Christ serves as both a model and an invitation. When Jesus says, “Unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven” (Mt 18:3). He does not call for immaturity or dependency but for a life marked by love, trust, and freedom. Divine childhood signifies entering into a relationship where God is not only the Creator but also the Father, who embraces His children and makes them heirs of His kingdom. To be a child of God is to accept a life that does not rely on merits or adherence to the law but on a loving bond with God (Sękowski, 2016b).

By emulating the childhood of Jesus, Christians discover their capacity for living in a relationship that transcends human limitations. Divine childhood opens a perspective of freedom that is not chaos but participation in the love shared between the Father and the Son. In this relationship, believers become heirs to God’s promises, living in complete unity with Him and discovering their true calling in the world.

The childhood of Jesus Christ is not only a doctrinal truth of faith but also a way of life for every Christian. Through the relationship the Son shares with the Father, humanity finds its identity as children of God, called to participate in

His love and freedom. This mystery encompasses both individual lives and the entirety of creation, which is transformed by the presence of Jesus – the Eternal Child – who is both the Saviour of the world and the King of the universe.

4.2. The Christian as a Child of God

The Polish edition of the Roman Missal (Konferencja Episkopatu Polski, 1986, p. 368*–370*) stands as a remarkable testament to theological and liturgical reflection on the mystery of divine childhood, a central element of Christian doctrine. The introductions to the *Our Father* prayer in this edition highlight various aspects of this mystery according to liturgical seasons, forming a deeply rooted catechesis based on the mysteries of the Incarnation, Salvation, and the Gift of the Holy Spirit.

Examples of these introductions, such as those used during Advent – “God has loved us so much that He sent His Son as our Saviour; therefore, we dare to say:... Our Father...” – underscore the gift of the Incarnation as the foundation of divine childhood. Jesus, the Son of God, became man so that every believer could call God their Father. This profound truth, further developed during the Christmas season with introductions like “The Son of God became man so that we might become children of God...,” reveals the essence of Christian faith: through Christ, humanity becomes heirs to God’s promises.

Easter tide introductions such as “We are called children of God, and that is what we are...” or “We have received the Holy Spirit, who has made us children of God...” emphasize that the Paschal mystery of Christ not only opens the gates of eternal life but also establishes believers in a new relationship with God as Father. This relationship is not merely a spiritual state but a new way of life, grounded in freedom, love, and profound trust in God.

In special liturgical moments such as baptism, the Missal introduces prayers that recall the beginnings of divine childhood in the life of the believer: “The newly baptized children will call God their Father...” Baptism becomes the gateway to participation in this relationship, where the individual not only discovers their identity as a child of God but also begins to live within it.

In contrast to the Polish edition of the Roman Missal, the American version (Paul VI et al., 2011, p. 663) lacks the rich theological depth of these introductions. It omits the emphasis on the relationship of divine childhood as the centre of Christian life, which may impact the pastoral communication of this fundamental truth of faith. The textual poverty of this edition limits the exploration of the spiritual dimension of divine childhood, which finds a broader theological context in the Polish liturgical tradition.

These introductions collectively reveal an underappreciated, yet central truth of faith in pastoral teaching: the mystery of divine childhood. Through

His childhood, Jesus Christ invites every Christian into a relationship with the Father that transcends human limitations, encompassing all of reality – even the cosmos itself.

The words of Jesus, “Unless you change and become like little children, you will never enter the kingdom of heaven” (Mt 18:3), remind us that divine childhood is not a state of immaturity or passive dependence but rather the fullness of a relationship rooted in love, freedom, and trust in God as Father. In this perspective, childhood becomes the key to understanding the central mystery of Christianity – the Incarnation, in which the Son of God becomes man so that every human being might become a child of God.

Being a child of God means entering into a relationship with the Father that transcends human limitations and gives new meaning to the existence of humanity and all creation. In this relationship, a person becomes an heir to God’s promises, called to live in unity with God and participate in His love, which encompasses all that exists. Christ, as the Eternal Child, reveals that relationality, love, and openness are not only paths to salvation but also the foundation of a renewed vision of reality, in which every person, united with God, finds their true calling (Clément, 1999, p. 87–116).

The childhood of Jesus, which introduces Christians into the fullness of relationship with the Father, is not confined to human experience but has a cosmic dimension. By uniting with humanity and creation, Christ transforms all reality, making it a space for the revelation of God’s love and grace. In this sense, divine childhood encompasses not only the believer’s personal relationship with God but also the relationship of all creation with its Creator.

Christian childhood does not exclude maturity or responsibility but rather perfects them, leading individuals to live in complete freedom, love, and relationality. This childhood shapes a Christian vision of the world as a place where everything is oriented towards God – the Father, the Son, and the Holy Spirit. Within this dynamic of relationship, Christians discover that their calling is not only to participate in God’s plan of salvation but also to bear witness to His love before the entire world (Francis, 2019, n. 30–34).

Divine childhood thus becomes the foundation of a new quality of Christian life, where the person, as a child of God, finds their place in a renewed cosmos filled with love and harmony. It is not merely a theological concept but an invitation to live in unity with God, making the believer a participant in God’s kingdom here and now, and for eternity. The mystery of the childhood of Jesus – the Child who is the Lord of the universe – reveals that only by embracing this relationship can a person fully understand who they are and where they are destined to go.

Bibliography

- Aasgaard Reidar, 2009, *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Cascade Books, Eugene, Oregon.
- Balthasar Hans Urs von, 1983, *Permanenna Młodość Jezusa*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, vol. 3(4), p. 63–67.
- Balthasar Hans Urs von, 1996, *Die Immerwährende Jugend Jesu*, International Catholic Review: Communio, vol. 23 (1), p. 63–67.
- Clément Olivier, 1999, *Sources: les mystiques chrétiens des origines; textes et commentaires*, Stock, Paris.
- Cruz Joan Carroll, 1995, *Miraculous Images of Our Lord: Famous Catholic Statues, Portraits and Crucifixes*, TAN Books, Rockford, Illinois.
- Davis Stephen J., 2014, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Yale University Press, Synkrisis. New Haven, CT, DOI: 10.12987/9780300206609.
- Francis, 2019, *Christus Vivit. Post-Synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father Francis to Young People and to the Entire People of God*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, [online], access: 26.06.2025, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20190325_christus-vivit.html>.
- Gero Stephen, 1971, *The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems*, Novum Testamentum, vol. 13 (1), p. 46–80, DOI: 10.2307/1560167.
- Klejnowski-Różycki Dariusz, 2021, *Teologiczne Typy Bizantyjskich Ikon Maryjnych [Theological Types of Byzantine Icons of the Virgin Mary]*, Sympozjum, vol. 25, no. 1(40), p. 55–65, DOI: 10.4467/25443283SYM.21.005.13718.
- Klejnowski-Różycki Dariusz, 2023, *Chrystologia Na Filipinach [Christology in the Philippines]*, Studia Oecumenica, vol. 23, p. 283–296, DOI: 10.25167/so.5390.
- Konferencja Episkopatu Polski, 1986, *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań-Warszawa: Pallottinum.
- La Rocca Sandra, 2007, *L'Enfant Jésus: histoire et anthropologie d'une dévotion dans l'Occident chrétien*, Les anthropologiques, Presses universitaires du Mirail, Toulouse.
- Paul VI, International Commission on English in the Liturgy (ICEL), Confraternity of Christian Doctrine (CCD), and United States Conference of Catholic Bishops (USCCB), 2011, *The Roman Missal*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, [online], access: 26.06.2025, <http://www.ldsinger.com/@magist/1978_SCDW/2011_roman_missal/THE%20ROMAN%20MISSAL-bookmarked.pdf>.
- Sękowski Piotr, 2016a, *Chrystologia arabska: pierwsze syntezy wyznań pochalcedońskich [Arab Christology: The First Syntheses of Post-Chalcedonian Confessions]*, SEKO Arabica, Gliwice.
- Sękowski Piotr, 2016b, *Życie i Dzieło 'Ammāra al-Baṣrī [The Life and Work of 'Ammār al-Baṣrī]*, Przegląd Piśmiennictwa Teologicznego, vol. 23(43), p. 45–62.
- Taylor Joan E., 2025, *Boy Jesus: Growing up Judean in Turbulent Times*, Zondervan Academic, Grand Rapids, Michigan.
- Voicu Sever J. (ed.), 2012, *Vangelo arabo dell'infanzia di Gesù*, 2. edizione. Coll. "Minima". Città Nuova, Roma.
- Youssef Youhanna Nessim, 2023, *Life of Jesus in the Liturgical Books*, Journal of the Canadian Society for Coptic Studies, vol. 14 (1), DOI: 10.5913/jcses.14.2021.a003.

Jezus wiecznym Dzieckiem. Kult Dzieciątka Jezus wprowadzeniem do centralnego misterium chrześcijaństwa

Streszczenie: W artykule pt. „Jezus wiecznym Dzieckiem. Kult Dzieciątka Jezus wprowadzeniem do centralnego misterium chrześcijaństwa” zostało zbadane teologiczne znaczenie dzieciństwa Jezusa Chrystusa oraz rozwój kultu Dzieciątka Jezus w kontekście biblijnym, liturgicznym, ikonograficznym i apokryficznym. Przeanalizowano kluczowe wydarzenia z dzieciństwa Jezusa, opisane w Ewangeliach kanonicznych i apokryfach, a także omówiono liturgiczne uroczystości związane z tym okresem życia Chrystusa oraz szczególne miejsca kultu, takie jak *Pražské Jezulátko* i *Santo Niño de Cebú*. W artykule ukazano również, jak te treści kształtują duchowość chrześcijańską i relacyjność wiernych wobec Boga.

Autorzy stawiają tezę, że dziecięctwo Jezusa stanowi klucz do zrozumienia centralnego misterium chrześcijaństwa – Wcielenia, w którym odwieczny Syn Boży staje się człowiekiem, aby każdy chrześcijanin mógł odnaleźć swoje miejsce jako dziecko Boże.

Celem opracowania jest ukazanie dziecięctwa Jezusa jako wzoru relacyjności w Trójcy Świętej oraz podstawy teologicznej i duchowej dla zrozumienia chrześcijańskiego dziecięctwa Bożego. Dodatkowo, celem jest przedstawienie, jak różnorodne tradycje kulturowe i liturgiczne rozwijają teologię dzieciństwa Jezusa, pogłębiając refleksję nad Wcieleniem i odkupieniem.

W opracowaniu zostały użyte metody naukowe, takie jak analiza teologiczna, badania porównawcze źródeł biblijnych i apokryficznych, studia liturgiczne oraz analiza ikonograficzna. Dzięki interdyscyplinarnemu podejściu artykuł łączy refleksję teologiczną z historycznym i kulturowym ujęciem kultu Dzieciątka Jezus.

Słowa kluczowe: teologia dziecięctwa, kult Dzieciątka Jezus, relacja Ojciec-Syn, dziecięctwo Boże.

Adam Bielinowicz*

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

PREVENTION OF CHILDREN'S ADDICTION TO COMPUTER GAMES IN THE PROGRAM ASSUMPTIONS AND IN SELECTED POLISH TEXTBOOKS FOR TEACHING RELIGION

Summary: The problem of addiction to computer games affects an increasing number of children. Religious education, with its unique perspective, can play a key role in preventing this phenomenon, as it conveys universal values that can serve as a counterbalance to the virtual world of games. The article presents content regarding the prevention of children's addiction to computer games contained in documents on programming religious education in Polish schools and in methodological textbooks published by the "Jedność" Publishing House in Kielce, the "Święty Wojciech" Publishing House in Poznań and the Publishing House "Wydawnictwo Katechetyczne" in Warsaw. It then presents conclusions and postulates regarding the indicated content.

Keywords: religious education, catechesis, addiction, computer games, prevention.

Introduction

Computer games are mainly a source of entertainment, but they can also be used for learning (Gałuszka, 2017, p. 71–84). However, they also carry huge risks, especially for children. Spending time playing games often leads to addiction, which manifests itself in, among other things, neglecting important duties, problems in social relationships and undesirable mood changes, it can cause aggressive behaviour, it contributes to limiting friendly contacts leading to social isolation, and it is the basis for the development of depression and anxiety disorders. In addition, spending long hours in front of a computer monitor is a common cause of vision impairment, acquiring spine diseases, increasing body weight leading to obesity, circadian rhythm disorders, and making it difficult to fall asleep. You should also pay special attention to the content of games, which are often inappropriate for children's age, due to their nature, e.g. violence, sex-

* Address: rev. dr. hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM; adam.bielinowicz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4704-7864.

uality, vulgarity (Bębas, 2015, p. 114–118). In addition, so-called online games create the possibility of establishing unwanted contacts with strangers, which can lead to dangerous situations for them. In view of the proper development of the spiritual life of children, it should be borne in mind that many games contain elements related to magic, demons, Satanism or other occult practices (Łobacz, 2014, p. 129). Exposing young people to such content can have a negative impact on their worldview, creating a distorted image of reality.

The problem of addiction to computer games affects an increasing number of children. Religious education, with its unique perspective, can play a key role in preventing this phenomenon, because it conveys universal values such as love, respect, and responsibility, which can and should be a counterbalance to the virtual world of games. Religious education particularly emphasizes the importance of interpersonal relationships, which is important in the context of isolation, which often accompanies gaming addiction. In addition, catechesis helps children understand the meaning of life and find their place in the world, without the need to escape into virtual reality. It is worth emphasizing the importance of religious education in shaping the proper morality of children, contributing to making conscious choices.

The analysis of the program assumptions of religious education and methodological textbooks for teaching religion is one of the many research tasks of catechesis. Through the content included in the curriculum and textbooks, not only religiosity is shaped, but also the social awareness of students, allowing children to acquire various competences necessary in adult life. The aim of this article is to indicate the provisions relating to the issue of children's addiction to computer games in the program assumptions and in selected methodological textbooks for teaching religion and to present conclusions and postulates regarding the indicated content. In connection with the above, an analysis was made; *The Basics of the Catechesis Program of the Catholic Church in Poland* [Podstawy Programowej Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce] (next: Basics), *The Roman Catholic Religious Education Program in Kindergartens and Schools* [Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach] (next: Program) and methodological textbooks for teaching religion in kindergartens and primary schools, published by Publishing House "Jedność" in Kielce, Publishing House "Święty Wojciech" in Poznań and Publishing House "Wydawnictwo Katechetyczne" in Warsaw. When selecting textbooks for the inquiry, their popularity and availability in various regions of Poland were taken into account.

Issues related to the prevention of children's addiction to computer games in documents programming religious education

The currently applicable *Basics* was approved on 8 June, 2018, during the 379th Plenary Session of the Polish Episcopal Conference. Since the *Basics* specifies the requirements that should be imposed on students participating in school religion classes, the recipients of the document are not only the authors of programs and textbooks, but also religion teachers themselves. Thanks to this, it is a practical guide for catechists, who have easier and more specific access to the tasks, content, and requirements that they will present to students.

The authors of the document draw attention to the discussed issue at the kindergarten stage "the child's development, especially in the intellectual and emotional sphere, may be disturbed by addiction to [...] computer games" (*Basics*, 2018, p. 19). In turn, at the second stage of primary school (grades V–VIII), as part of the detailed requirements regarding knowledge and skills that the student should acquire during religion classes, they assume that catechists will be able to indicate the dangers resulting from addiction to computer games (*Basics*, 2018, p. 72).

The currently applicable *Program* was adopted during a meeting of the Catholic Education Commission of the Polish Episcopal Conference in Częstochowa on 19 September, 2018. The document is fully consistent with the assumptions of the Foundation and is their concretization. The authors of the *Program* use terminology that respects school standards, takes into account the guidelines of the Church and the Polish catechetical tradition. The document is a help for the authors of textbooks and catechists who will adapt this program to the educational needs of the educational institution in which they work.

The authors of the *Program* in the 7th grade of primary school assume that during religious education the student will be able to indicate the most important dangers resulting from addiction to computer games (*Program*, 2018, p. 126).

Issues of preventing children's addiction to computer games in textbooks developed by "Jedność" in Kielce

The textbook for working with six-year-old children in kindergarten includes an example of a boy who had nightmares as a result of playing computer war games (PJ6, p. 54). During the introductory classes on the subject of Lent, the catechist encourages children to completely give up playing computer games during this period (PJ6, p. 155). During the next classes, the authors of the textbook recommended that the teacher show the students pictures (prepared

by the authors of the textbook) showing children's inappropriate behaviour. One of the pictures shows a girl playing a computer game and her sad mother. During the classes, the children describe how to make up for lost time (PJ6, p. 168).

In the second grade of primary school, the catechist conducts an exercise with the students, during which he asks the children to mark the correct choice. The dilemma to be resolved is that of a student who must choose between preparing for tomorrow's test and playing a new computer game (SJ2, p. 183). During the next lesson, the teacher presents the students with signposts to heaven, one of the boards contains content encouraging them to give up playing violent games (SJ2, p. 221). In the third grade, the catechist discusses with the students the sins against the fifth commandment. Among them, he lists "playing violent computer games" and indicates that such behaviour contributes to "destroying sensitivity, [and] perpetuating the idea that pain can be inflicted in reality" (SJ3, p. 102). During the next lesson, the teacher conducts an exercise with the students called "auction – pyramid of values". Among the proposals are computer games, which the students value accordingly. Then they arrange the values in the appropriate order, which is the starting point for a conversation. In the next part of the lesson, the teacher refers to the exercise performed in the context of discussing the first commandment and indicates that, among other things, computer games cannot be the most important thing in life and take the place that should be reserved for God. (SJ3, p. 75, 77). In the fourth grade, during a lesson devoted to the topic of the escape of the Israelites from Egypt, the catechist brings up the topic of human enslavement. During the lesson, the students act out a scene that shows that a child can become enslaved by computer games. Then the students think about how to help a boy enslaved by games (SJ4, p. 67). In the lesson on Lent, the students prepare a cross of resolutions and Lenten sacrifices, which "will help each of us to be a stronger person, bring us closer to God, [and] teach us to overcome temptations". Among the proposed resolutions is "I give up games" (SJ4, p. 233).

In the fifth grade, during a lesson devoted to the figure of Moses, the children's attention is focused on the issue of fulfilling God's will, the condition of which is freedom. During group work, the students make a pyramid, which serves to explain the concept of freedom. The teacher explains that "true freedom is where we voluntarily do good and take care of our spiritual development. There are two types of freedom: freedom from... and freedom to..." Then he gives examples, among which he mentions "freedom from addiction to computer games and freedom to limit the time spent on computer games or give them up" (SJ5, p. 152). In the next lesson devoted to the ability to use time properly, the students fill in a sheet in which they resolve the dilemma of which activities help and which hinder the proper use of free time. Among the proposals is

a note on computer games (SJ5, p. 289). The textbook also included a note on the proper use of information technology. While discussing this issue, the catechist explains that computer games can help in establishing contact with peers and sharing common interests (SJ5, p. 290). In the sixth grade, while studying the figure of St. John Bosco, students reflect on the question "why are the ideas of St. John Bosco relevant and necessary today?" Then they talk about the isolation of young people who often "sit at home in front of computers [...] and waste time on games" (SJ6, p. 274).

In the seventh grade, during a lesson devoted to the parable of the Ten Virgins, students are introduced to an example of a boy who has a problem with learning. The main cause of the problem is the fact that the boy wastes a lot of time playing computer games (SJ7, p. 126). In the next lesson, students are introduced to a negative example of the behaviour of a boy who was supposed to take care of his younger sister but did not fulfil his duty because he preferred to play computer games (SJ7, p. 237). During the lesson entitled "How I deal with problems", the problem of addiction to various substances is discussed, but also a lot of time is devoted to the phenomenon of addiction to computer games (SJ7, p. 279).

Issues of preventing children's addiction to computer games in textbooks developed by "Święty Wojciech" in Poznań

The issue of preventing addiction to computer games appears already in kindergarten in a group of five-year-old children. During classes introducing Lent, the catechist presents an example of a child who experiences negative emotions and gets angry because he is forbidden to use computer games (PW5, p. 164). During classes devoted to the wise men from the East, students say a prayer in which they ask the Lord Jesus for the grace that will help them give up constant gaming (PW6, p. 103). In the second grade of primary school, during a lesson devoted to considering a fragment of the Gospel in which Jesus calms a storm on the lake, students learn the story of siblings quarrelling over computer games (SW2, p. 205). In the third grade, during a lesson in which students learn about the figure of St. Paul, the teacher presents an example of a man who, years later, admits that at a young age he often cheated on his parents when, instead of going to church, he went to a friend's house to play computer games (SW3, p. 23). During a lesson devoted to the fourth commandment, students learn the story of a boy who is affected by his friend's negative statements about his own father. The reason for the scandalous words about his father is the all-day ban imposed on him from playing on the computer (SW3, p. 147). In

the fourth grade, during a lesson devoted to the issue of addiction, students learn about the consequences of addiction to computer games (SW4, p. 261–265).

In the seventh grade, during a lesson devoted to the value of human life, the teacher conducts a conversation with the students about computer games. He asks them how often they play, what types of computer games there are, and which games they like the most. Then he explains that “playing on a computer has its advantages (games improve reflexes, teach logical thinking, develop the ability to perceive and make decisions independently and bear the consequences of these decisions), as well as disadvantages (some games can cause aggressive behaviour and neurotic states; people who spend too much time in front of a computer can also experience a loss of control over reality). It is a hobby that can become dangerously addictive. That is why it is so important to control the time spent in front of the screen. In order for such entertainment to bear good fruit, you need to choose the types of games wisely (e.g. give up those full of violence) and maintain moderation, e.g. by limiting the time spent on this type of play” (SW7, p. 12). During a lesson on important values in human life, students learn the meaning of the eight beatitudes of the Lord Jesus by doing an exercise that encourages them to give up violent computer games in favour of choosing those that creatively serve not to clutter the human heart (SW7, p. 171).

Issues of preventing children from becoming addicted to computer games in textbooks developed by the Catechetical Publishing House in Warsaw

In a kindergarten group of five-year-olds, during the catechesis “The Lord God Speaks to Us” the catechist presents students with computer games based on the Holy Scripture (PK5, p. 42). In the first grade of primary school, during a lesson devoted to preparation for the Holy Mass, students learn that computer games can make it difficult to concentrate and properly prepare for the Eucharist (SK1, p. 155). In the fourth grade, during a lesson on the liturgical year, the catechist asks students to imagine a situation in which they are invited to a friend’s birthday party and then, at the last minute, they learn that the celebration has been cancelled because the friend prefers to play on the computer at that time (SK4, p. 138). In the next lesson entitled “What do I feed my soul with?”, among the requirements for students, there is a provision regarding the dangers of overusing computer games (SK4, p. 105).

In the fifth grade during a lesson on happiness, students participate in a discussion and at the end of the lesson the teacher explains that certain activities can be considered enjoyable and gives an example of playing a computer game. Then he explains that “if a person maintains moderation, everything is fine. However, when they do not act in this way, negative consequences await them, e.g. prob-

lems at school” (SK5, p. 54). In the lesson “God promises salvation to man” students design a comic book showing the consequences of choices made in accordance with and against God’s will. The first picture shows a situation in which a person is tempted to evil. An example is a boy who wants to play on the computer instead of preparing for a test (SK5, p. 107). During the lesson on God who is able to heal human wounds, students act out a drama in which they take on the role of friends who have a quarrel during a computer game and as a result stop talking to each other (SK5, p. 111). During the lesson on Advent, students prepare Advent resolutions. Among them is a provision regarding the voluntary limitation of time spent on computer games. It is recommended to give up computer games at least two days a week (SK5, p. 268). In the sixth grade, during a lesson devoted to the Holy Spirit, children learn the story of a boy who was passionate about computer games. His passion was the cause of frequent arguments with his sister, who was disturbed by the loud and frequent shouting of her brother while playing, causing the unnecessary distraction of concentrated attention (SK6, p. 243). In turn, during catechesis on the gift of reconciliation, students write down in their notebooks examples of heroes from computer games who underwent an internal transformation to act accordingly (SK6, p. 203). During the lesson on the need for reconciliation, students submit their own ideas that can be used in a computer game dedicated to ecumenical reconciliation (SK6, p. 263). In the seventh grade, during a lesson on responsibility for life, the catechist uses the “brainstorming” method to interpret behaviours that contribute to the weakening of family ties. Among the negative examples, he refers to, among others, “hours of computer games” (SK7, p. 178). Later in the lesson, the teacher develops the problem of “hours of computer games” causing dangerous addictions (SK7, p. 179). In the eighth grade, during a lesson devoted to Father Franciszek Blachnicki, students, using a computer game about the founder of the Light-Life Movement and the Crusade for the Liberation of Man, experience an accessible and attractive form of knowledge transfer (SK8, p. 250).

**Issues of preventing children from computer game addiction
in the curriculum assumptions and textbooks for teaching religion
– a comparative approach**

A table was used to present the analysis of the collected data. This tool allows for a clear presentation of data, allows for systematic ordering of content and allows for the comparison of content regarding the prevention of children’s addiction to computer games in program documents and methodological textbooks for teaching religion.

Table 1. Prevention of children's addiction to computer games in documents programming religious education and selected textbooks

Issues prevention of children's addiction to computer games	Basics	Program	Jedność	Wojciech	Katechetyczne
Loss of time due to using computer games			P6 S5 S5 S6 S7	S3 S7	S5 S5 S7
The problem of social isolation and disturbance of interpersonal relations			S6	S2 S3	S4 S5 S6 S7
Students' awareness of the dangers of gaming addiction	S5-8	S7	S4 S5 S7	S4 S7	S7
Developmental disorders in the intellectual sphere	P4-6		P6 S2		S1 S5 S6
Developmental disorders in the emotional sphere			P6	P5 S3 S7	
Violence in computer games			S2 S3	S7	
Computer games a threat to faith in God			S3		S1 S4
An encouragement to give up gaming during Advent and Lent			P6 S4	P5	S5
Prayer for breaking the addiction to computer games				P6	
Indicating the positive features of computer games and the ability to use them			S5	S7 S7	P5 S5 S6 S6 S8

P 4-6 – methodological textbooks for teaching in kindergarten

S 1-8 – methodological textbooks for teaching in primary school

Conclusions and postulations

Religious education is a place where not only the principles of faith are passed on, but also a system of moral values, which are essential for the proper functioning of a person, is shaped. Prevention related to the topic of improper use of computer games is an important issue that can help children in situations of addiction and protect them from many negative consequences in adult life.

It should be noted that the authors of both documents programming religious education recommended that attention be paid to raising children's awareness of the dangers resulting from addiction to computer games. However, it should be emphasized that the recommendation regarding developmental disorders in the intellectual sphere, included in the Foundation, did not find a place in the *Program*, which by its nature should be compatible with the assumptions of the Foundation. To sum up the content regarding the discussed topic in the documents programming religious education, it should be clearly stated that they lack many important elements. It should also be surprising that the documents programming catechesis did not include any content regarding the prevention of addiction to computer games within the catechesis of people with disabilities. It is postulated that in future editions of the discussed documents, important content should be included, because the problem of addiction to games also concerns children with disabilities. Therefore, it is proposed to add the important content indicated below to subsequent editions of the documents.

The authors of the analysed textbooks, despite the lack of provisions in the programming documents, included important content regarding the prevention of children's addiction to computer games.

The authors of all the analysed textbooks most often referred to the problem of time loss caused by children playing computer games. In second place among the problems discussed were issues related to the problem of social isolation and disorders of interpersonal relations. Third place was taken by two problems: development disorders in the intellectual sphere and raising students' awareness of the dangers resulting from addiction to computer games. In fourth place was the issue related to developmental disorders in the emotional sphere. The least frequently addressed issues are the dangers related to strengthening faith in God and violence in computer games.

It should be noted positively that the authors of the textbooks not only drew attention to the dangers resulting from the use of computer games by children, but also indicated specific proposals aimed at encouraging them to limit the time spent on games.

Among the issues was a proposal to abstain from games during Advent and Lent. In addition, the authors of the preschool textbook published by "Święty

Wojciech” recommended prayer for breaking the addiction to computer games. It should be emphasized that this is a valuable initiative, which unfortunately was not included in any of the analysed textbooks for primary school.

It is proposed that in subsequent editions of the textbooks by the publishers indicated below, the content that was included in the other methodological guides analysed should be added:

- in the textbooks of the “Jedność” at two stages of primary school – the problem of social isolation and disorders of interpersonal relations;
- in the textbooks of the “Wydawnictwo Katechetyczne” and “Święty Wojciech” at the first stage of primary school – raising students’ awareness of the dangers resulting from addiction to computer games;
- in the textbooks of the “Święty Wojciech” at both stages of education and the textbooks of the “Jedność” at the second stage of education – development disorders in the intellectual sphere;
- in the textbooks of the “Wydawnictwo Katechetyczne” and “Jedność” at both stages of education – development disorders in the emotional sphere;
- in the textbooks of the “Wydawnictwo Katechetyczne” and “Święty Wojciech” at both stages of education – violence in computer games;
- in the textbooks of the “Jedność” and “Święty Wojciech” at both stages of education – threats to faith in God;
- in the textbooks of the “Jedność” at the first stage of education and the “Wydawnictwo Katechetyczne” and “Święty Wojciech” at the second stage of education – encouragement to give up games during Advent and Lent;
- in all the textbooks analysed – inclusion of prayers for the intention to break addiction to computer games.

It is worth emphasizing that the authors of the analysed textbooks noticed the fact that computer games also have many positive aspects that can affect children’s development. This is important from the point of view of prevention and teaching children how to properly use technology, which can be used not only for fun. The wrong approach would be to present computer games only negatively, because using them skilfully can help improve memory and concentration, solve problems, analyse new situations, plan actions and make decisions. In addition, games can convey knowledge from various fields of science, including religion, in an interesting way. It is postulated that future editions of textbooks should include a greater number of religious games, of which there is no shortage at present.

Addiction to computer games is a serious problem that has a negative impact on the lives of young people. Appropriate deterrence can help prevent this problem and ensure that games are a healthy form of entertainment. The earlier preventive measures are taken, the easier it will be to prevent the development

of addictions. To sum up, the analysed textbooks contain a number of important contents that can support the process of prevention against addiction to computer games among the young generation. In addition, content related to the negative impact on health should be supplemented, such as vision defects, sleep and rest disorders, obesity, posture defects, depression and anxiety disorders. Based on the analysis, it should also be stated that little attention in the context of computer games has been paid to spiritual threats, such as occultism and Satanism, materialism and consumerism, and moral relativism. Therefore, it is postulated that the problem of the indicated spiritual threats should be included in a correspondingly greater approach in subsequent editions of the textbooks.

Bibliography

- Adamek Dorota at al., 2020, *Miejsca pełne BOGActw. Przewodnik metodyczny. Klasa IV szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2020, *Poznaję Boży świat. Przewodnik metodyczny. Klasa I szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2020, *Tak! Jezus mnie kocha. Przewodnik metodyczny do nauczania religii dzieci sześcioletnich*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2021, *Odkrywam królestwo Boże. Przewodnik metodyczny. Klasa II szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2022, *Poznaję Jezusa. Przewodnik metodyczny. Klasa III szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2022, *Szczęśliwi, którzy czynią dobro. Przewodnik metodyczny. Klasa VII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Adamek Dorota at al., 2022, *Szczęśliwi, którzy czynią dobro. Przewodnik metodyczny. Klasa VI szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil at al., 2020, *Błogosławieni, którzy ufają Jezusowi. Przewodnik metodyczny. Klasa VIII szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Banasik Kamil at al., 2020, *Szczęśliwi, którzy szukają prawdy. Przewodnik metodyczny. Klasa V szkoły podstawowej*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Bartoszyńska Justyna, Gąsiorek Magdalena, 2023, *8 Religia. Poradnik metodyczny. Ósma klasa szkoły podstawowej. Mocą Ducha Świętego zmieniamy świat*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Bębas Sylwester, 2015, *Pozytywne i negatywne aspekty grania w gry komputerowe*, Zabawy i Zabawki. Studia Antropologiczne, vol. 13, p. 108–124.
- Biesiekierska Lidia at al., 2020, *Spotkania dzieci Bożych. Przewodnik metodyczny do podręcznika do nauki religii dla dziecka pięcioletniego*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Błachowiak Magdalena, Cywińska Longina, Frela Maria, Lemek Katarzyna, 2021, *2 Religia. Poradnik metodyczny. Druga klasa szkoły podstawowej. Chcemy poznać Pana Jezusa*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Cywińska Longina, Frela Maria, Lemek Katarzyna, 2020, *1 Religia. Poradnik metodyczny. Pierwsza klasa szkoły podstawowej. Pan Bóg jest naszym Ojcem*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.

- Cywińska Longina, Frela Maria, Lemek Katarzyna, 2020, *Religia. Poradnik metodyczny dzieci sześciolatek. Kocham Pana Jezusa*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Cywińska Longina, Frela Maria, Lemek Katarzyna, 2022, *3 Religia. Poradnik metodyczny. Trzecia klasa szkoły podstawowej. Pan Jezus nas karmi*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Cywińska Longina, Frela Maria, 2023, *4 Religia. Poradnik metodyczny. Czwarta klasa szkoły podstawowej. Pan Jezus jest naszym życiem*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Cywińska Longina, Frela Maria, 2023, *Religia. Poradnik metodyczny dzieci pięcioletnie. Ufamy Panu Jezusowi*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Czyżewski Mariusz at al., 2020, *Bóg nas szuka. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie V*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Czyżewski Mariusz at al., 2021, *Jezus nas zbawia. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VI*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Czyżewski Mariusz at al., 2022, *Kościół wskazuje nam drogę. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie VII*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Gałuszka Damian, 2017, *Gry wideo w perspektywie edukacji pozaformalnej i formalnej*, Państwo i społeczeństwo, vol. 17, no. 3, p. 71–84.
- Gąsiorek Magdalena, Jabłoński Jerzy, 2020, *5 Religia. Poradnik metodyczny. Piąta klasa szkoły podstawowej. Bóg szuka człowieka*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Gąsiorek Magdalena, Jabłoński Jerzy, 2021, *6 Religia. Poradnik metodyczny. Szósta klasa szkoły podstawowej. Jezus nas zbawia*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Gąsiorek Magdalena, Jabłoński Jerzy, 2022, *7 Religia. Poradnik metodyczny. Siódma klasa szkoły podstawowej. Bóg wskazuje nam drogę*, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, 2018, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2018, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa.
- Kurpiński Dariusz, Snopek Jerzy, 2020, *Radosne dzieci Boże. Poradnik metodyczny dla katechetów i rodziców do nauczania religii dziecka trzyletniego. Przewodnik metodyczny do podręcznika do nauki religii dla dziecka czteroletniego*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Łobacz Małgorzata, 2014, *Zagrożenia wychowania integralnego w przeciwdziałaniu współczesnym zagrożeniom duchowym dzieci i młodzieży*, w: *Wychowanie integralne w edukacji katolickiej. Idee-twórcy-institucje*, Loyola Opiela, Ewelina Świdrak, Małgorzata Łobacz (eds.), Wydawnictwo KUL, Lublin, p. 111–133.
- Polny Michał at al., 2023, *Duch Święty nas uświęca. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii dla klasy VIII*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Rayzacher-Majewska Aneta at al., 2017, *Jesteśmy dziećmi Bożymi. Poradnik metodyczny do nauczania religii w przedszkolu w grupie pięcioletków*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Szewczyk Robert R. at al., 2020, *W imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie I*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Szewczyk Robert R. at al., 2021, *To jest mój Syn umiłowany. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w kl. II*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Szewczyk Robert R. at al., 2022, *Kto spożywa moje Ciało, ma życie. Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii w klasie III*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Szewczyk Robert R. at al., 2023, *Trwajcie w miłości mojej! Poradnik metodyczny Archidiecezji Warmińskiej do nauczania religii dla klasy IV*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Śmigiera Beata at al., 2017, *Z Panem Jezusem. Poradnik metodyczny do nauczania religii w przedszkolu w grupie sześciolatek*, Wydawnictwo Katechetyczne, Warszawa.
- Wójtowicz Kazimierz, 1991, *Przyczynki*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław.

Profilaktyka uzależnienia dzieci od gier komputerowych w założeniach programowych i w wybranych polskich podręcznikach do nauczania religii

Streszczenie: Problem uzależnienia od gier komputerowych dotyka coraz większej liczby dzieci. Nauczanie religii ze swoją unikalną perspektywą, może odegrać kluczową rolę w profilaktyce tego zjawiska, ponieważ przekazuje uniwersalne wartości, które mogą stanowić przeciwwagę dla wirtualnego świata gier. W artykule przedstawiono treści dotyczące profilaktyki uzależnienia dzieci od gier komputerowych zawarte w dokumentach programujących nauczanie religii w polskich szkołach i w podręcznikach metodycznych wydawanych przez *Wydawnictwo Jedność* w Kielcach, *Wydawnictwo Świętego Wojciecha* w Poznaniu i *Wydawnictwo Katechetyczne Sp. z o.o.* w Warszawie oraz zaprezentowano wnioski i postulaty dotyczące wskazanych treści.

Słowa kluczowe: nauczanie religii, katecheza, uzależnienie, gry komputerowe, profilaktyka.

Cezary Opalach*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

RETROSPEKTYWNA OCENA POSTAW WŁASNYCH RODZICÓW PRZEZ CZŁONKÓW WSPÓLNOTY DOMOWEGO KOŚCIOŁA

Streszczenie: Artykuł prezentuje wyniki empirycznej weryfikacji hipotezy, wedle której małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła (DK) pozytywniej oceniają postawy rodzicielskie swoich rodziców, niż małżonkowie nie należący do żadnej wspólnoty religijnej. Badania przeprowadzone w oparciu o Kwestionariusz Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców, autorstwa M. Plopy, zanegowały tę hipotezę i pokazały, że członkowie wspólnoty DK oceniają postawy swoich rodziców jako mniej prawidłowe. W ich opinii, w dzieciństwie, doświadczyli oni mniej akceptacji i autonomii od obojga rodziców, wyższych wymagań ze strony ojców, mniejszej konsekwencji od obojga rodziców zdaniem żon i większej ochrony zdaniem mężów. Taka ocena interakcji z rodzicami zdaje się mieć swoje źródło w braku satysfakcji ze związku ich rodziców, „cieplejszej” oceny postaw matek przez żony i mężów oraz postaw ojców przez mężów. Nie jest jednak wykluczone, że rezultaty te zależą także od osobowości i/lub przynależności do wspólnoty DK, której operacjonalizacją jest religijności członków DK. Hipotezy te domagają się dalszych eksploracji.

Słowa kluczowe: rodzina, rodzice, postawy rodzicielskie, wspólnota religijna, Domowy Kościół.

Rodzina jest najbardziej pierwotnym środowiskiem rozwoju człowieka, a jedną ze zmiennych wpływających na ten proces jest odniesienie rodziców do dzieci. Skutki tych oddziaływań są na tyle silne, że ich ślady są widoczne nie tylko w dzieciństwie, ale i w dorosłości. Stąd też bardzo cenne wydają się być badania retrospektywne, w których dorośli oceniają postępowanie swoich rodziców. Wstępem do tego jest retrospekcja, a więc odtworzenie w pamięci wszelkich przeżyć, słów, sytuacji i zaobserwowanych zachowań, które charakteryzowały postawy rodzicielskie ich ojców i matek. Bazując na tych wspomnieniach, w następnym kroku można dokonać ich oceny posługując się standaryzowanymi narzędziami, które z jednej strony zapewniają obiektywizm naukowy, a z drugiej pozwalają na porównywanie wyników.

* Adres: ks. dr Cezary Opalach; cezary.opalach@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-3669-5524.

Jednym z takich narzędzi jest Kwestionariusz Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców (KPR-Roc), autorstwa Mieczysława Plopy (2008a), zastosowany w poniższych badaniach. Ich celem jest uchwycenie różnic i/lub podobieństw w retrospektywnej ocenie postaw rodziców, dokonanych przez małżonków należących i nie należących do wspólnoty Domowego Kościoła.

1. Wprowadzenie teoretyczne

Skoro rodzina jest naturalnym środowiskiem rozwoju człowieka, to można powiedzieć za Virginią Satir (2000), że faktycznie jest to miejsce „powstawania człowieka”. Proces ten nie należy jednak do łatwych, gdyż z jednej strony rodzice mają okazywać dziecku ciepło, bliskość, akceptację i wsparcie, a z drugiej mają wdrożyć je w cały system norm społecznych otaczającego świata.

To swoiste balansowanie pomiędzy strategiami wychowania i kontroli można opisywać na wiele sposobów. Jednak w ostatnich latach ujmuje się je najczęściej w kategoriach postawy rodzicielskiej, którą Józef Rembowski (1972, s. 55) definiuje jako „całościową formę ustosunkowania się rodziców (osobno ojca, osobno matki) do dzieci, do zagadnień wychowawczych itp., ukształtowaną podczas pełnienia funkcji rodzicielskich”. Definicja ta uświadamia nam, że każdy rodzic może stosować inną, właściwą sobie postawę rodzicielską. Znajduje to swoje potwierdzenie w różnorodności ujęć paradygmatów naukowych tej kwestii, które dzielimy na dwie grupy – typologie opisowe i czynnikowe.

Przedstawicielem pierwszej grupy jest Langdon E. Longstreth, który wyróżnia wśród postaw rodzicielskich postawę ochraniać, ograniczania, wrogości i przyspieszania/mobilizowania (Plopa, 2005, s. 268). Cztery składowe relacji rodzic–dziecko wskazał także Leo Kanner, mówiąc o akceptacji połączonej z miłością, jawnym odrzuceniu, perfekcjonizmie i przesadnej opiekuńczości (Przetacznik-Gierowska, Włodarski, 1998, s. 132). Z kolei Philip S. Slater dzielił typy odniesień rodzicielskich na pary, takie jak pobłażliwość–surowość, tolerancja–brak tolerancji, ciepło–chłód i uzależnienie–separowanie się. Wymiary te wpisane w plan koła dają następujące wariacje: pobłażliwość i tolerancja, ciepło i uzależnienie, surowość i brak tolerancji oraz chłód i separowanie się (Plopa, 2005, s. 268). Podobny model na gruncie polskim stworzyła Maria Ziemska (1979, s. 183), wyróżniając cztery przeciwstawne pary postaw: akceptacja–odtrącenie, współdziałanie–unikanie, rozumna swoboda–nadmierna ochrona i uznanie praw–nadmierne wymagania.

Również czynnikowe modele postaw rodzicielskich wskazują na ich wielowymiarowość. Anna Roe, jedna z przedstawicielek tego paradygmatu, posługując się kołowym modelem zachowań rodzicielskich, wskazała na sześć ich typów: unikania zaniedbującego, unikania odtrącającego, koncentracji nadmier-

nie wymagającej, akceptacji przypadkowej, akceptacji kochającej i koncentracji nadmiernie opiekuńczej (Ziemska, 1979, s. 171). Z kolei Earl S. Schaefer, wychodząc od modelu kołowego, zdefiniował ostatecznie trzy typy postawy, tj. kontrolę nad dzieckiem, akceptację i odrzucenie (Przetacznik-Gierowska, Włodarski, 1998, s. 133–134). Podobną ewolucję przeszła także koncepcja Williama C. Beckera i jego współpracowników (Plopa, 2005, s. 272–273), którzy zaczynając od pięciu czynników, w ostateczności pozostali przy trzech: ciepłowość, spokojne–lękowe traktowanie i ograniczanie–swoboda¹.

Do czynnikowych typologii postaw rodzicielskich zaliczamy także KPR-Roc, autorstwa M. Plopy. Wskazuje on na istnienie pięciu postaw: akceptacji–odrzucenia, wymagania, autonomii, niekonsekwencji i ochraniania (Plopa, 2008a, s. 14–17).

Postawa akceptacji oznacza, że dorosła osoba pamięta rodzica jako bezwarunkowo ją akceptującego, przez co czuła się ona kochana i bezpieczna. Taka relacja sprzyjała swobodnej wymianie uczuć i myśli, otwartemu komunikowaniu swoich potrzeb oraz uczyła ufności do ludzi i świata. W miarę dorastania wzrastała także wzajemność interakcji dziecka z rodzicem, pogłębiała się obustronność zwierzeń i przestrzeń uczenia się od siebie nawzajem. Było to możliwe dlatego, że rodzic jest zapamiętany jako czuły i wrażliwy na potrzeby, troski i aspiracje dziecka, a każdy jego kontakt z dzieckiem przynosił mu satysfakcję, radość i przyjemność. W efekcie, będąc dzieckiem, osoba badana wiedziała, że w każdej sytuacji życiowej może liczyć na wsparcie rodzica, który traktował ją z godnością i szacunkiem. Jeśli natomiast dorosłe dziecko ma przekonanie, że rodzic nie odczuwał takiej satysfakcji z relacji z nim, bo były one chłodne i pozbawione bliskości, wówczas mamy do czynienia z postawą odrzucenia. W takim przypadku rodzic jest oceniany jako ten, który nie dostrzegał potrzeb i problemów dziecka, nie uznawał jego podmiotowości, lecz traktował instrumentalnie i ograniczał się jedynie do zaspokojenia potrzeb materialnych.

Następną jest postawa nadmiernie wymagająca, której fundamentem jest przekonanie dorosłego dziecka, że rodzic nie rozumiał jego potrzeb, a zwłaszcza jego potrzeby autonomii, samodzielności i współdecydowania o sobie. Rodzic w tym wypadku został zapamiętany jako ten, który uważał siebie za absolutny autorytet, wymuszający bezwzględne posłuszeństwo, oczekujący natychmiastowego i perfekcyjnego wykonywania poleceń, nakazów i zakazów. Wszelkie odstępstwa od tych zasad spotykały się z natychmiastową i niewspółmierną karą. Dorosły pamięta ponadto ciągły brak aprobaty dla jego postępowania i osiągnięć, które tak naprawdę przekraczały jego możliwości rozwojowe.

¹ Szczegółowy opis wymienionych typologii postaw rodzicielskich czytelnik znajdzie w: Opalach, 2023, s. 211–223.

Kolejna postawa to autonomia, w której rodzic pozwalał dziś już dorosłemu dziecku na posiadanie własnej sfery prywatności i poszukiwanie własnych dróg życiowych, przez co dziecko uczyło się samodzielności. Podstawą tego było przekonanie, że w każdym momencie dziecko może zwrócić się do rodzica po pomoc i poradę, gdyż rodzic nie będzie przymuszał, lecz będzie wspólnie z dzieckiem poszukiwał rozwiązań na gruncie poszanowania odmienności i wymiany rzeczowych argumentów. Dorosły ma także w pamięci, że taka przestrzeń wolności pogłębiała się wraz z jego wiekiem i dotyczyła również kontaktów z płcią przeciwną.

Czwarty wymiar dotyczy braku konsekwencji, której powodem było aktualne samopoczucie rodzica, często zależne od sytuacji pozarodzinnych. Prowadziło to do wahadłowych zachowań wobec dziecka, od bliskości i akceptacji, do nerwowości i nadmiernego ograniczania jego wolności, i to pod groźbą kar. Ten brak stabilności rodzica powodował z jednej strony zamykanie się dziecka przed rodzicem oraz bunt i lekceważenie jego autorytetu, a z drugiej strony poszukiwanie wsparcia emocjonalnego w relacjach pozarodzielskich.

Ostatnią, w koncepcji M. Plopy, jest postawa nadmiernie ochraniająca. Źródłem jest przekonanie rodzica, że dziecko nigdy nie będzie w stanie funkcjonować bez jego pomocy i wsparcia. Stąd w ocenie dorosłego dziecka rodzic dawał sobie prawo do przekraczania granic opieki i troski, co oznaczało, że wszelkie „zdrowe” przejawy niezależności, autonomii i swobody ze strony dziecka budziły w rodzicu lęk i były interpretowane jako zagrażające. Reakcja dziecka na tak rozumianą troskę, przejawiająca się w postawie buntu, dystansu emocjonalnego i narastającej liczby konfliktów, budziła zaskoczenie w rodzicu, który nie miał świadomości, że sam przyczynił się do tego typu zachowań.

Przyjmując tezę o wpływie środowiska rodzinnego na funkcjonowanie w życiu dorosłym, łatwo się domyśleć, że opiekunowie opierający swoje postawy rodzicielskie na bezwarunkowej akceptacji, konsekwentnych wymaganiach oraz adekwatnej autonomii i ochronie, w lepszy sposób przygotowują swoje dzieci do prawidłowego funkcjonowania w dorosłości, niż rodzice nie tworzący tak pozytywnych relacji z nimi (Opalach, 2017b, s. 616). Założenie to znajduje swoje potwierdzenie w licznych badaniach. Dowodzą one, że rodzice, którzy cenią i wspierają swoje dzieci, traktują je sprawiedliwie, z szacunkiem i godnością, postępują tak dlatego, gdyż najprawdopodobniej powielają wzór wyniesiony z rodziny pochodzenia. Podobny mechanizm dotyczy postaw negatywnych, takich jak odrzucenie, alienacja, konflikt i wrogość, które również są najprawdopodobniej przeniesieniem negatywnych doświadczeń z własnego dzieciństwa na dorosłość (Sabatelli, Anderson, 1999, s. 369).

Z kolei badania prowadzone pod kierunkiem M. Plopy (2008b, s. 106) ukazują wpływ doświadczeń wyniesionych z rodziny pochodzenia na postawy kobiet

wobec własnych dzieci. Dowodzą one, że najwyższy pozytywny współczynnik korelacji *r*-Pearsona między własnymi odniesieniami do swoich dzieci, a retrospektywną oceną postaw swoich matek, dotyczy akceptacji – 0,75, nadmiernego ochraniańa – 0,74 i autonomii – 0,67. Najniższa korelacja zaś odnosi się do wymiaru niekonsekwencji – 0,45 i nadmiernego wymagania – 0,49. W przypadku ojców pozytywna transmisja dotyczy jedynie wymiaru nadmiernej ochrony – 0,27. Te różnice w liczbie korelacji między postawami dorosłych dzieci a postawami ich matek i ojców nie powinny dziwić, gdyż nie od dzisiaj wiadomo, że matki bardziej i częściej angażują się w wychowanie dzieci, a przez to mają większy wpływ niż ojcowie na kształtowanie kompetencji niezbędnych do życia w „świecie” osób i relacji (Opalach, 2017a, s. 461). Dalsze oceny postaw rodzicielskich wskazały również na to, że akceptacja i autonomia ze strony rodziców negatywnie wpływa na postawę niekonsekwentną i wymagającą ich dorosłych dzieci wobec własnego potomstwa, zaś postawa ochraniająca ojców wobec córek idzie w parze z prezentowaniem przez nie postawy akceptacji i autonomii wobec swoich dzieci.

Podobne zależności występują między stylami przywiązania a postawami rodzicielskimi. Okazuje się, że interakcje rodzicielskie, które nazywamy kochającymi, opiekuńczymi i swobodnymi pozytywnie korelują z bezpiecznym stylem przywiązania nastolatków. W przypadku postaw rodzicielskich odrzucających i wymagających związek ten jest natomiast negatywny. Analogiczna zależność dotyczy postaw rodzicielskich w dorosłości, gdzie bezpieczny styl przywiązania do matki w dzieciństwie, pozytywnie koreluje z postawą kochającą, opiekuńczą i swobodną dorosłych dzieci w ich relacjach macierzyńskich i ojcowskich (Marchwicki, 2004).

Kolejne powiązania dotyczą postaw rodzicielskich, inteligencji emocjonalnej i umiejętności tworzenia związków intymnych. Okazuje się, że inteligencja emocjonalna dzieci pozytywnie koreluje z miłością i akceptacją rodziców, korelacje negatywne zaś różnicują płeć. W przypadku córek bowiem niski poziom inteligencji emocjonalnej idzie w parze z postawą liberalną matek, w przypadku synów zaś taki sam związek dotyczy postawy opiekuńczej ojców (Knopp, 2007). Jeśli natomiast odniesienia rodziców do dzieci są prawidłowe, to dzieci nabywają właściwych kompetencji do nawiązywania relacji intymnych i to bez względu na rodzaj ich niepełnosprawności fizycznej (Pyrszak-Piega, 2017, s. 249). W ten sposób potwierdzony został związek między postawami rodzicielskimi a inteligencją emocjonalną i kompetencjami interpersonalnymi. Można więc przypuszczać, że osoby, które w dzieciństwie doświadczyły pozytywnych odniesień rodzicielskich, w dorosłości będą tworzyć bardziej satysfakcjonujące relacje głębokie – małżeńskie i rodzicielskie.

Podsumowując dotychczasowe analizy można wysnuć wniosek, że prawidłowe interakcje rodziców z dziećmi wyposażają w umiejętności niezbędne do

tworzenia nie tylko właściwych relacji wychowawczych w dorosłości, ale również relacji partnerskich, jednym słowem, przyczyniają się do rozwoju kompetencji społecznych. Przesłanka ta znajduje swoje potwierdzenie w materiale empirycznym. Badania przedszkolaków dowodzą bowiem, że akceptacja przez matkę negatywnie koreluje z nerwowością córek, pozytywnie zaś z przedkładaniem życzliwości i taktu nad zawziętością. W przypadku synów pozytywny związek między akceptacją ze strony matki a ich zachowaniem dotyczy życzliwości, taktu, koncentracji i wytrwałości, negatywny zaś nadruchliwości, roztargnienia i zawziętości. Dodatkowo doświadczanie akceptacji prowadzi do dominacji życzliwości i taktu w ich postępowaniu nad nerwowością i zawziętością oraz koncentracji i wytrwałości nad roztargnieniem i nadruchliwością. Z kolei postawa autonomii ze strony matek przyczynia się do wzmacniania zachowań życzliwych u synów, a nadmierna ochrona wzmacnia ich takt i nieśmiałość.

Podobne zależności dotyczą także relacji ojciec-dzieci, gdyż akceptacja ojca pozytywnie wpływa na demonstrowanie przez dzieci życzliwości, wytrwałości i taktu, negatywnie zaś na zawziętość i nadruchliwość. Wówczas także, w odniesieniach społecznych, życzliwość i takt przeważają nad nerwowością i zawziętością, a wytrwałość i koncentracja nad roztargnieniem i nadruchliwością. Ponadto okazało się, że autonomia ze strony ojca pozytywnie wpływa na taktowne zachowania córek (Plopa, 2008b, s. 108–110).

Znajomość prawidłowości rozwojowych pozwala przypuszczać, że opisane powyżej kompetencje społeczne etapu przedszkolnego, w dalszych latach życia są utrwalane i rozwijane. W efekcie prawidłowe postawy rodzicielskie pozytywnie wpływają nie tylko na kształtowanie kompetencji relacyjnych, zwanych przez Bogdana Wojciszkę (2010, s. 193) „wspólnotowymi”, ale także kompetencji zadaniowych, czyli „sprawczości”.

Jednym z wymiarów „sprawczości” jest umiejętność radzenia sobie ze stresem. Badania retrospektywne, przeprowadzone przez M. Plopę, wskazały na istnienie swoistych tendencji. Okazało się, że postawa autonomii i akceptacji rodziców obniża skłonność do zamartwiania się, doświadczania napięcia, presji i przeciążenia u dorosłych dzieci. Z kolei postawa nadmiernie wymagająca i jednocześnie niekonsekwentna wzmacnia te doznania. Zależności te z większą siłą są związane z postawami matek niż ojców, których akceptacja z kolei najsilniej hamuje przeżywanie stresu przez synów (Plopa, 2008a, s. 33–35).

Powyższe badania dowodzą więc, że istnieje związek między postawami rodziców a odpornością lub podatnością na stres w dorosłości. Jak łatwo się domyśleć, zależności te znajdują swoje odzwierciedlenie w stylach radzenia sobie ze stresem. Poczynione eksploracje potwierdziły to i pokazały, że brak konsekwencji oraz nadmierne wymagania i ochranianie ze strony ojców, negatywnie wpływają na stosowanie stylu zadaniowego przez dorosłe córki.

W przypadku dorosłych synów zaobserwowano, że postawa akceptacji i autonomii ojców negatywnie współgra ze stylem emocjonalnym i unikowym, które natomiast pozytywnie korelują z postawą nadmiernej ochrony. W przypadku stylu unikowego dotyczy to zwłaszcza formy poszukiwania kontaktów, która jest także wzmacniana przez nadmierne wymagania i brak konsekwencji u ojca. Przyjmowanie tego typu postaw przez matki także wzmacnia styl emocjonalny i unikowy u dorosłych synów. Natomiast hamowanie tych dwóch stylów w postępowaniu synów ma miejsce wówczas, gdy matki preferują wobec nich autonomię i akceptację (Płopa, 2008a, s. 28–29).

Bardziej złożone zależności zostały ujawnione w badaniach Małgorzaty Weryszko i Natalii Kogut (2023, s. 9–11). Retrospektywne oceny postaw ojców, dokonane przez kobiety w wieku wczesnej dorosłości, wskazały wpływ na style radzenia sobie ze stresem. Akceptacja i autonomia ojców pozytywnie koreluje ze stylem skoncentrowanym na zadaniu, unikaniu i poszukiwaniu kontaktów towarzyskich; następnie brak konsekwencji, nadmierna ochrona i wymagania idą w parze ze stylem skoncentrowanym na emocjach, zaś ochranianie współgra ze stylem unikowym. Zaskakującą zależność między akceptacją i autonomią, a stylem polegającym na unikaniu i poszukiwaniu kontaktów towarzyskich wyjaśniono w następujący sposób: ojcowie akceptujący swoje córki, nauczyli je tym samym ufności do ludzi i świata, stosowana zaś przez nich autonomia pokazała, że w sytuacjach trudnych można szukać pomocy i wsparcia u innych. W efekcie w sytuacjach stresogennych badane kobiety częściej stosują styl zadaniowy, ale nie blokuje to strategii opartych na kontaktach towarzyskich, które są przestrzenią poszukiwania mądrości życiowej u innych. Taką interpretację uzasadnia fakt, że korelacje między postawą akceptacji a poszukiwaniem kontaktów towarzyskich, odznaczają się największą siłą.

Analizy przedstawione powyżej dowodzą istnienia zależności między postawami rodziców, a funkcjonowaniem ich dzieci w dorosłości w wymiarze interakcji ze współmałżonkiem, dziećmi i innymi ludźmi oraz przeżywania stresu i radzenia sobie z nim. Kierunek tych zależności jest oczywisty – im lepsza jakość relacji rodzicielskich doświadczonych w dzieciństwie, tym lepsze funkcjonowanie w wymienionych obszarach. W efekcie pozwala to na postawienie hipotezy, iż w retrospektywnej ocenie, postawy rodziców członków wspólnoty Domowego Kościoła powinny być klasyfikowane jako bardziej prawidłowe, niż postawy rodziców osób nie należących do żadnej wspólnoty.

Podstawy na formułowanie takiej hipotezy zostaną przedstawione poniżej, wpierw jednak zostanie zaprezentowana krótka charakterystyka wspólnoty Domowego Kościoła (DK). Jest ona częścią polskiego Ruchu Światło-Życie, dedykowaną małżeństwom sakramentalnym. Przynależność do wspólnoty oznacza realizację tzw. zobowiązań, czyli codziennej modlitwy osobistej (tzw. namiotu

spotkania), małżeńskiej i rodzinnej, regularnego spotkania ze Słowem Bożym, comiesięcznego dialogu małżeńskiego, reguły życia (definiującej zakres systematycznej pracy nad sobą, małżeństwem i rodziną) oraz udziału w rekolekcjach formacyjnych (przynajmniej raz w roku). Tak definiowana duchowość małżeńska ma pomagać małżonkom na drodze do świętości (osobistej i w diadzie), jedności małżeńskiej oraz w chrześcijańskim wychowaniu dzieci (Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło–Życie Archidiecezji Warmińskiej, 2024).

Badania dotyczące członków wspólnoty DK pozwalają formułować powyższą hipotezę, gdyż pokazują, że w stosunku do małżonków nie należących do żadnej grupy religijnej, ich związek odznacza się wyższym poziomem satysfakcji (Opalach, 2003, s. 217) i lepszymi umiejętnościami komunikacyjnymi (Opalach, 2020, s. 33). Podobny obraz przedstawiają ich postawy rodzicielskie, które cechują się większą konsekwencją i autonomią, właściwą ochroną i wymaganiami (Opalach, 2023, s. 222) oraz właściwą bliskością (Opalach, 2006, s. 135). Posiadanie takich kompetencji interpersonalnych okazało się szczególnie ważne podczas epidemii koronawirusa COVID-19 i lockdownu, gdyż pozwoliły rodzinom członków Domowego Kościoła przetrwać ten czas w bardzo dobrej kondycji psychicznej i pogłębić relacje wewnątrzrodzinne (Opalach, 2021, s. 404).

Dalsze badania dowodzą też, że małżonkowie należący do wspólnoty DK, w porównaniu z małżonkami spoza tej wspólnoty, cechują się większą odpornością na przeżywanie niepokoju (Opalach, 2003, s. 217–218), a w sytuacjach stresogennych częściej stosują strategie zorientowane na zadaniu, najrzadziej zaś zorientowane na unikaniu, czyli zaangażowanie w czynności zastępcze jak objadanie się, oglądanie telewizji, sen czy skupienie na przyjemnościach (Opalach, 2024, s. 443).

Przedstawione powyżej dane empiryczne dowodzą więc prawdziwości hipotezy, wedle której, postawy rodziców członków wspólnoty Domowego Kościoła, w retrospektywnej ocenie, powinny być klasyfikowane jako bardziej prawidłowe, niż postawy rodziców osób nie należących do żadnej wspólnoty.

2. Strategia badań własnych i dyskusja wyników

Jak zostało to wspomniane powyżej, weryfikacji powyższej hipotezy dokonano przy użyciu Kwestionariusza Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców (KPR-Roc) autorstwa M. Plopy. Narzędzie to składa się pięciu poziomów, opisanych powyżej, z których najwyższą spójnością wewnętrzną charakteryzuje się skala niekonsekwencji w postawach matek ($\alpha = 0,93$), a najniższą skala nadmiernie ochraniająca w postawach ojców ($\alpha = 0,84$). Ponadto interkorelacje pomiędzy wymiarami ujawniły, że wymiar autonomii pozytywnie koreluje z wymiarem akceptacji, pozostałe postawy pozytywnie współkorelują ze sobą. Z kolei pomiary dotyczące trafności pokazały,

że wyniki kwestionariusza korelują także z płcią rodzica, wiekiem dorosłych dzieci, ich wykształceniem, osobowością, przeżywaniem stresu i radzeniem sobie z nim, jakością związku oraz stażem małżeńskim synów (Plopa, 2008a, s. 19–56).

KPR-Roc składa się z 50 twierdzeń, po 10 itemów do każdego wymiaru, co oznacza, że wyniki surowe mieszczą się w przedziale 10-50 punktów. Wyniki te są następnie przeliczane na wynik stenowy, zgodnie z tabelą norm. Szczegółowej interpretacji poddaje się wyniki niższe lub wyższe od wyników umiarkowanych, czyli wykraczających poza 5–6 sten.

Badania przeprowadzono w listopadzie i grudniu 2021 r., wraz z badaniami postaw rodzicielskich (Opalach, 2023), na grupie 40 małżeństw należących do Domowego Kościoła, oznaczonej dalej skrótem DK, i 40 małżeństw nie należących do żadnej wspólnoty religijnej, oznaczonej dalej skrótem NDK. Były to małżeństwa katolickie pochodzące z archidiecezji warszawskiej.

Charakterystyki demograficzne, dotyczące osób biorących udział w badaniu, są takie same, jak w badaniu z końca roku 2021. W eksploracjach tych średnia wieku dla grupy DK wyniosła 45,15 lat, ze średnią liczbą dzieci 2,4 w wieku 16,2 lat, zaś dla grupy NDK średnia wieku to 45,80 lat, z przeciętną liczbą dzieci 2,1 w wieku 14,4 lat. Dane te dowodzą, iż małżonkowie z Domowego Kościoła, w stosunku do małżonków spoza tej wspólnoty, byli nieco młodszy, ale posiadali za to więcej starszych dzieci.

Z kolei charakterystyki dotyczące wykształcenia ujawniły, że w grupie DK 15% (5% żon i 10% mężów) osób posiadało wykształcenie niższe niż średnie, a 85% średnie i wyższe, w grupie NDK dane te wyniosły odpowiednio 5% (mężów) i 95%. To oznacza, że w grupie badawczej było mniej osób legitymizujących się wykształceniem średnim i wyższym.

Wyniki badań własnych prezentują poniżej tabele 1 i 2.

Tabela 1. Retrospektywna ocena postaw własnych matek przez małżonków należących i nienależących do wspólnoty Domowego Kościoła

Skale postaw	Moja matka							
	Żony				Mężowie			
	DK		NDK		DK		NDK	
	WS	Steny	WS	Steny	WS	Steny	WS	Steny
Akceptacja-Odrzucenie	33,05	5	40,28	6	37,45	5	39,00	6
Wymaganie	27,60	5	23,00	5	25,13	5	23,60	5
Autonomia	31,20	5	37,80	6	35,63	5	38,40	6
Niekonsekwencja	24,25	5	19,48	4	22,63	4	18,00	4
Ochronianie	28,20	5	27,05	5	32,23	5	28,60	5

WS – wynik surowy, Steny – wynik w stenach

Tabela 2. Retrospektywna ocena postaw własnych ojców przez małżonków należących i nienależących do wspólnoty Domowego Kościoła

Skale postaw	Mój ojciec							
	Żony				Mężowie			
	DK		NDK		DK		NDK	
	WS	Steny	WS	Steny	WS	Steny	WS	Steny
Akceptacja-Odrzucenie	27,43	4	36,38	6	33,73	5	34,80	6
Wymaganie	27,05	5	21,83	4	26,43	5	18,40	3
Autonomia	31,60	5	37,63	6	35,73	6	35,80	6
Niekonsekwencja	28,43	5	21,70	4	23,93	4	21,00	4
Ochranianie	21,08	4	23,38	4	24,40	4	18,60	3

WS – wynik surowy, Steny – wynik w stenach

Uzyskane dane dowodzą, że małżonkowie z grupy DK doświadczali w dzieciństwie mniej prawidłowych postaw od swoich rodziców niż małżonkowie z grupy NDK. Żony ze wspólnoty Domowego Kościoła oceniły bowiem, iż ich matki dawały im mniej akceptacji i autonomii oraz były częściej niekonsekwentne. Mężowie z tej grupy stwierdzili z kolei, że ich matki w mniejszym stopniu ich akceptowały i pozwalały na autonomię. W przypadku postaw ojców liczba „braków” jest jeszcze większa. Żony z grupy DK uznały bowiem, że ich ojcowie okazywali im mniej akceptacji i autonomii, za to więcej od nich wymagali oraz byli częściej niekonsekwentni. Ich mężowie stwierdzili zaś, że ich ojcowie w mniejszym stopniu ich akceptowali, w większym stopniu zaś ochraniali i stawiali większe wymagania.

Wyniki te oznaczają więc negatywną weryfikację hipotezy, wedle której małżonkowie ze wspólnoty Domowego Kościoła pozytywniej oceniają postawy swoich rodziców, niż małżonkowie nie należący do żadnej wspólnoty religijnej. Szukając uzasadnienia takiego stanu badań, należy odwołać się do zależności wykrytych podczas normalizacji Kwestionariusza. Wśród nich jest mowa o powiązaniu wyników z wiekiem dorosłych dzieci, oceniających swoich rodziców i ze stażem małżeńskim synów. Charakterystyki demograficzne pokazują jednak, że te korelacje nie tłumaczą naszych wyników, gdyż różnica wieku między grupami wynosi mniej niż 8 miesięcy, przez co można zakładać, że różnice dotyczące stażu małżeńskiego są podobne. Trzeba jednak pamiętać o tym, że ta ostatnia zmienna nie była kontrolowana w naszych badaniach.

Inna zależność dotyczy jakości związku rodziców. Badania wskazują na to, że gorsze pożycie małżeńskie rodziców oznacza niższy poziom autonomii i akceptacji względem własnych dzieci, mniejszą ochronę córek przez ojców i synów przez matki oraz wyższe wymagania i częstsza niekonsekwencję wo-

bec córek ze strony obojga rodziców i wobec synów ze strony ojca (Plopa, 2008a, s. 23–25). W sumie daje to liczbę 11 zależności, z których 7 rejestrujemy w naszych badaniach. To pozwala na stwierdzenie, że jest prawdopodobnym, iż słabsza jakość relacji małżeńskich rodziców członków DK odpowiada za gorszy obraz relacji rodzice–dziecko, w ich ocenie retrospektywnej.

Następna zależność mówi o tym, że postawy matek są oceniane jako „cieplejsze” niż postawy ojców przez dzieci obojga płci oraz że córki korzystniej oceniają ojców niż synowie (Plopa, 2008a, s. 52). Tymczasem rozkład wyników wewnątrz grupy badawczej potwierdza tendencję pierwszą, lecz neguje drugą. W konsekwencji może to oznaczać, że negatywna weryfikacja hipotezy jest skutkiem bliższych postaw matek w ocenie córek i synów oraz bliższych postaw ojców w ocenie synów. Jest to zupełne novum, w stosunku do danych wielokrotnie spotykanych w literaturze, stąd domaga się dalszych eksploracji.

Kolejna zależność dotyczy wykształcenia. Zgodnie z nim córki z wykształceniem niższym niż średnie częściej przypisują swoim ojcom nadmierne wymagania i brak konsekwencji, zaś synowie z takim wykształceniem częściej oskarżają swoje matki o brak akceptacji (Plopa, 2008a, s. 54). Jest to ważny element dyskusji wyników, gdyż według danych demograficznych 5% żon i 10% mężów w grupie DK legitymizowało się wykształceniem podstawowym i zawodowym, wobec 5% mężów w grupie NDK. W efekcie pozwalało to na przypuszczenie, że powyższe tendencje znajdą odzwierciedlenie w naszych badaniach, co też się stało. Jednak ich występowanie powinno potwierdzić stawianą hipotezę, a skoro tak się nie stało, to oznacza, że związek między wykształceniem a oceną postaw rodzicielskich nie dotyczy grupy badawczej.

Jeszcze inne powiązania odnoszą się do poziomu doświadczanego stresu. Zgodnie z nimi, jak zostało to zilustrowane powyżej, postawa akceptacji i autonomii obniża wskaźnik stresu, a postawa nadmiernych wymagań i niekonsekwencji go podwyższa. Tendencje te bardziej dotyczą zachowań matek niż ojców (Plopa, 2008a, s. 34). Tymczasem uzyskane rezultaty pokazują, że członkowie DK otrzymali mniej akceptacji i autonomii, z wyjątkiem tej ostatniej po stronie mężów, oraz częściej doświadczali niekonsekwencji od obojga rodziców i wyższych wymagań od ojców. Taki rozkład wyników powinien więc oznaczać obniżony próg tolerancji na sytuacje stresowe, podczas gdy dotychczasowe badania ujawniają tendencję odwrotną, czyli mniejszą skłonność do zamartwiania się (Opalach, 2003, s. 217–218).

Podobne zjawisko odwrócenia zależności występuje także między postawami rodziców a stylami radzenia sobie ze stresem. Jak zostało to opisane powyżej, autonomia i akceptacja ojców pozytywnie współgra ze stylem zadaniowym, natomiast pozostałe postawy rodzicielskie wzmacniają styl emocjonalny i unikowy (Plopa, 2008a, s. 28–29). Skoro tak, to małżonkowie z grupy DK powinni częściej

radzić sobie ze stresem w dorosłości za pomocą stylów niezadaniowych, gdyż w ich ocenie retrospektywnej, rzadziej w dzieciństwie doświadczali akceptacji i autonomii, częściej za to pozostałych postaw. Tymczasem dotychczasowe badania wskazują na istnienie odwrotnych tendencji, czyli preferowanie przez nich stylu zorientowanego na zadania (Opalach, 2024, s. 222).

W tym miejscu warto zadać sobie pytanie, dlaczego większość zależności wykrytych podczas normalizacji Kwestionariusza, nie pozwala wyjaśnić rezultatów uzyskanych przez grupę DK? Być może za tę trudność odpowiada formacja we wspólnocie Domowego Kościoła, która oznacza pracę nad sobą, swoim małżeństwem i relacją z Bogiem. Operacjonalizacją tej ostatniej jest religijność, która, jak pokazują badania, pomaga małżonkom czerpać satysfakcję ze związku (Dudley, Kosinski, 1990; Kielek-Rataj, 2013, s. 110; Mahoney i in., 1999), rozwiązywać konflikty i pokonywać sytuacje stresujące (Reiter, Gee, 2008) oraz aktywnie pracować nad komunikacją małżeńską (Śliwak i in., 2017, s. 205). Wiele z tych cech, jak zostało to przedstawione wcześniej, posiadają małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła. Przeprowadzone przez nas badania zdają się jednak wskazywać, że właściwości te nie są dziedzictwem wyniesionym z rodziny pochodzenia, lecz są efektem wyższego poziomu religijności, który z kolei jest następstwem formacji w DK. Stwierdzenie to z jednej strony należy traktować jako hipotezę, która domaga się dalszych eksploracji naukowych, gdyż zmienna religijności nie była kontrolowana w naszych badaniach. Z drugiej strony można je traktować jako wysoce prawdopodobne, gdyż dysponujemy badaniami wskazującymi na to, że małżonkowie z DK cechują się wyższym poziomem religijności personalnej (Opalach, 2006, s. 132).

Innym wyjaśnieniem wspomnianych trudności może być jednak struktura osobowości członków Domowego Kościoła, którą można by określić mianem bardziej „dojrzałej”. Pośrednio wskazuje na to wspomniana powyżej religijność personalna, będąca jedną z odmian religijności dojrzałej, która kształtuje się na fundamencie dojrzałej osobowości (Jaworski za: Opalach, 2012, s. 217). W takim wypadku, za brak zależności między wynikami grupy badawczej a ujawnionymi podczas normalizacji Kwestionariusza, odpowiadałaby bardziej dojrzała osobowość członków DK. Jednak na tym etapie badań jest to jedynie hipoteza, która podobnie jak wyżej, domagająca dalszych studiów.

Zakończenie

Analizy zaprezentowane powyżej dowodzą, że w świetle Kwestionariusza Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców autorstwa M. Plopy, małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła, oceniają postawy swoich rodzi-

ców bardziej negatywnie niż małżonkowie nie należący do żadnej wspólnoty religijnej. W ich opinii doświadczali oni w dzieciństwie mniej akceptacji i autonomii (prawie) od obojga rodziców oraz wyższych wymagań ze strony ojców. Ponadto żony stwierdziły, że doświadczwały mniejszej konsekwencji od obojga rodziców, a mężowie, że byli bardziej chronieni przez ojców. Za taką ocenę ich interakcji z rodzicami zdaje się odpowiadać brak satysfakcji ich rodziców ze swojego związku oraz „cieplejsza” ocena postaw matek przez dzieci obojga płci i postaw ojców przez synów, co jest tendencją odwrotną do spotykanej w literaturze. Badania te sugerują ponadto istnienie związku między uzyskanymi rezultatami a osobowością i/lub przynależnością do wspólnoty Domowego Kościoła, która ma swoje odbicie w religijności personalnej. Przypuszczenia te domagają się jednak dalszych studiów.

Bibliografia

- Domowy Kościół. Gałąź rodzinna Ruchu Światło-Życie Archidiecezji Warmińskiej*, 2024, *O Nas* [online], dostęp: 05.10.2024, <https://domowykosciol.olsztyn.pl/?page_id=317>.
- Dudley Margaret G., Kosinski Frederick A. Jr., 1990, *Religiosity and marital satisfaction: A research note*, *Review of Religious Research*, t. 32, s. 78–86, DOI:10.2307/3511329.
- Kielek-Rataj Ewa, 2013, *Religijność personalna a satysfakcja z małżeństwa*, *Family Forum*, t. 8, s. 97–113 [online], dostęp: 09.11.2024, <https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/12996/Kielek_Rataj_Religijnosc_personalna.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Mahoney Annette, Pargament Kenneth I., Jewell Tracey, Swank Aaron B., Scott Eric, Emery Erin, Rye Mark, 1999, *Marriage and the Spiritual Realm: The Role of Proximal and Distal Religious Constructs in Marital Functioning*, *Journal of Family Psychology*, t. 13, nr 3, s. 321–338, DOI:10.1037/0893-3200.13.3.321.
- Marchwicki Piotr, 2004, *Style przywiązania a postawy rodzicielskie. Doniesienia z badań*, *Roczniki Psychologiczne*, t. 7/2, s. 81–103 [online], dostęp: 07.10.2024, <<https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=39598>>.
- Opalach Cezary, 2003, *Jakość relacji małżeńskiej osób zaangażowanych w Domowy Kościół Ruchu Światło-Życie*, *Studia Warmińskie*, t. 40, s. 199–219.
- Opalach Cezary, 2006, *Wspólnota religijna a funkcjonowanie rodziny*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn.
- Opalach Cezary, 2012, *Religijność personalna małżonków a ich postawy małżeńskie*, *Studia Warmińskie*, t. 49, s. 211–225.
- Opalach Cezary, 2017a, „Gender psychology” w służbie małżeństwu i rodzinie, w: *Poznać aby zrozumieć – misyjny wymiar kościoła. Księga Jubileuszowa dedykowana ks. dr. hab. Jackowi Janowi Pawlikowi SVD, prof. UWM z okazji 65. rocznicy urodzin, 40. lat kapłaństwa i 30-lecia pracy naukowej*, Barbara Rozen, Roman Kordoński (red.), Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn, s. 453–468.
- Opalach Cezary, 2017b, *Rodzina pochodzenia a relacja małżeńska w dorosłości*, *Studia Redemptorystowskie*, t. 15, s. 601–617.
- Opalach Cezary, 2020, *Miejsce komunikacji w budowaniu psychiczno-duchowej jedności małżeństwa*, w: *Człowiek, duchowość, rodzina: impulsy myśli o. Anselma Grüna*, Zbigniew Kulesz, Zdzisław Kunicki, Jarosław Michalski (red.), t. 3, Wydawnictwo Difin, Warszawa, s. 19–36.

- Opalach Cezary, 2021, *Potrzeby psychiczne małżonków w czasie epidemii koronawirusa COVID-19 na podstawie świadectw członków wspólnoty Domowego Kościoła*, Studia Warmińskie, t. 58, s. 393–408.
- Opalach Cezary, 2023, *Parental Attitudes Among Members of the Domestic Church Community*, Forum Teologiczne, t. 24, s. 211–223, DOI: 10.31648/ft.9473.
- Opalach Cezary, 2024, *Radzenie sobie ze stresem przez członków wspólnoty Domowego Kościoła*, Studia Warmińskie, t. 61, s. 431–446.
- Plopa Mieczysław, 2005, *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków.
- Plopa Mieczysław, 2008a, *Kwestionariusz Retrospektywnej Oceny Postaw Rodziców (KPR-Roc). Podręcznik*, Vizja Press & IT, Warszawa.
- Plopa Mieczysław, 2008b, *Skala Postaw Rodzicielskich. Wersja dla rodziców. Podręcznik*, Vizja Press&IT, Warszawa.
- Przetacznik-Gierowska Maria, Włodarski Ziemowit, 1998, *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Pyrzszak-Piega Monika, 2017, *Związek pomiędzy relacjami rodzinnymi i postawami rodzicielskimi, w: Przepis na rehabilitację dzieci i młodzieży z niepełnosprawnościami*, Wojciech Otrębski, Katarzyna Mariańczyk (red.), Harmonia Universalis, Gdańsk, s. 237–250.
- Reiter Michael J., Gee Cristina B., 2008, *Open communication and partner support in intercultural and interfaith romantic relationships: A relational maintenance approach*, Journal of Social and Personal Relationships, t. 25(4), s. 539–559 [online], dostęp: 05.11.2024, <psycnet.apa.org/record/2008-12731-001>.
- Rembowski Józef, 1972, *Więzi uczuciowe w rodzinie*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Sabatelli Ronald M., Anderson Stephen A., 1999, *Family System Dynamics, Peer Relationships, and Adolescents' Psychological Adjustment*, Family Relations, t. 40, s. 363–369, DOI: 10.2307/584891.
- Satir Virginia, 2000, *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Śliwak Jacek, Zarzycka Beata, Zarosińska Dominika, Piaszczak Urszula, 2017, *Religijność a komunikacja w małżeństwie*, Kultura – Media – Teologia, t. 30, s. 184–209 [online], dostęp: 10.11.2024, <https://kmt.uksw.edu.pl/media/pdf/kmt_2017_30_sliwak_i_in.pdf>.
- Weryszko Małgorzata, Kogut Natalia, 2023, *Postawy rodzicielskie ojców a samoocena i styl radzenia sobie ze stresem córek w okresie wczesnej dorosłości*, Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio Numer, t. 53/1, s. 1–12 [online], dostęp: 10.10.2024, <<https://www.stowarzyszeniefidesetratio.pl/fer/2023-1Wery.pdf>>.
- Wojciszke Bogdan, 2010, *Sprawczość i wspólnotowość: podstawowe wymiary spostrzegania społecznego*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Ziemska Maria, 1979, *Postawy rodzicielskie i ich wpływ na osobność dziecka*, w: *Rodzina i dziecko*, Maria Ziemska (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 155–197.

Retrospective Evaluation of Parents' Own Attitudes by Members of the Domestic Church Community

Summary: This article presents the results of an empirical verification of the hypothesis that spouses belonging to the Domestic Church Community (DC) evaluate their parents' parenting attitudes more positively than spouses who do not belong to any religious community.

Research based on the Retrospective Assessment of Parental Attitudes Questionnaire, by M. Plopa, negated this hypothesis and showed that members of the DC Community rated their parents' attitudes as less correct. In their view, during their childhood, they experienced less acceptance and autonomy from both parents, higher demands from fathers, less consistency from both parents according to wives and more protection according to husbands. This assessment of interactions with parents seems to be rooted in the lack of satisfaction with their parents' relationship, the 'warmer' assessment of mothers' attitudes by wives and husbands and of fathers' attitudes by husbands. However, it is not excluded that these results also depend on the personality and/or membership of the Domestic Church Community, of which DC members' religiosity is an operationalisation. These hypotheses call for further exploration.

Keywords: family, parents, parental attitudes, religious community, Domestic Church Community.

Andrzej Adamski*

University of Information Technology and Management in Rzeszów (Poland)

Tomasz Bierzyński**

The Sub-Carpathian Teacher Education Center in Rzeszów (Poland)

Barbara Przywara***

University of Information Technology and Management in Rzeszów (Poland)

PARENTAL RESPONSIBILITY FOR MEDIA EDUCATION OF CHILDREN: TRENDS AND DIRECTIONS IN THE PASTORAL REFLECTION OF THE CHURCH'S MAGISTERIUM

Summary: The article analyses the Catholic Church's teaching on media education, with particular emphasis on the responsibility of parents to prepare children and youth for conscious and critical media use. The goal of the study is to systematize systematise this teaching, identify dominant trends, and highlight existing research gaps.

The study employs the method of analysing official Church statements, as found in publicly available documents, including encyclicals, exhortations, and papal messages. The authors compiled a database of official Church statements. The research procedure involved selecting 104 excerpts from the Magisterium's statements, followed by their categorisation based on tone (positive, negative, or neutral) and type (calls to action or descriptive statements).

The findings indicate that the emphases in the discussed Church teaching are unevenly distributed. The most frequent themes include calling parents to screen media content, fostering critical thinking in children, and collaborating with secular institutions to promote responsible media use. The Pope who placed the greatest emphasis on parents' roles in children's media education was John Paul II.

This study offers scientific value by systematically presenting the Church's documents on media education in the context of parental responsibility and highlights the need for further interdisciplinary research combining media theology, family studies, and media studies.

Keywords: children and youth, family, social communication and media, media and communication theology, family studies.

* Address: dr. habil. Andrzej Adamski; aadamski@wsiz.edu.pl; ORCID: 0000-0002-4075-4224.

** Address: dr. Tomasz Bierzyński; tbierzynski@pzipw.pl; ORCID: 0000-0002-8153-0833.

*** Address: dr. Barbara Przywara; bprzywara@wsiz.edu.pl; ORCID: 0000-0003-0674-1080.

Introduction

The current teaching of the Catholic Church on media education derives from the complex relationship between successive technological innovations and their societal impact, alongside the gradual crystallization of Catholic media doctrine as a specific form of social responsibility doctrine (Bierzyński, 2023, p. 89–95). Katarzyna Pokorna-Ignatowicz (2002, p. 9–13) notes that over nearly two millennia, the Catholic Church's approach to media has evolved from the pre-mass-media period through a defensive stage to a gradual affirmation and active use of social communication tools as a means of evangelization and communication. In other words, from a cautious and defensive stance towards new technologies to full affirmation of their potential as tools for evangelization and dialogue.

This is particularly important in view of the fact that the media promote certain behaviours, models of communities and relationships, including family relationships, and popularises social patterns and attitudes (Wedziuk, 2013). Numerous studies show that children learn behaviour and form their value systems under the influence of this media (Villiani, 2001, p. 392–401). Nowadays, with the development of digital media, the risk of excessive use of electronic media is increasing, which in turn has many health, psychological and social consequences (Wojtkowska et al., 2023).

Before the invention of the printing press, the Church relied on the spoken and handwritten word (CCC, n. 76)¹. The Word of God was transmitted orally and later written down by the apostles and early disciples of Jesus (CCC, n. 81). After antiquity, the medieval Church emphasized education and spiritual formation by establishing schools and universities. This preserved and developed the cultural heritage of antiquity in many ways, especially in terms of new forms of communication like manuscripts and rhetoric. The Church became a patron of science and art, viewing them as tools to deepen understanding of the world, which was defined as God's creation *ex nihilo* (Thomas Aquinas, 1978, p. 10–11). A key aspect of religious communication was the belief that *faith comes from hearing* (Rom 10:10), underscoring the importance of the spoken word as the primary medium of communication.

The introduction of the printing press in 15th-century Europe caused concern within the Church due to the increased possibility of uncontrolled dissemination of content hostile to Catholicism. The Church's acquisition of large-scale printing capabilities allowed for the distribution of the Bible and other religious works. However, it also saw the proliferation of texts contrary to Catholic doctrine. Consequently, the Church implemented strict censorship and created the

¹ *Catechism of the Catholic Church (Polish edition)*, 2002, Pallotinum, Poznań [= CCC].

Index of Forbidden Books (Lenard, 2008, p. 51–63). Books without Church permission were burned, and individuals involved in their creation or distribution faced severe penalties, including excommunication (Sobczak, 2017, p. 284). In the 19th century, with the development of the press, the Church's approach began to shift. The idea of the “good press” emerged, supporting the development of Catholic media (Pius IX, 1849, n. 15). Examples include publications such as *La Civiltà Cattolica* and *L'Osservatore Romano*. Pope Leo XIII (1882, n. 17–18) introduced a more balanced approach, recognizing that properly prepared and educated believers could independently choose media content.

Innovations such as radio and television prompted the Church to reflect on their potential. Pius XI opened Vatican Radio in 1931 and actively supported Catholic media organizations like the Catholic International Film Office. Encyclicals such as *Divini Illius Magistri* (1929) and *Vigilanti cura* (1936) emphasized the need to shape young audiences in a Christian spirit. Pius XII, an advocate of television, highlighted its possibilities in education, apologetics, and evangelization while promoting ethical standards in communication (Pokorna-Ignatowicz, 1992, p. 75–87). During this period, the Church deepened its reflection on the media and media education, analysing their impact on society and culture.

The Second Vatican Council marked a turning point in the Church's teaching on media. The decree *Inter mirifica* recognised media as a significant tool for proclaiming the Gospel. The document emphasized the necessity of responsible media use by both creators and audiences (Bierzyński, 2012, p. 69–72). The 1971 instruction *Communio et progressio* elaborated on these ideas, stressing the importance of ethical values in mass communication (Pokorna-Ignatowicz, 2000, p. 159–171).

Post-Vatican II, the Church moved towards full affirmation of media as a tool for evangelization. Paul VI introduced the World Communications Day in 1967, and his 1975 exhortation *Evangelii nuntiandi* (n. 45) described media as the “modern pulpit”. John Paul II, known as the “media Pope”, used new technologies to spread the Good News (Lewek, 2010, p. 16). He emphasized protecting families from negative media influences and promoted media education. Benedict XVI, often referred to as the “theologian of digital communication”, emphasized the role of media in globalization and the creation of culture (Adamski, 2016, p. 143–155). He highlighted the moral dimension of communication and expanded the reflection on the digital reality. Pope Francis, in turn, promoted “merciful communication” and recognized the need for the Church's presence on the peripheries, including digital ones (Nęcek, 2019, p. 143–155).

This suggests that the contemporary approach of the Church institution to the digital reality reflects not only a historically challenging path towards accepting social communication tools but also a multidimensional reflection on

the world of media, which, on one hand, appear to be helpful in spreading Catholic doctrine, but on the other, they pose challenges related to ethics, culture, and social impact. One of these challenges is media education, understood as the upbringing for conscious and responsible media use. This theme is strongly present in the official teaching of the Catholic Church, with the dominant concept being responsibility (Bierzyński, 2023). The Church's position on this matter aligns with the stance of international organizations, such as UNESCO and the European Union (Gosek, Adamski, 2023). Nevertheless, the number of official statements from the Church on topics related to communication and media education leaves a wide area of research gaps. There is a lack of cross-sectional studies analysing not only the content but also the formal and quantitative aspects of the issue. The authors of this article aim to answer the following research questions:

1. Which Magisterium documents contain the most references to the connection between children, youth, and family with the use of media?
2. Which popes have most frequently addressed the family as a place for educating children and youth to use media? What are the current trends in papal teaching on this matter?
3. What actions does the Magisterium of the Church most frequently call for from parents regarding their children's media use, and what solutions does it propose?

The scope of the research sits at the intersection of theological sciences, communication and media studies, and family sciences. It can be attributed to media theology and communication, which combine the areas of theology and media studies (Adamski, Łęcicki, 2016), also referred to as the theology of social communication tools. This field is defined as interdisciplinary reflection on the influence of media and fits both within the paradigm of "social communication and media sciences" and theological sciences (Hofman, 2018, p. 196–197). It also falls within the scope of the "family studies" paradigm.

Methodology

To conduct the research, a database of statements from the Magisterium of the Church (popes and institutions of the Roman Curia) on media education in the context of children and highlighting the family as a place for media education (the duties of parents in educating their children in the field of media) was created. The base for this database was the website *Chiesa et Comunicazione* (<https://www.chiesaecomunicazione.com>). This is an online digital library dedicated to Magisterium documents concerning communication. It contains se-

lected excerpts from 1,300 documents, ranging from the first to the twenty-first century, with multilingual translations. Its “patron” is the Jesuit, Father Enrico Baragli, recognized as a pioneer in research on social communication tools in the Italian Church.

After analysing the excerpts contained in the *Chiesa et Comunicazione* database, the fragments referring to children and youth were selected, but only in the context of media and media education. A total of 104 excerpts were found containing these references. They were analysed and categorized from a formal perspective. The first category was the tone of the statement regarding the role of media and their impact on children and youth. Four subcategories were adopted:

- a. Excerpts containing a clearly positive evaluation of media and their impact on children and families;
- b. Excerpts containing a clearly negative evaluation of media and their impact on children and families;
- c. Excerpts containing a neutral evaluation or no evaluation;
- d. Excerpts containing both positive and negative evaluations of media and their impact on children and families.

The next category concerned the nature of the statements, with a division into three groups:

- a. a. Calls to action aimed at protecting children and youth from the harmful effects of media, addressed to various entities (parents, the Church, media broadcasters, associations, institutions);
- b. b. Descriptive fragments or general statements that do not contain a call to take any action;
- c. c. Calls encouraging children and youth to take self-educational actions in the area of media education (i.e., empowering children and youth in this regard).

Table 1. Documents of the Magisterium of the Church Addressing Children/Youth in the Context of Media Education

Pope	Number of mentions				Type of excerpt		
	Clearly positive evaluation of media	Clearly negative evaluation of media	Neutral evaluation of media or no evaluation	Both positive and negative evaluations of media	Calls to action aimed at protecting children	Descriptive fragments or general statements	Calls to children and youth to take self-educational actions in the area of media education
Leo XIII	0	1	0	0	1	0	0
Pius XI	0	1	0	1	1	1	0
Pius XII	4	9	5	1	7	12	0
John XXIII	0	2	2	1	3	2	0
Paul VI	0	3	8	4	12	3	2
John Paul II	2	11	14	17	29	13	4
Benedict XVI	0	0	4	5	6	2	1
Francis	2	1	2	4	3	6	0

Source: Own study²

² List of documents that formed the basis for this table (without including in bibliography) – Leo XIII: speech *Nobili e generosi* (1885), Letter from the Secretariat of State to the director of children's magazine "Il corrierino" (1923); Pius XII: Message *En couronnant* (1948); Exhortation *I rapidi progressi* to Italian bishops on television, [AAS 46, (1954)]; Speech *Votre visite* (1956), encyclical *Miranda prorsus* (1957), Letter from the Secretariat of State to Jean Bernard, president OCIC (1956); John XXIII: First Roman Synod (1960), speech *Il nous est bien* (1961); Second Vatican Council: decree *Inter mirifica* (1963); Paul VI: Message *To the 10th session of the international film market* (1964), Message to directors, officials and technicians of Italian radio and television (1964), Messages for World Communication Days (1967, 1969, 1978), Letter from the Secretariat of State to Manzini, president UCSI (1968); John Paul II: Messages for World Communication Days (1979–1982; 1994, 1997, 2004), exhortation *Familiaris consortio* (1979), speech to media people in Madrid (1982); Television in the service of truth and human good (on the 30th anniversary of Italian Television) (1984); Social communications in the service of the family – International symposium dedicated to the family (1993); Jubilee Year 2000 speech to journalists (2000), Message to the International Catholic Organization for Audiovisual Media (SIGNIS) (2001), To the Catholic Union of the Italian Press (2002), Before the *Angelus* prayer (May 23, 2004); Benedict XVI:

As seen in the table above, the first reference of this kind appears during the pontificate of Pope Leo XIII in the speech *Nobili e generosi*, delivered on 6 January, 1885, to representatives of the Association of Italian Catholic Youth (Leo XIII, 1885). A somewhat larger number of statements of interest appear during the pontificate of Pius XII. Although the fragments containing criticism of the media dominate, it is noteworthy that among the statements of this pope, four fragments can be identified that express an unequivocally positive assessment of the media's influence. Other popes were relatively reserved in presenting an unequivocally positive impact on the media regarding children and youth. Their teachings predominantly exhibit a balanced approach – containing either statements of a neutral tone or simultaneously showing both positive and negative aspects of the media's influence on children and youth. Pope Benedict XVI seems to show the greatest restraint in this regard. He clearly distances himself from explicitly positive or explicitly negative assessments of the role of the media and its influence on children. His statements are either purely neutral in nature or combine affirmation and criticism of the media. In this sense, the Church's teaching can be described as realistic – acknowledging the benefits of the presence of media in the world as well as the dangers it brings (Adamski, 2012).

A fairly large percentage of the statements include an appeal or call to action to protect children and youth from the harmful effects of the media. These appeals are directed at various entities: parents, Church shepherds, secular institutions, media broadcasters, people of goodwill, and associations. However, it is noteworthy that appeals addressed directly to children or youth themselves appear infrequently. Significantly, the first such statement is included in the decree *Inter mirifica* of the Second Vatican Council: "Those who make use of the media of communications, especially the young, should take steps to accustom themselves to [sic!] moderation and self-control in their regard. They should, moreover, endeavour to deepen their understanding of what they see, hear or read. They should discuss these matters with their teachers and experts, and learn to pass sound judgements on them" (Second Vatican Council, 1963, 10). In total, only seven such statements were identified. Besides the already mentioned conciliar document, an appeal to young people appears in the first message of Pope Paul VI for World Communication Days. This appeal is part of

Messages for World Communication Days (2006, 2007), Speeches to participants in the plenary assembly of the Pontifical Council for Social Communications (2006, 2007); Francis: Message for World Communication Days (2015, 2019), exhortations *Amoris laetitia* (2016) and *Christus vivit* (2019), Journey to Ireland for the World Meeting of Families – Speech at Dublin's Croke Park stadium (2018); Documents of the Pontifical Council for Social Communications: *Communio et Progressio* (1971), Pornography and violence in communications media: a pastoral response (1989), 100 years of cinema (1995), Ethics in Communications (2000), Ethics in the Internet (2002), Church and the Internet (2002). The article reflects the state as of the end of 2024.

a series of calls directed at other social groups and is oriented towards cooperation in the responsible use of media (Paul VI, 1967). In his 1985 message, Pope John Paul II directly addresses young people, emphasizing that their critical abilities will determine, "...whether these instruments are going to serve your human and Christian formation, whether, on the contrary, they are going to be turned against you, suffocating your liberty and putting an end to your thirst for authenticity" (John Paul II, 1985). Particularly noteworthy are two appeals directed at young people, focused on the use of digital media. One is found in the 2002 document by the Pontifical Council for Social Communications, *The Church and the Internet*, which calls for responsible and good use of the internet. From a moral standpoint, this is described as a duty towards oneself, parents, teachers, and ultimately towards God (Pontifical Council, 2002, 11).

More frequently, documents contain calls addressed to various entities, aimed at protecting children and youth from inappropriate content and educating the younger generation to use media responsibly. Besides parents, these calls are directed at broadcasters (journalists and media owners), associations, secular authorities, schools, and finally all media consumers (Paul VI, 1969; Benedict XVI, 2007).

Frequency of Magisterium Statements on Media and Family – General Trends

The next aspect of the analysis focuses on the frequency of Magisterium statements related to media education within the family. The quantitative summary is presented in Table 2, which includes popes from Pius X to Francis. Given the varying lengths of the pontificates of different popes, the authors deemed it appropriate to calculate a frequency coefficient. This coefficient represents the number of relevant statements in documents issued during a pope's pontificate, divided by the number of full years of the pontificate. The coefficient was calculated based on the number of mentions (or excerpts) addressing the topic of interest. It was assumed that a single document could contain multiple mentions or excerpts.

Table 2. Documents of the Magisterium of the Church Addressing Media Education in the Family and the Responsibilities of Parents Towards Children

Pope	Number of mentions	Length of pontificate (full years)	Rate	Number of documents (pope/dicasteries/total)		
Pius X	1	11	0,09	1	0	1
Benedict XV	0	7	0	0	0	0
Pius XI	4	17	0,23	2	2	4
Pius XII	17	19	0,89	8	3	11
John XXIII	9	4	2,25	5	1	6
Paul VI	21	15	1,4	5	4*	9
John Paul I	0	0	0	0	0	0
John Paul II	66	26	2,54	25	8	33
Benedict XVI	7	7	1	4	0	4
Francis	15	11	1,36	8	1	9
TOTAL	140					

* including the Second Vatican Council's decree *Inter mirifica*. Source: Own study³

The summary reveals that the topic of the role of parents and families in media education for children and youth was most frequently addressed by John Paul II and John XXIII. In contrast, Benedict XVI and Francis have discussed this subject less frequently. A cursory analysis of Pope Francis' documents suggests the hypothesis that he places slightly greater emphasis on institutional efforts in the field of media education for children and youth, relying on collab-

³ The table includes, in addition to the documents already mentioned in footnote 1, the following – Pius X: Letter *Quod hierarchia* (1911); Pius XI: encyclical *Divini illius magistri* (1929), encyclical *Vigilanti cura* (1936); Pius XII: speeches *Sommamente gradita* (1942), *E uno spettacolo* (1942), *Il santo tempo quadragesimale* (1949), *En vous souhaitant* (1955), to *Jeunesse Indépendante Catholique Féminine* (1955); John XXIII: speeches *Siamo particolarmente* (1959), *Con profonda gioia* (1959), to journalists (1959), Allocution *Bene ominata* (1962); Paul VI: *Regina coeli* (18.05.1969); John Paul II: Speeches – to artists and journalists (1980), to the Italian Association of Radio Listeners and Television Viewers (1982), Helping families in fruitful use of social communications (1987), to participants in the plenary assembly of the Pontifical Council for Social Communications (1994, 1996), to Polish bishops who came *ad limina* (1998), On the 35th anniversary of the Catholic Union of Cinema Workers, May 24, 1984; Francis: speech to participants in the congress *The dignity of the child in the digital world* (2019), General Audience November 11, 2015, Greeting to representatives of ACEC-SDC on the occasion of 70 years of community (Dec. 7, 2019), Interview *Cinema: a look at memory and contemplation* (2021). Letters from the Secretariat of State to: Abel Brohée, president OCIC (1947); Jean Bernard, president OCIC (1955, 1960); Charles Flory, president of the Social Weeks of France (1955), Dalla Zuanna, president ACEC (1969), Messages for World Communication Days (1970, 1984, 1985, 1993, 1996); documents of the Dicastery for Communication: *Towards Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media* (2023); Congregation for Catholic Education *Guidelines for the Training of Future Priests Concerning the Instruments of Social Communication* (1986), *Charter of the Rights of the Family* (1983).

oration with broadcasters, secular authorities, and other institutions. However, this hypothesis requires thorough verification.

In the last three columns, the table compares the number of documents issued by each pope, dividing them into documents directly signed by the pope and those issued by dicasteries of the Roman Curia. This raises the question: which Magisterium documents contain the highest number of references to media education for children and youth within the family? A detailed comparison can be found in Table 3.

Table 3. Leading Documents on the Role of the Family in Educating Children and Youth in Media Use

The Author	Document	Number of mentions
John Paul II	38th World Communications Day Message, 2004 – <i>The Media and the Family: A Risk and a Richness</i>	8
Pius XII	Encyclical letter "Miranda prorsus", 1957	6
Pontifical Council for Social Communications (Paul VI)	Pastoral instruction "Communio et progressio" on the means of social communication (1971)	6
John Paul II	28th World Communications Day Message, 1994 – <i>Television and Family: Guidelines for Good Viewing</i>	6
Paul VI	3rd World Communications Day Message, 1969, <i>Social Communications and the Family</i>	5
John Paul II	adhortation <i>Familiaris consortio</i> (22listopada 1979)	4
Pontifical Council for Social Communications (John Paul II)	<i>Pornography and violence in the communications media: a pastoral response</i> (1989)	4
Benedict XVI	41st World Communications Day, 2007 – <i>Children and the Media: A Challenge for Education</i>	4
John XXIII	Primo Sinodo Romano (The First Roman Synod)	3
John Paul II	14th World Communications Day Message, 1980 – <i>Social Communications and Family</i>	3
John Paul II	19th World Communications Day Message, 1985 – <i>Social Communications for a Christian Promotion of Youth</i>	3
John Paul II	To the participants in the conference on The Rights of the Family and the Means of Social Communication (June 4, 1993)	3
Pontifical Council for Social Communications (John Paul II)	<i>Ethics in Communications</i> (2000)	3
Pontifical Council for Social Communications (John Paul II)	<i>The Church and Internet</i> (2002)	3
Francis	XLIX World Communications Day, 2015 – <i>Communicating the Family: A Privileged Place of Encounter with the Gift of Love</i>	3
Francis	" <i>Amoris laetitia</i> ": Post-Synodal Apostolic Exhortation on love in the family (19 March 2016)	3

Source: Own study

As can be seen, the table illustrates the predominance of papal messages for the World Communications Day among the documents analysed. Papal messages are considered lower-ranking documents, typically composed in modern languages, unlike higher-ranking documents (encyclicals, apostolic constitutions, decrees, bulls, apostolic letters, *motu proprio*), which are originally written in Latin and later translated into modern languages (Gacia, 2022, p. 440). The creation of messages is often associated with religious feasts and celebrations observed by the Church or various occasions deemed significant enough by the Pope to present the Church's perspective on a particular issue (Pamuła, 1988, p. 481). Such messages usually serve a pastoral purpose, focusing on illuminating a specific issue and calling the faithful to adopt particular actions, attitudes, or behaviours. However, they should not be equated with *ex cathedra* teachings; they lack the characteristics of papal infallibility. Instead, they offer pastoral guidance to communities, clergy, or individuals seeking support or inspiration from the Church's voice (Gaweł et al., 2021).

Some messages refer to the family, children, and youth even in their titles:

- 1969 – Paul VI – Social Communications and the Family
- 1970 – Paul VI – Social Communications and Youth
- 1979 – John Paul II – Social Communications for the Development of the Child
- 1980 – John Paul II – Social Communications and Family
- 1985 – John Paul II – Social Communications for a Christian Promotion of Youth
- 1994 – John Paul II – Television and Family: Guidelines for Good Viewing
- 2004 – John Paul II – The Media and the Family: A Risk and a Richness
- 2007 – Benedict XVI – Children and the Media: A Challenge for Education
- 2015 – Francis – Communicating the Family: A Privileged Place of Encounter with the Gift of Love.

In addition, the topic of media and family is addressed in other documents and occasional papal statements. Notably, the encyclical *Miranda prorsus* by Pius XII and the pastoral instruction *Communio et progressio* from 1971 by the Pontifical Council for Social Communications are of particular importance.

Miranda prorsus is the first encyclical-level document that extensively and systematically addresses the Church's stance on media. Regarding statements about the family and media, six excerpts contain relevant reflections. According to the encyclical, modern technologies in education offer new opportunities but must respect the rights of both the Church and the family. Television, while bringing the family together, can strengthen bonds, but only if it avoids content contrary to love and fidelity. Parents are therefore urged to use television prudently and

vigilantly, selecting programs suitable for their children's age and avoiding less modest ones. Effective upbringing demands significant sacrifices from parents, including refraining from watching appealing programs for the benefit of their children. Similarly, radio listeners are encouraged to carefully choose broadcasts that promote truth, goodness, and social responsibility, ensuring they do not harm children and young people (Pius XII, 1957, 49, 125, 156-157, 164-165).

The instruction *Communio et progressio* emphasizes that parents should prepare young people to distinguish and select appropriate media content while retaining the right to make the final decision. If their judgment differs from their children's opinions, parents are encouraged to clearly articulate and explain their stance. The instruction also highlights the psychological differences between children and adults, suggesting that programs deemed uninteresting or unnecessary by parents might be highly suitable for the young (Pontifical Council for Social Communications, 1971, n. 67). Additionally, the instruction advises parents to familiarize themselves with the media content that most interests their children and young people. This familiarity allows for discussions that help develop critical thinking skills (Pontifical Council for Social Communications, 1971, n. 68). To achieve this, parents must be capable of properly evaluating media, even if they harbour some distrust towards it (Pontifical Council for Social Communications, 1971, n. 70).

It is worth noting the inclusion of two post-synodal exhortations dedicated to the family: *Familiaris consortio* by John Paul II and *Amoris laetitia* by Pope Francis.

The analysis of the above documents allowed for the identification of six key issues that define the parents' duties regarding children in the context of media education:

1. Media consumption as a help/opportunity in building family unity (12 documents).
2. The duty of educating children in critical media consumption (27 documents).
3. Education through good example of responsibility in using media (self-discipline of parents) – (11 documents).
4. Shared reading/watching of good, positive content (5 documents, 3 of which were issued by Pius XII and refer to watching television programs together. The next document is the *Communio et progressio* instruction, and then Benedict XVI returns to this proposal in 2007).
5. Influence on one's family/children in abstaining from bad publications/content (30 documents). This is one of the most frequently cited ways by the Magisterium of the Church for practically realizing the responsibility of

parents in educating their children to consume media. These sections usually include criticism of the media and the content they transmit.

6. Appeals to civil authorities/cooperation with secular institutions in media education (21 documents) – this is also a frequently repeated and current proposal. The first fragment comes from the teaching of Pius XII, and the most recent from a speech by the pope to participants of the congress *Dignity of the child in the digital world* (November 14, 2019).

Conclusion

The Church maintains that the family plays an important role in educating children to receive and use media. Numerous Church documents indicate that the family is a space for shaping Christian conscience and values, especially in the context of protecting children from demoralizing content in the media (Pius X, 1911; Pius XII, 1954, n. 24; John XXIII, 1962). Catholic doctrine emphasizes the role of parents in educating children to assess media and protect them from its negative influence (John Paul II, 1981, n. 76). According to this, parents should develop a critical approach to media and teach children how to wisely choose content. This requires an active stance, selection of materials, and limiting screen time. Popes have repeatedly called for parental responsibility in this area (Pius XII, 1955; Paul VI, 1969; Benedict XVI, 2007, n. 2). The necessity of teaching children how to distinguish valuable content from harmful content is highlighted. The family should be the place where children acquire these skills (Francis, 2016, n. 274).

Media can be a tool for spreading the Gospel, and the family is encouraged to cooperate in this process through conscious and valuable use of media tools (John Paul II, 1985, n. 6). Documents emphasize the need for dialogue between parents and content producers, as well as their influence on legal regulations regarding media to protect morality and family values (Pontifical Council for Social Communications, 1992). The Catholic Church clearly emphasizes the role of the family as an educational environment where children learn to use media responsibly and valuably. Thus, the family, in light of the Church's teaching, is the guardian of values in the media context. It is within this structure that the ability of the younger generation to critically engage with and use media in accordance with Christian principles is shaped.

Limitations and future research:

This study has some limitations. First, Popes' statements on media and parental responsibility were made over many years. Media and communication technologies have undergone fundamental changes during this time: from print

media, radio and television, to digital media and artificial intelligence. This technological evolution has had an impact on the form and content of the Magisterium's statements.

Second, the current digital revolution brings completely new challenges in the field of media education. They were not present in the first decades of the Church's teachings on media. Today, new problems such as digital media addiction, cybercrime, privacy violations, and fake news require new responses. At the same time, we must note that many of the Church's recommendations on responsible media use are universal and remain relevant regardless of changing technologies—this is especially true for critical thinking, selective content choice, and an active role for parents in shaping their children's media habits.

Future research could focus on several important topics:

- Comparing the teachings of the Catholic Church with the perspectives of other religious communities;
- Comparing Church documents with recommendations from international media education organizations;
- Analysing the Church's teachings in the context of challenges associated with the development of artificial intelligence.

A key challenge for contemporary Christian media education is to find a balance between recognizing the potential of the media as tools for education and evangelization and awareness of the dangers associated with new technologies. The Church's teachings consistently emphasize the need to foster a responsible and critical attitude towards the media and respect for human dignity.

Bibliography

A: The Church documents

- Benedict XVI, 2007, *41st World Communications Day Message "Children and the Media: A Challenge for Education"*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Catechism of the Catholic Church (Polish edition)*, 2002, Pallotinum, Poznań.
- Francis, 2016, *Amoris aetitia*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- John Paul II, 1981, *Familiaris consortio*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- John Paul II, 1985, *19th World Communications Day Message „Social Communications for a Christian Promotion of Youth"*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- John XXIII, 1962, *Bene ominata*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Leo XIII, 1882, *Etsi Nos*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Leo XIII, 1885, *La Gioventù Cattolica italiana ai piedi del S.P. Leone XIII*, La Civiltà Cattolica (Anno trigesimosesto), vol. 9, serie 12, fasc. 831, p. 257–272, [online], access: 11.10.2024, <<https://books.google.it/books?id=i3kRAAAAYAAJ&pg=PA267#v=onepage&q&f=false>>.
- Paul VI, 1967, *1st World Communications Day Message "Church and Social Communication: First World Communication Day"*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.

- Paul VI, 1969, *3rd World Communications Day Message „Social Communications and the Family”*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Paul VI, 1976, *Evangelii nuntiandi*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius IX, 1849, *Nostris et nobiscum*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius X, 1911, *Quod hierarchia*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius XI, 1929, *Divini Illius Magistri*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius XI, 1936, *Vigilanti Cura*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius XII, 1954, *I rapidi progressi*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius XII, 1955, *Discorso ad un gruppo Della «Jeunesse Indépendente Catholique Féminine» del Belgio*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pius XII, 1957, *Miranda prorsus*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pontifical Council for Social Communications, 1992, *Aetatis novae*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Second Vatican Council, 1963, *Inter mirifica*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.

B: Studies

- Adamski Andrzej, Łęcicki Grzegorz, 2016, *Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk teologicznych*, *Studia Medioznawcze*, vol. 2, p. 11–20.
- Adamski Andrzej, 2012, *Rodzina jako miejsce wychowania do korzystania z mediów w świetle nauczania Kościoła Katolickiego*, in: *Kapłan i rodzina w mediach*, Andrzej Adamski, Kamila Kwasik, Grzegorz Łęcicki (eds.), Elipsa, Warszawa.
- Adamski Andrzej, 2016, *Benedykt XVI jako „teolog komunikacji cyfrowej” w świetle jego orędzi na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu*, *Biuletyn Edukacji Medialnej*, no. 1, p. 143–155.
- Bierzyński Tomasz, 2012, *Kompendium Dokumentów Soboru Watykańskiego II*, Biblos, Tarnów.
- Bierzyński Tomasz, 2023, *Katolicka edukacja medialna. Odpowiedzialność jako pojęcie kluczowe w oficjalnym nauczaniu Kościoła katolickiego na temat edukacji medialnej*, Biblos, Tarnów.
- Gacia Tadeusz, 2022, *Latinitas curialis na przykładzie Epistulae gratulatoriae Benedicta XVI. Przybliżenia leksykalne i stylistyczne*, *Vox Patrum*, vol. 83, p. 439–456, DOI: 10.31743/vp.13418.
- Gaweł Arkadiusz, Marzena Mańdziuk, Marek Żmudziński, Małgorzata Gosek, Marlena Krawczyk-Suszek, Mariusz Pisarski, Andrzej Adamski, Weronika Cyganik, 2021, *Effects of Pope Francis' Religious Authority and Media Coverage on Twitter User's Attitudes toward COVID-19 Vaccination*, *Vaccines*, vol. 9, no. 12, p. 1487, DOI: 10.3390/vaccines9121487.
- Gosek Małgorzata, Andrzej Adamski, 2023, *Edukacja Medialna w polityce oświatowej instytucji państwowych oraz działaniach organizacji pozarządowych w Polsce*, *Społeczeństwo i Polityka*, vol. 76 (3), p. 81–98, DOI: 10.34765/sp.0323.a05.
- Hofman Iwona, 2018, *Teologia środków społecznego przekazu a paradygmat nauki o mediach*, in: *Teologia środków społecznego przekazu w naukach o mediach*, Jerzy Olędzki (ed.), Wydawnictwo UKSW, Warszawa, p. 195–208.
- Lenard Max, 2008, *On the Origin, Development and Demise of the Index Librorum Prohibitorum*, *Journal of Access Services*, vol. 3, no. 4, p. 51–63, DOI:10.1300/J204v03n04_05.
- Lewek Antoni, 2010, *Informacja w nauce Kościoła o mediach*, *Kultura – Media – Teologia*, no. 2(2), p. 8–23.
- Nęcek Robert, 2019, *Miłosierny wymiar komunikacji w świetle nauczania papieża Franciszka*, in: *Papież Franciszek i współczesność: z refleksji nad fenomenem komunikowania się*, Wojciech Misztal, Robert Nęcek, Maciej Radej (eds.), Wydawnictwo Naukowe UPJPII w Krakowie, Kraków, p. 143–155.
- Pamuła Stanisław, 1988, *Polskie wydanie „Osservatore Romano” 1980–1984*, *Analecta Cracoviensia*, vol. 20, p. 469–489.

- Pokorna-Ignatowicz Katarzyna, 1992, *Media masowe i opinia publiczna w wypowiedziach Piusa XII*, Zeszyty Prasoznawcze, vol. 33, no. 1-2/129, p. 75–87.
- Pokorna-Ignatowicz Katarzyna, 2000, *Instrukcja duszpasterska Communio et progressio o środkach społecznego przekazu: Refleksje w trzydziestą rocznicę jej przyjęcia*, Zeszyty Prasoznawcze, no. 3-4/163–164, p. 159–171.
- Pokorna-Ignatowicz Katarzyna, 2002, *Kościół w świecie mediów. Historia – dokumenty – dylematy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Pontifical Council for Social Communications, 1971, *Communio et progressio*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Sobczak Jacek, 2017, *Cenzura polityczna wobec karykatury. Doświadczenia francuskie II połowy XVIII i pierwszej połowy XIX wieku. Przyczynek do walki o wolność słowa*, Czasopismo Prawno-Historyczne, vol. 69, no. 2, p. 284.
- Tomasz z Akwinu, 1978, *Suma teologiczna*, vol. 4, Veritas, Londyn.
- Villani Susan, 2001, *Impact of media on children and adolescents: A 10-year review of the research*. Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, no. 40(4), p. 392–401.
- Wedziuk Mariusz, 2013, *Kościół, Rodzina, Media*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa.
- Wojtkowska Anna, Hewiak Ewa, Gąsiorowska Agata, 2023, *Nadużywanie mediów elektronicznych przez dzieci i młodzież: badanie rozpowszechnienia problemu, jego determinantów i nowej interwencji profilaktycznej redukującej skalę problemu*. Fundacja Badań Społecznych, Szczecin.

Odpowiedzialność rodziców za edukację medialną dzieci: trendy i kierunki refleksji duszpasterskiej Magisterium Kościoła

Streszczenie: Artykuł analizuje nauczanie Kościoła katolickiego na temat edukacji medialnej, ze szczególnym uwzględnieniem odpowiedzialności rodziców za przygotowanie dzieci i młodzieży do świadomego i krytycznego korzystania z mediów. Celem pracy jest usystematyzowanie tego nauczania, zidentyfikowanie dominujących trendów oraz wskazanie istniejących luk badawczych. W badaniu wykorzystano metodę analizy oficjalnych wypowiedzi kościelnych, które są zawarte w ogólnodostępnych dokumentach, w tym encyklik, adhortacji i orędzi papieskich. Autorzy sporządzili bazę oficjalnych wypowiedzi Kościoła. Procedura badawcza obejmowała selekcję 104 fragmentów wypowiedzi Magisterium, a następnie ich kategoryzację według wydźwięku (pozytywny, negatywny, neutralny) i rodzaju (wezwanie do działania, stwierdzenia opisowe).

Wyniki badań wskazują, że akcenty w omawianym nauczaniu kościelnym rozkładają się nierównomiernie. Najczęściej obejmują wezwanie rodziców do selekcji treści medialnych, rozwijania krytycznego myślenia u dzieci oraz współpracy z instytucjami świeckimi na rzecz odpowiedzialnego korzystania z mediów. Papieżem, który przywiązywał największą wagę do roli rodziców w edukacji medialnej dzieci był Jan Paweł II. Opracowanie wnosi wartość naukową poprzez systematyczne przedstawienie dokumentów Kościoła dotyczących edukacji medialnej w zakresie odpowiedzialności rodziców oraz wskazuje na potrzebę dalszych badań w obszarze interdyscyplinarnym, łączącym teologię mediów, nauki o rodzinie i medioznawstwo.

Słowa kluczowe: dzieci i młodzież, rodzina, komunikacja społeczna i media, teologia mediów i komunikacji, nauki o rodzinie.

Iryna Betko*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

„KOMPLEKS MATKI” W ŻYCIU I TWÓRCZOŚCI ŁESI UKRAINKI I MARINY CWIETAJEWEJ (PRÓBA PORÓWNAWCZEJ ANALIZY TYPOLOGICZNEJ)

Streszczenie: W artykule podjęto próbę analizy porównawczo-typologicznej różnych przejawów „kompleksu matki” w procesie kształtowania się osobowości Łesi Ukrainki i Mariny Cwietajewej, a także jego wpływu na niektóre aspekty ich twórczości literackiej. Matki obu pisarek odegrały w ich losach rolę ambiwalentną, zaś w charakterze przeżywania „kompleksu matki” przez każdą z nich, można zaobserwować pewne podobieństwa. I chociaż obie kochały swoje utalentowane matki i zachwycaly się nimi, co zostało odzwierciedlone w młodzieńczej liryce poetek, osobisty wpływ Olhi Kosacz-Drahomanowej i Marii Cwietajewej-Mejn na własne córki miał również swoją ciemną stronę.

Słowa kluczowe: Łesia Ukrainka, Marina Cwietajewa, kompleks matki, życie i twórczość, analiza porównawczo-typologiczna.

W ukraińskim literaturoznawstwie problematyka badawcza, dotycząca porównania różnych aspektów życia i twórczości Łesi Ukrainki (właśc. Łarysy Kosacz-Kwitki, 1871–1913) i Mariny Cwietajewej (1892–1941), poruszana jest w publikacjach o charakterze ściśle naukowym (Zborovs’ka, 2002; Polyakova, 2021), jak też popularnonaukowym (*Zustrich u literaturnij kav’jarni, prysvyache-na tvorchosti dvokh vidomykh poetes – Lesi Ukrayinky ta Maryny Tsvyetayevoyi*, [b.r.]). Analiza komparatystyczna tych postaci nie została jeszcze opracowana w sposób wyczerpujący. Niniejszy artykuł stanowi próbę badania porównawczo-typologicznego różnych przejawów „kompleksu matki” (Yung, 1997a, s. 184–198; Sharp, 1998, s. 88–91) w procesie kształtowania się osobowości obu pisarek.

Na początku warto zwrócić uwagę na kilka faktów. Obie pisarki urodziły się i wychowały w rodzinach należących do elity intelektualnej swoich czasów i miały dość liczne rodzeństwo¹. Ich ojcowie Piotr Kosacz (1842–1909)

* Adres: prof. dr hab. Iryna Betko; iryna.betko@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-8930-7476.

¹ Łesia miała dwóch braci: starszego Mychajłę (1869–1903) i młodszego Mykołę (1884–1937) oraz trzy młodsze siostry: Olhę Kosacz-Krywyniuk (1877–1945), Oksanę Kosacz-Shymanowską (1882–1975) i Izydorę Kosacz-Borysową (1888–1980). Marina miała przyrodnie starsze rodzeństwo – siostrę Walerię (1883–1966) i brata Andrieja (1890–1933) oraz młodszą rodzoną siostrę Anastazję (1894–1993).

oraz Iwan Cwietajew (1847–1913) – to ponadprzeciętnie uzdolnieni mężczyźni, którzy wspięli się na wysokie szczeble kariery, pełniąc służbę w instytucjach cywilnych. Mogli też pochwalić się innymi zasługami². W obu rodzinach główną rolę w opiece nad dziećmi tradycyjnie sprawowały matki – ukraińska pisarka, publicystka, etnografka i osoba publiczna Ołena Pchilka (właśc. Olha Kosach, z domu Drahomanowa, 1849–1930) i pianistka Maria Cwietajewa (z domu Meyn, 1868–1930; powodowana szlachetnymi pobudkami, została ona drugą żoną znacznie starszego od siebie wdowca, który miał ośmioletnią córkę i rocznego syna z pierwszego małżeństwa). Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewien szczegół: Kosacz i Cwietajew kochali wszystkich swoich potomków mocno i – co bardzo istotne – jednakowo³. Inaczej było w przypadku ich żon, które, niestety, miały tendencję do faworyzowania jednych dzieci kosztem innych, co nie zapewniało tym ostatnim komfortu psychicznego w rodzinie. Szczególnie zaś w życiu swoich genialnych starszych córek, Łesi i Mariny, obie utalentowane kobiety odegrały rolę ambiwalentną. Z tego względu obie pisarki zmagwały się z „kompleksem matki”, a w ich doświadczeniach można doszukać się szeregu psychologicznych podobieństw.

Analizę porównawczą należałoby zacząć od tego, że zarówno Łesia, jak i Marina z oddaniem kochały swoje ekscentryczne matki i je podziwiały. W oparciu o koncepcję jungowskiej psychologii analitycznej, można powiedzieć, że obie kobiety budziły u swoich córek doświadczenia o charakterze numinotycznym (Sharp, 1998, s. 116). Przejawiały się one poprzez wyolbrzymianie obrazu rodzicielki, który urastał do skali tzw. „osobowości manicznej – Wielkiej Matki” (Yung, 1996, s. 299–315; Yung, 1997a, s. 326–337; Sharp, 1998, s. 121–122, 154; Piróg, 1999, s. 73–74). Co więcej, postać matki stanowiła dla obu pisarek obiekt nieświadomej projekcji (Sharp, 1998, s. 135) najskrytszych archetypowych motywów *jaźni*⁴.

² Piotr Kosacz to ukraiński prawnik, osoba publiczna, nauczyciel, radca stanu, filantrop, członek „Starej Wspólnoty” (ukr. *Stara hromada*), aktywny działacz kijowskiego oddziału Towarzystwa Geograficznego; Iwan Cwietajew to rosyjski naukowiec–historyk, archeolog i krytyk sztuki, członek–korespondent petersburskiej Akademii Nauk, profesor Uniwersytetu Moskiewskiego, tajny radca, twórca i pierwszy dyrektor Muzeum Sztuk Pięknych (obecnie Państwowe Muzeum Sztuk Pięknych im. Puszkina w Moskwie). Obaj umarli mniej więcej w tym samym wieku: Kosacz dożył 67 lat, natomiast Cwietajew 66 lat.

³ Olha Kosacz-Krywynyuk, siostra i biografka Łesi Ukrainki, zaświadcza, że ojciec bardzo kochał Miszę, przy czym wszystkie swoje dzieci kochał mniej więcej tak samo. Łesię zaś darzył szczególną miłością, nigdy nie sprawił jej bólu (Kosach-Krywynyuk, 1970). Z kolei w liście do Wasilija Rozanowa (1856–1919) z 8 kwietnia 1914 r. Cwietajewa pisała: „Papa nas ochen’ lyubil” [Tata bardzo nas kochał] (Tsvetaeva, 1994–1995, t. 6, s. 124). Tu i dalej streszczenia i tłumaczenia z języków ukraińskiego i rosyjskiego dokonała autorka artykułu.

⁴ Pod pojęciem *jaźni* w tym kontekście należy rozumieć te najlepsze cechy i właściwości ludzkiej osobowości, których człowiek zazwyczaj nie jest świadomy, dostrzegając je – za sprawą nieświadomego mechanizmu psychologicznej *projekcji* – w innych ludziach. Bardziej szczegółowe informacje na temat

Według Kosacz-Krywyniuk, ich matka, Olha Petriwna, stała się dla wszystkich sześciorga dzieci niemal bóstwem, zaś Łesia darzyła ją bezgraniczną miłością i przez całe życie, wysoko ceniła (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

Pozytywną rolę, jaką matka odegrała w losach Łesi, naprawdę trudno przecenić. Pomimo licznych problemów, jakie od najmłodszych lat dotyczyły jej najstarszą córkę, wychowała ją na silną, twórczą, aktywną osobę, wspierała na każdym etapie walki z nieuleczalną chorobą, zapewniała konsultacje i leczenie u najlepszych specjalistów, m.in. w klinikach europejskich, a także organizowała podróże zagraniczne. Robiła wszystko, co mogła, by Lesia otrzymała w domu wszechstronne wykształcenie i rozwijała talent literacki. Oprócz tego, pomogła w publikacji jej pierwszych prób poetyckich. To z inicjatywy matki pod koniec 1884 r. w galicyjskim czasopiśmie „Zorya”⁵ ukazały się pierwsze utwory poetki. Właśnie wtedy matka nadała córce pseudonim „Łesia Ukrainka”, który na zawsze przylgnał do pisarki.

W przeciwieństwie do Olhi Kosacz-Drahomanowej, która przeżyła Łesję Ukrainkę o 17 lat, Maria Cwietajewa-Mein zmarła w wieku 37 lat i dość wcześnie osierociła najstarszą córkę – dziewczynka miała wówczas 13 lat. Niemniej jednak, dzięki swojej bogatej artystycznej osobowości i szerokim horyzontom myślowym, odcisnęła ona głęboki ślad w sercu i umyśle Mariny⁶. „Mat’ – sama liricheskaya stichiya” [Matka jest czystym żywiołem lirycznym] (Tsvetaeva, 1940) – pisała Cwietajewa w styczniu 1940 r., a kilka lat wcześniej w autobiograficznym eseju „Mat’ i muzyka” [Matka i muzyka] (1934) z głębokim przekonaniem stwierdziła, że wszystko, co w niej najlepsze, zawdzięcza jej (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 175–176).

To ostatnie zdanie można odnieść także do Łesi Ukrainki. W jej wczesnej poezji, obok alegorycznych postaci „macierzyńskich” ucieleśnionych w obrazie Ukrainy (tekst II. „Ukrayino! Plachu sliz’m nad toboyu...” [Ukraino! Wylewam łzy za ciebie...] z cyklu „Sl’ozy-perly” [Łzy-perły], pierwsza publikacja: 1891) i przyrody („Do Naturey” [Do przyrody], pierwsza publikacja: 1889) pojawia się całkowicie realistyczny obraz matki, który znalazł odzwierciedlenie w pierwszym zbiorze „Na krylakh pisen’” [Na skrzydłach pieśni] (Lwów, 1893). W tym miejscu warto przyjrzeć się bliżej czterem wierszom z cyklu „Dytyachi” [Dzieciące]⁷, który rozpoczyna miniatura „Na zelenomu horbochky...” [Na zie-

specyfiki archetypu *jaźni* zob. w źródłach i opracowaniach (Yung, 1997b, s. 35–49; Yung, 1997c, s. 53–120; Samuels, 1997, s. 150–216; Sharp, 1998, s. 82–83; Piróg, 1999, s. 74–78).

⁵ W 22 numerze ukazał się wiersz *Konwalia*, a w numerze 23 – *Safona*.

⁶ W liście do Rozanowa z 8 kwietnia 1914 r. Cwietajewa krótko charakteryzuje solidny krąg lektur swojej matki, a także jej niepowtarzalne walory duchowe (ogromny talent muzyczny, nieprzeciętne zdolności językowe i literackie, fenomenalna pamięć i in.) (Tsvetaeva, 1994–1995, t. 6, s. 123).

⁷ W wydaniu z 1904 r. cykl nosi tytuł „V dytyachomu kruzi” [W dziecięcym kręgu].

lonym pagórku...] (1885). Utwór o nieskomplikowanej, na pierwszy rzut oka, treści i formie, stanowi w rzeczywistości rozbudowaną / rozszerzoną metaforę, kryjącą głęboki sugestywny podtekst mitologiczno-poetycki. Skąpana w słońcu biała chatka, umieszczona w wyidealizowanej przestrzeni, z dala od zgiełku świata, porównywana jest do spokojnego, zadbanego dziecka, które wyszło z domu na spotkanie ze swoją ukochaną i kochającą matką.

Para matki z dzieckiem pojawia się także w trzecim wierszu analizowanego cyklu „Mamo, ide vzhe zyma...” [Mamo, już zima nadchodzi...] (1891). Stanowiąc przykład liryki roli, utwór przedstawia scenę z życia, w której dociekliwy chłopiec, patrząc przez okno, zadaje dziecinnie proste pytania dotyczące tego, co widzi, a matka szczegółowo i cierpliwie odpowiada mu. W pozostałych tekstach obecność matki daje się zidentyfikować tylko hipotetycznie: nie została bowiem ona określona w sposób jednoznaczny. Wiersz drugi („Lito krasneye mynulo...” [Piękne lato już minęło...], 1887), podobnie jak trzeci, zawiera dialog. Rozmowa toczy się między matką (lub osobą równie mądrą i życzliwą jak ona) a dziećmi, które narzekają na srogą zimę. Ostatni tekst cyklu „Tishsya, dytyno, poky shche malen'ka...” [Ciesz się, dziecińko, że jesteś maleńka...] (1891) można odczytać jako liryczny monolog skierowany do dziecka. Bogate osobiste doświadczenia wrażliwej autorki, prowadzącej nasycone życie wewnętrzne – emocjonalne, duchowe i twórcze, są przekazywane w, przystępnej wyobraźni dziecka, formie bajki.

Obraz matki został zarysowany także w dwóch innych utworach ze zbioru „Na skrzydłach pieśni”, gdzie pojawiają się bezpośrednie dedykacje dla Olhi Pietriwny. W końcowej zwrotce wiersza „Vechirnya hodyna. Kochaniy mami” [Godzina wieczorna. Ukochanej mamie] (1889), podobnie jak w miniaturze „Na zielonym pagórku...”, posłużono się podobną mitologiczno-poetycką metaforą: noc spowijająca białe chatki i powiew wiosennego wiatru porównuje się do matki otulającej małe dzieci do snu. Natomiast w poemacie „Misyachna lehenda. Posvyata moyiy mami” [Księżycowa legenda. Dedykacja dla mojej mamy] (1891–1892) obraz matki głównego bohatera – poety i piewcy – zostaje wykreowany poprzez jej pieśni, które śpiewała nad kołyską syna, a które pokochał on na całe życie.

Dedykując własne utwory matce, Łesia podtrzymywała z nią aktywny twórczy dialog, zainicjowany przez samą Olenę Pchilkę. Bowiem to ona jako pierwsza zadedykowała swojej młodej córce drugi rozdział tomiku poetyckiego „Dumky-merezhanky” [Koronkowe myśli] (Kijów, 1886), w którym znalazły się m.in. takie wiersze jak „Kalyna” [Kalina], „Spivec” [Piewca] i „Prorok”⁸. Łesia

⁸ Zob.: II. „Perespivy. Posvyata Lesi Ukrayintsi” [Naśladowania. Dedykacja Łesii Ukraince]. Dedykowanie swoich utworów Łesii przez matkę-poetkę w istocie modeluje określoną sytuację dialogową, czyli pobudza twórczy impuls u córki. Jednocześnie jej artystyczny zamysł ujawnia się w ideowo-estetycznym wypełnieniu tekstów poetyckich, wyznaczających krąg zadanych tematów (Danylyuk-Tereshchuk, 2019, s. 85).

odezwała się na to lirycznymi refleksjami, nadając im te same tytuły oraz rozwijając i pogłębiając tematy poruszone przez matkę. Dotyczyły one ważnej społecznej misji sztuki⁹, służby proroka swemu narodowi¹⁰, czy ofiarnej miłości, która zwycięża śmierć¹¹. Warto dodać, że wczesny poemat Łesi „Samson”, również stanowił twórczą odpowiedź na dwa patriotyczne poematy matki – „Judyta” i „Debora”¹² (one także zostały zadedykowane córce). Nieprzypadkowo zatem bohaterami wszystkich trzech dzieł uczyniono postacie z ksiąg Starego Testamentu.

Jak słusznie zauważa Piotr Odarczenko (1903–2006), we wczesnych utworach poetyckich Łesi Ukrainki można dostrzec wyraźny wpływ jej matki Ołeny Pczyłki, ale później Łesia odnajduje własną drogę (Odarchenko, [b.r.]). Z biegiem czasu obraz matki pojawia się w jej wierszach coraz rzadziej. W drugim zbiorze poetyckim „Dumy i mriyi” [Myśli i marzenia] (Lwów, 1899) pełni on funkcje pomocnicze i znajdziemy go jedynie w trzech tekstach¹³, zaś w zbiorze trzecim „Vidhuky” [Echa] (Czerniowce, 1902) jest całkowicie nieobecny.

O wiele częściej niż u Łesi Ukrainki obraz matki pojawia się w młodzieńczych tekstach Cwietajewej. Nikołaj Gumilow (1886–1921) trafnie zauważył, że w debiutanckim zbiorze 18-letniej poetki „Vecherniy albom” [Album wieczorny] (Moskwa, 1910) „slovo *mama* pochtı ne skhodit so stranite” [słowo *mama* prawie nigdy nie schodzi ze stron] (Gumilev, 1990, s. 121). Kolejna różnica wynika z faktu, że Olha Pietriwna jest bezpośrednio wspominana jedynie w dwóch dedykacjach, a nie w samych tekstach Łesi, gdzie obraz matki z reguły przyjmuje postać uogólnioną i nieskonkretyzowaną. Tymczasem w młodzieńczych wierszach Mariny, obok wspomnień o „cudzych matkach” i matce jako symbolicznej posta-

⁹ Zob.: „Spivets” (marzec – kwiecień 1889); wiersz ten znajduje się w zbiorze „Na skrzydłach pieśni”. Temat ważnej misji, jaką pełni sztuka wybrzmiewa także w poemacie „Księżycowa legenda” i wielu innych dziełach Łesi Ukrainki. Stanowi on jeden z centralnych tematów jej twórczości.

¹⁰ Zob.: „Prorok. (Z biblijnykh motyviv)” [Prorok. Z motywów biblijnych], 11.11.1906. Wyraźne obrazy proroków, genetycznie nawiązujące do Starego Testamentu, Łesia Ukrainka stworzyła również w oryginalnym tematycznym dyptyku poematów dramatycznych „U poloni (Vavilons’kyy polon)” [W niewoli (Babilońska niewola)], 15.02.1903 oraz „Na ruyinakh” [Na ruinach], 11.09.1904.

¹¹ Zob.: „Kalyna” (20.06.1901). Rozwój fabuły pieśni ludowej zawartej w tym wierszu osiąga swój punkt kulminacyjny w najsłynniejszym dziele Łesi Ukrainki – dramacie feerycznym „Lisova pisnya” [Pieśń lasu] (1911).

¹² Poemat „Samson” został po raz pierwszy opublikowany w 1892 r., a rok później wszedł do zbioru „Na skrzydłach pieśni”. Samson to sędzia-bohater Księgi Sędziów (Sdz 13–16). Poemat „Judyta” (por. Księga Judyty) został włączony do zadedykowanego Łesi rozdziału II. „Perespivy” w zbiorze „Dumky-merezhanky”. Poemat „Debora. Bibleys’kyy obraz (Posvyata Lesi Ukrayintsi)” [Debora. Biblijny obraz. (Dedykacja Łesi Ukraince)] po raz pierwszy ukazał się w kobiecym almanachu „Pershyi vinok” [Pierwszy wianek] (Lwów, 1887). Debora to bohaterka Księgi Sędziów (Sdz. 4–5), czwarta z kolei to sędzia izraelitów i prorokini.

¹³ Zob. wiersze z cyklu „Nevil’nychy pisni” [Pieśni niewolników]: „Maty-nevil’nytsya” [Niewolnica-matka] (1895), „Poet pid chas oblohy” [Poeta w czasie oblężenia] (12.04.1896), „Hrishnytsia” [Grzesznica] (15.09.1896).

ci poetyckiej¹⁴, ukazane zostały również rzeczywiste cechy Marii Aleksandrowny, zachowane w pamięci córki, a także zdarzenia z ich wspólnego życia itp.¹⁵. To właśnie ta specyfika jest jednym ze źródeł głębokiego liryzmu i nowatorstwa zbioru Cwietajewej, które decydują o jego odważnej, czasem do przesady, intymności, bezpośrednim, impulsywnym podziwie dla drobnostek życia, tj. o tym wszystkim, co czyni „Album wieczorny” nie tylko sympatyczną książką dziewczęcych wyznań, ale i pięknych wierszy (Gumilev, 1990, s. 121).

W drugiej książce „Volshebnyy fonar” [Magiczna latarnia] (Moskwa, 1912) 20-letnia już poetka w dalszym ciągu odczuwa „smutek z powodu śmierci matki” (Saakyants, 1999, s. 24), o czym świadczy jej pierwszy tematyczny cykl „Detochki” [Dziąteczki]. „Mame” [Dla mamy] – taki tytuł nosi wiersz, który otwiera cykl, a w jego strofach pojawiają się słowa: „pechal’naya mama” [smutna matka] („V subbotu” [W sobotę]), „mama [...] milaya” [mama [...] kochana] („Za knigami” [Przy książkach]), „mama [...] tsaritsa” [mama [...] caryca] („Mama na dache” [Mama na dacz]), „mamochka” [mamusia] („V skvere” [W skwerze]). Marina nieustannie kreuje cechy wyglądu i sposób zachowania swojej matki – ‘bujne kosmyki włosów, powolne westchnienie, twarz’ uśmiechająca się do dziecka ‘nad przytulnym łóżeczkiem’ („Dla mamy”), ‘niebieskie przezroczyste żyły na małych rączkach’, blade ‘zimne policzki’ („Posle prazdnika” [Po świętach]) etc. Szczególnie podkreśla ‘młodzieńczy smutek’ Marii Aleksandrowny: jej ‘smutne usta’, ‘kropelki łez na rzęsach’ („Dla mamy”), ‘smutne oczy’ („Po świętach”), ‘smutne lzy’ („Sovet” [Narada]) (Tsvetaeva, 1912).

U Mariny obraz matki nierozzerwalnie łączy się z przedmiotami, które do niej należały. Każdy z nich tworzy własny, szczególny liryczno-psychologiczny mini-wątek. W porównaniu do „Albumu wieczornego”, w „Magicznej latarni” przedmioty te pojawiają się znacznie częściej. O ile w pierwszym zbiorze wspomniano jedynie o ‘matczynym szalu’, owiniętym wokół małych sióstr–

¹⁴ Zob. wiersze z cyklów: „Detstvo” [Dzieciństwo] (XI. „V Lyuksemburskom sadu” [W Ogrodzie Luksemburskim], XXXI. „Mama v sadu” [Mama w ogrodzie], XXXII. „Mama na lugu” [Mama na łące], XXXIV. „U krovatki” [Przy łóżeczku] i in.), „Lyubov” [Miłość] (28. „Raznyye deti” [Różne dzieci]), „Tol’ko teni” [Tylko cienie] (II. „U grobika” [Przy trumience], XXXII. „Mama za knigoy” [Mama z książką], XXXIV. „Utomlenye” [Zmęczenie], XXXV. „Balovstvo” [Psoty] i in.).

¹⁵ Zob. fragmenty utworów z cyklu „Dzieciństwo”: „Ukutany maminoy shal’yu [Musia i Asia – przyp. I. B.], / ... / Bledneyem, ne smeem vzdochnut” (II. „V zale”); „Derzhala mama nashi ruki, / K nam zaglyanuv na dno dushi. / O, etot chas, kanun razluki, / O predzakatnyy chas v Ouchy” (XX. „V Ouchy”); „My v trave, vokrug sineyut slivy, / Mama *Lichtenstein* chitaet vslukh” (XXIII. „Kak my chitali »Lichtenstein«”); „My k mame zhmemsya [...] Khlopochet mama» (XXV. „Ot”ezd”); »– Uzh pozdno! – Mama, desyat’ strok! ... / No k schast’ju mama zabyvala» (XXVI. „Knigi v krasnom pereplete”, 1910); „Vidno grust’ ostavila v nasledstvo / Ty, o mama, devochkam svoim!” (XXVII. „Mame”), a także z cyklów „Miłość”: „Mne tikhon’ko shepnula vechernyaya zala / [...] / Vse skazhi mne, kak vse rasskazala odnazhdy / Mne tvoya odinokaya mama” (29. „Nasha zala”) i „Tylko cienie”: „V zale – drozhaschiye zvuki... / Eto tuchon’ko royal’ / Tronuli maminoy ruki” (XXXIII. „Probuzhdeny”) (Tsvetaeva, 1910).

marzycielek (wiersz II. „V zale” [W salonie] z cyklu „Dzieciństwo”), to w drugim jest już cała kolekcja przedmiotów należących do mamy, czyli ‘pierścionek z jasnych rubinów’ („Dla mamy”); futro matki, w którym „drzemie Asia” podczas słuchania strasznej bajki („W sobotę”); misterny łańcuszek na szyi matki, którym bawi się córka, wtulona w jej ramiona („Zhivaja tseepochka” [Żywy łańcuszek]); oświetlony złotymi promieniami słońca ‘wianek błękitny’ z chabrów ‘na głowie matki-carycy’, którym ozdobiły ją córki („Mama na daczy”); ‘kolczyki’ i ‘bransoletki’, które mama ‘zdjęła’ i ‘odpięła – dlaczego?’ („Posle gostey” [Gdy goście odeszli]) (Tsvetaeva, 1912).

W obu tomikach pojawia się oczywiście fortepian – główny atrybut Marii Aleksandrowny. Ale na razie jest tylko wzmiankowany. Jego spersonifikowany, złożony pod względem archetypowym obraz, odzwierciedlający pełen zakres doświadczeń z dzieciństwa i młodości Cwietajewej, jej ‘stłumione afekty’ i ‘wyparte konflikty’ wewnętrzne, ‘nie kompensowane’ (Sharp, 1998, s. 127, 38–41, 23, 154–155, 93–95, 86) również w wieku dojrzałym, zostanie wykreowany dwie dekady później w autobiograficznym eseju „Matka i muzyka”.

*

Idealizowanie obrazu rodzicielki w młodzieńczych tekstach Łesi Ukrainki i Cwietajewej odsłania bardzo istotne, lecz nie wszystkie aspekty przebiegu „kompleksu matki” u ich autorek. W obu przypadkach oddziaływanie osobowości Olhi Pietriwny i Marii Aleksandrownej miało również ciemną stronę. Z tego powodu w rodzinach, gdzie dorastały przyszłe pisarki, panowała co najmniej dwuznaczna, a nawet neurotyczna (Sharp, 1998, s. 43–46, 106–110) atmosfera, wywołująca liczne napięcia o charakterze psychologiczno-emocjonalnym.

We wspomnieniach zatytułowanych „Istoriya odnogo posvyashcheniya” [Historia jednej dedykacji] (1931) Cwietajewa mimochodem dokonuje znamienego wyznania, że jej wiersze są zainspirowane przez matkę, dodając, że podobnie jak i pozostałe nieszczęścia (Tsvetaeva, 1979, t. 1, s. 349). Coś podobnego konstatuje także Kosacz-Krywyniuk twierdząc, że ‘w naturze’ Olhi Pietriwny, obok niewątpliwie pięknych rysów, znaleźć można było też takie, które bardzo boleśnie raniły bliskich, przede wszystkim jej dzieci. I dlatego swoimi pozytywnymi i negatywnymi cechami charakteru pozostawiła ona głęboką bliznę w duszy Łesi (Kosach-Kryvynyuk, 1970). Próbę analizy tej dwoistości, która ukorzeniła się w nieświadomych sferach psychiki matki i wywarła traumatyczny (Sharp, 1998, s. 160) wpływ na psychiczne samopoczucie Łesi, podjęła Niła Zborowska (1962–2011). Zdaniem autorki, ambiwalentne zachowania matki uwarunkowały jej specyficzną rolę w życiu Łesi. Matka obdarzyła ją zarówno talentami, jak też chorobami, była dla córki jakimś nieokiełznanym bóstwem, które wszystko daje, a chwilę później może odebrać (Zborovs’ka, 2002, s. 28).

Paradoksalnie, obie pisarki doświadczyły w dzieciństwie dość mocnego deficytu matczynej miłości. Jak wynika z obserwacji Kosacz-Krywyniuk, Łesia była najpierw zupełnie niekochana przez matkę, a potem zdecydowanie mniej kochana niż uwielbiany przez nią pierworodny syn Misza i inne dzieci (Kosach-Kryvynyuk, 1970). Z kolei 'niekochaną'¹⁶ Marinę od najmłodszych lat bolał fakt, że jej matka wyraźnie nie wiedziała, jak dzielić miłość równo między swoje dzieci (nie tylko te przybrane, ale także rodzone). Na krótko przed śmiercią wypowiada te bolesne, na wskroś wycierpiane słowa: „Ya u svozey materi starshaya doch’, no lyubimaya – ne ya. Mnoyu ona gorditsya, vtoruyu – lyubit. Rannyya obida na nedostatochnost’ lyubvi” [Jestem starszą córką mojej matki, ale kocha ona – nie mnie. Ze mnie jest dumna, drugą – kocha. Dziecięca uraza z powodu niedostatku miłości] (Tsvetaeva, 1940). Motyw wczesnej „lichnoy obidy detstva” [osobistej urazy dzieciństwa] (Tsvetaeva, 1979, t. 1, s. 345) jest tym ważniejszy, że według głębokiego przekonania Cwietajewej, wyrażonego w liście do Wiery Buniny-Muromcewej (1881–1961) z 19 sierpnia 1933 r., „detstvo sil’nej vsegó” [nie ma nic równie silnego, jak dzieciństwo] (Tsvetaeva, 1994–1995, t. 7, s. 243). A w szczególności dzieciństwo, naznaczone potężną presją psychologiczną ze strony archetypowego obrazu matki.

Kolejny zbieg okoliczności, pełen szczególnego wydzźwięku psychologicznego, egzystencjalnego i symbolicznego, wiąże się z uniwersalnym problemem niedoboru matczynej miłości: ze względów zdrowotnych Maria Aleksandrowna nie mogła karmić Mariny piersią, podobnie jak Olha Pietriwna nie mogła karmić piersią Łesi. Kosacz-Krywyniuk pisze, że jej siostra omal nie przypląciła sztucznego karmienia życiem. I tylko dzięki troskom ojca i skrupulatnemu przestrzeganiu zaleceń lekarskich Łesia przeżyła¹⁷ (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

Analiza przytoczonych faktów daje podstawy do wysunięcia hipotezy o ich powiązaniach z motywem mimowolnej matczynej „winy”, wybrzmiewającym w dramacie poetyckim Łesi Ukrainki „Adwokat Martian” (1911). Jego prawdziwe źródło najwyraźniej pozostało na zawsze w sferze nieświadomości (Sharp, 1998, s. 110–112) pisarki, natomiast sam motyw został przez nią nagłośniony za pośrednictwem dość egzotycznej treści artystycznej. Tym samym jedna z kolizji wspomnianego dzieła, którego akcja rozgrywa się w czasie prześladowań

¹⁶ „Nielyubimitsa” – tak sama siebie nazywa Cwietajewa w „Historii jednej dedykacji” (Tsvetaeva, 1979, t. 1, s. 344).

¹⁷ Przytoczone fakty przywodzą na myśl swoisty psychofizjologiczny aspekt „mitologizacji” biografii pisarki. Na przykład historia matczynej „winy”, prowokująca do odczytywania choroby Łesi Ukrainki przez pryzmat różnych spekulacji, sprowadza się między innymi do tego, że chorobę prawdopodobnie wywołał prątek gruźlicy, który mógł dostać się do organizmu dziecka podczas sztucznego karmienia wskutek spożywania produktów pochodzących od zwierząt chorych na gruźlicę. Infekcja mogła długo tlić się i dojrzewać w dziecięcym organizmie i ujawnić się pod wpływem określonego czynnika chorobotwórczego, np. silnego przeziębienia (Hundorova, 2022, s. 17–18).

chrześcijan w III wieku, wiąże się z tragiczną historią siostry tytułowego bohatera, wdowy Albiny, ukrywającej się w jego domu przed prześladowaniami ze strony władz rzymskich. Kobieta opiekuje się córką Lucillą, która od siedmiu lat po męczeńskiej śmierci ojca Festusa znajduje się w stanie ciężkiej nerwicy (Sharp, 1998, s. 106–110). Albinę dręczą wyrzuty sumienia, gdyż nie potrafiła połączyć gorliwej służby Bogu z wypełnianiem macierzyńskiego obowiązku. W szczególności bohaterka zarzuca sobie, że kiedyś prowadziła burzliwe życie religijne, przez co za mało angażowała się w macierzyństwo. Ostatecznie Albina odstawia wiarę, aby całkowicie poświęcić się na wpół osieroconej Lucilli. Jednak w konsekwencji nie była ona w stanie zaspokajać własnych potrzeb duchowych, bowiem przeszkadzała w tym jej miłość do dziecka. „Wina” rozdartej wewnętrznie matki zostaje zobrazowana za pośrednictwem wyrazistego symbolicznego obrazu: już będąc w ciąży Albina „zatruiła” córkę własną krwią, płonąca żarem religijnego uniesienia, dlatego dziewczynka urodziła się chora i słaba. A po urodzeniu była dalej „truta” jej „przypalonym” mlekiem.

Refleksję nad globalnym problemem matczynej „winy”, odwołującą się do symboliki karmienia piersią, znajdziemy również w autobiograficznej noweli Cwietajewej „Skazka materii” [Maczyna bajka] (1934). W tym utworze rozwój narracji skupia się wokół przypowieści o ontologicznej (nie)możności wyznaczania priorytetów w matczynej miłości do dzieci. Równolegle jakby przez przypadek pojawia się informacja, że młodszą córkę Asię, ulubienicę matki, ona sama karmiła piersią, natomiast starsza Musia była karmiona przez mamkę. Na dziecinnie naiwne pytanie Asi: „ile miały mamek” dziewczynki, w opowiedzianej bajce pada odpowiedź, że żadnej, bowiem ich matka sama je karmiła, i chyba dlatego kochała obie tak samo mocno i nie potrafiła wybrać tej jednej, którą byłaby w stanie oddać w ręce rozbójnika (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 169).

W „Maczynie bajce” Cwietajewa poruszyła nie tylko problem deficytu miłości Marii Aleksandrowny w stosunku do niej. Tutaj pisarka, w formie parabolicznej, wysublimowała także własne matczyne uczucia, nagromadzone w ciągu wieloletniej niesłabnącej rozpacz i poczucia winy. Było to związane z faktem, że jej młodszą córką Irina (Efron, 1917–1920) przed ukończeniem trzeciego roku życia umarła z głodu i zaniedbania w sierocińcu w Kuncewie. O tych przeżyciach po raz pierwszy napisała Cwietajewa w połowie kwietnia 1920 r. w jednym ze swoich najtragiczniejszych wierszy „Dve ruki, legko opushchennye na mladencheskie golovy...” [Dwie dłonie, czule otulające dziecięce główki...]. Ten niezwykle sugestywny tekst, otwierający szerokie pole do interpretacji, najwyraźniej pełnił określone funkcje psychoterapeutyczne. W przeciwieństwie do prawdziwego życia, „Maczyna bajka” ma szczęśliwe zakończenie (bez ofiar w dzieciach), zaś narratorka w zupełności utożsamia się z moralną postawą matki, która po trudnym przemyśleniu uświadomiła sobie, że kocha obie córki tak samo mocno.

Złożony problem feralnego wyboru matki w krytycznej sytuacji, od którego zależy życie jej dziecka (wyłoniłony jednak przez zdarzenie rzeczywiste i inne niż w przypadku Cwietajewej realia społeczno-historyczne), był także poruszany swego czasu w liście Ołeny Pchilky do Iwana Franki (1856–1916) z września 1891 r.¹⁸ We współczesnym literaturoznawstwie ukraińskim list ten jest dość często cytowany; przytacza się go głównie jako dowód na oziębłość Olhi Pietriwny wobec najstarszej córki (Hundorova, 2022, s. 25; Zabuzhko, 2007, s. 435). Z kolei w apologetycznym dyskursie wokół postaci Ołeny Pchilky jej refleksje epistolarne, utrzymane w spartańskim duchu, są interpretowane jako „krzyk duszy wynikający z nadmiaru miłości – w chwili rozpaczey”, jako przejaw niepospolitego charakteru Drahomanowów, w którym łączyła się pozorną twardość z ukrytą delikatnością, zimna teoria z serdeczną pasją (Denysyuk, Skrypka, 1999). Tymczasem treść samego listu jest ambiwalentna. Nie sposób nie zauważyć, że Olha Pietriwna mimowolnie przeciwstawia swoim bezlitosnym racjonalnym postulatami na temat chorowitych dzieci (do których grona należy również jej 20-letnia córka Łesia), uczucia rodzicielskiego miłosierdzia, którymi (podobnie jak matka z opowiadania Cwietajewej) kieruje się jej adresat oraz ona sama. Stąd tekst listu można uznać za dość charakterystyczny przejaw zjawiska psychologicznego, określanego mianem *coincidentia oppositorum* (Sharp, 1998, s. 46), czyli jedności przeciwieństw.

Dodać trzeba, że sama Łesia Ukrainka, będąc ciężko doświadczona przez wieloletnią walkę z nieuleczalną chorobą, podzielała pogląd o dopuszczalności przerywania dotkliwych cierpień fizycznych bliźniego w obliczu jego nieuniknionej śmierci, widząc w tym przejaw swego rodzaju człowieczeństwa, o czym świadczy jej list z dnia 28 maja (10 czerwca) 1901 r. Napisała go w jednym z najtrudniejszych okresów swego życia, gdy od przedwczesnej śmierci zmarłego na jej rękach Siergieja Mierżyńskiego (1870–1901) minęły niecałe trzy miesiące. Ów list, w którym Łesia opowiada o ostatnich dniach Siergieja, został zaadresowany do Wierzy Kryżanowskiej-Tuchapskiej (1866–?), w której Mierżyński był bezgranicznie zakochany. Wyznaje, iż stan chorego był tak ciężki, że w ostatnim dniu nie starałaby się utrzymać go przy życiu, nawet gdyby miała taką moc, a gdyby nie obecność krewnych umierającego, zadałaby mu Gnadenstoss¹⁹ (*Lysty Lesi Ukrayinky*, 1876–1913).

Kosacz-Krywynyuk stara się w sposób racjonalny znaleźć przyczyny, które legły u podstaw trudnych relacji pomiędzy Łesią i jej matką, doszukując się ich w sferze somatycznej. Otóż, starszy brat Misza był dla rodziców pierwszym,

¹⁸ Zob.: Viddil rukopysiv i tekstologiyi Instytutu literatury im. T.G. Shevchenka NANU: fond Oleny Pchilky (nr 28).

¹⁹ Gnadenstoss – ten niemiecki wyraz oznacza „cios łaski” lub „cios miłosierdzia” (zwykle odnosi się do eutanazji).

upragnionym, z radością oczekiwanym dzieckiem. Gdy się urodził, byli po prostu szczęśliwi. Spośród wszystkich sześciorga dzieci matka kochała Miszę bardziej niż pozostałych. Tylko jego karmiła piersią, zaś innych dzieci już nie była w stanie wykarmić. Troska o najstarszego syna wyczerpała ją nie tylko fizycznie, ale też emocjonalnie, stąd kolejna ciąża w tak krótkim czasie stała się dla niej wielkim ciężarem: gdy urodziła się Łesia, Misza miał zaledwie 1,5 roku. Mama była wtedy bardzo młoda, wyczerpana po porodzie i karmieniu Miszy, nie chciała tak szybko kolejnego dziecka, stąd Łesia była dla niej dzieckiem niepożądanym, nieoczekiwanym z radością, jak Misza (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

Z nieco podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku Mariny, jednak u podłoża tego stanu rzeczy leżały zupełnie inne przyczyny. Jedną z nich wynikała z tego, że zamiast upragnionego przez matkę syna urodziła się córka (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 172, 176, 172). Ta przyczyna mogłaby wydawać się ekscentryczną, a nawet kuriozalną. Tym niemniej stał za nią nieprzepracowany przez samą matkę „kompleks ojca” (Sharp, 1998, s. 86, 92), którego korzenie były głębokie, a konsekwencje dramatyczne. Maria Aleksandrowna zawsze i we wszystkim była posłuszna swojemu kochającemu, ale despotycznemu ojcu (Saakyants, 1999, s. 3–4), który owdowiał, gdy ona, jego jedyna córka, miała zaledwie trzy tygodnie, i który bez reszty poświęcił się jej wychowaniu (przy wsparciu jedynie szwajcarskiej guwernantki). W wieku 17 lat matka pisarki namiętnie, z wzajemnością i na całe życie zakochała się w żonatym mężczyźnie, który miał zamiar rozwieść się z żoną, by połączyć z nią swój los. Kiedy jednak ojciec, wyznający stanowisko maksymalizmu moralnego, nie zgodził się na rozwód i postawił młodą córkę przed wyborem: albo on, albo jej ukochany, wybrała ojca. Później wyszła za mąż za innego mężczyznę, za wdowca dwa razy starszego od niej z dwójką dzieci, zakochanego w zmarłej żonie. I chociaż dalej kochała tego poprzedniego, unikała jakichkolwiek kontaktów z nim. Pewnego razu, gdy spotkała go przypadkiem na wykładzie męża, zapytana o życie i szczęście, odpowiedziała, że jej córka ma rok, jest bardzo duża i mądra, zaś ona sama – całkowicie szczęśliwa. Opisując w autobiograficznej opowieści „Mój Puszkina” (1936) te trudne wydarzenia, które w sposób pośredni ukształtowały również jej los (przyczyniając się do niedostatku matczynej miłości), Cwietajewa dochodzi do bezkompromisowej i gorzkiej konkluzji: w chwili, gdy powiedziała zakazanemu ukochanemu te słowa, matka naprawdę miała nienawidzić ją, mądrą i dużą, za to, że nie była jego córką (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 263).

Zborowska przenosi cytowaną narrację Cwietajewej bezpośrednio na relację małżeńską rodziców Łesi Ukrainki, stawiając tezę, iż Kosaczowie nie byli szczęśliwą parą, upatrując właśnie tutaj źródła konfliktu na linii matka – córka (wrogie macierzyństwo). Badaczka podejmuje próbę interpretacji tego antagonizmu za pośrednictwem konfliktu żona – mąż, gdzie córka przejawia cechy

charakterystyczne dla męża, które wywołują irytację. W jej ocenie, niezwykle utalentowana, narcystyczna, przepełniona pychą matka dużej rodziny, Olha Kosacz-Drahomanowa, nie darzyła swojego męża zbyt wielkim szacunkiem. A Łesia we wszystkim przypominała ojca – zarówno z twarzy, jak i z charakteru, podczas gdy Misza był ucieleśnieniem samej Olhi Kosacz. Ojciec Łesi wyraźnie irytował Olhę: twarz Łesi wydawała jej się brzydka, ponieważ dostrzegała w niej rysy niekochanego małżonka (Zborovs'ka, 2002, s. 25).

Przejawy nietolerancji ze strony matek przybierały z reguły formę agresji słownej, boleśnie raniąc przyszłe pisarki. W przeciwieństwie do Marii Aleksandrowny, która przynajmniej była dumna z Musi – mądrej i dużej, Olha Pietriwna nie zauważała pozytywnych cech dyskretnej, powściągliwej, cichej i czulej Łesi, m.in. jej wcześniej przejawiającej się introwertycznej głębi, wrażliwości, duchowej subtelności etc. Matka – zarówno w sposób nieświadomy, jak też nieuzasadniony – na każdym kroku faworyzowała najstarszego syna, który był całkowitym przeciwieństwem jej córki: ‘zuch chłopak – przystojny, błyskotliwy, niezwykle’. Jak pisze Kosacz-Krywyniuk ze słów samej siostry, różnice w wyglądzie i temperamencie prowokowały najbliższe otoczenie do czynienia porównań lub analogii między nią a Miszą. Szczególnie bolało ją to, że takich zachowań, nieostrożnych, a wręcz okrutnych, dopuszczała się matka, którą Łesia, jako dziecko, po prostu ubóstwiała, uważając ją za osobę idealną pod każdym względem. Jej dobre słowo było dla Łesi niezwykle cenne, a złe – niezwykle bolesne. Porównując Miszę z Łesią, mama mówiła, że Misza jest ‘ładny, mądry, zdolny, interesujący, dojrzały, a Łesia brzydka, głupia, niezdarna, nudna, niedojrzała’ (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

Wymienione różnice między Łesią a Miszą, o których siostra Olha mówi na stronach swojej hagiograficznej kroniki, służą jako środek heroizacji, czyli przemiany Łarysy z brzydkiej i niekochanej dziewczynki w symboliczną postać Łesi Ukrainki (Hundorova, 2022, s. 112). Jeśli chodzi o kompleks bezwartościowej dziewczyny, która nie umie pisać listów i logicznie myśleć (Zborovs'ka, 2002, s. 14, 30), narzucony przez matkę, to wyraźnie stoi on w sprzeczności z faktem, że Łesia jako mała dziewczynka była bardzo aktywna – uwielbiała tańczyć, pływać, gimnastykować się, biegać, wspinać się po drzewach, preferowała różne zabawy na świeżym powietrzu, a później, mimo chorej ręki i nogi, przez całe życie dobrze pływała. W wieku czterech lat zaczęła samodzielnie czytać; w wieku pięciu lat nauczyła się pisać – nie dla zabawy, ale po to, by korespondować z członkami przebywającej na emigracji rodziny Drahomanowów; w wieku sześciu lat – nauczyła się haftować, czemu poświęcała sporo czasu, potrafiła nawet wyhaftować koszulę dla ojca. Igielnik i nożyczki, które dostała w prezencie, ceniła bardziej niż jakiegokolwiek zabawki (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

Ostry deficyt matczynej miłości, którego w dzieciństwie doświadczyła Łesia, Zborowska tłumaczy m.in. tym faktem, że Olha Pietriwna, była powściągliwa w wyrażaniu uczuć i stanowiła całkowite przeciwieństwo swojej niezwykle emocjonalnej córki, ponieważ miała zupełnie inny – „zimny” charakter (Zborovs’ka, 2002, s. 17–18). Maria Aleksandrowna, przeciwnie, była kobietą niezwykle żywiołową i tę żywiołowość przekazała Marinie. Niestety, podobna struktura psychiczna, zamiast przełożyć się na wzrost empatii, skutkowałą eskalacją roszczeń wobec najstarszego dziecka. „Mat’ ne vospityvala – ispytyvala: silu soprotivleniya – poddastsya li grudnaya kletka? [...] Vinoy, vernej prichinoy, było izlishnee userdiye moey materii, trebovavshey s menya ne v meru moich sil i sposobnostey [...] S menya trebovavshey – sebya!” [Matka nie wychowywała – tylko sprawdzała. Testowała siłę oporu – czy wytrzyma klatka piersiowa? [...] Winą, a właściwie przyczyną tego, było nadmierne zaangażowanie mojej matki, która wymagała ode mnie więcej, niż pozwalały moje siły i zdolności [...] Chciała – bym stała się jej kopią!] (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 175, 178–179) – tak Cwietajewa wyraziła swoją wizję problemu w eseju „Matka i muzyka”.

Nadmierna surowość matki w istocie tłumiała indywidualność małej dziewczynki, bezlitośnie ograniczając jej psychologiczną i emocjonalną przestrzeń ekspresji uczuć i myśli. W opowieści „Mój Puszkina” Cwietajewa przytacza z pamięci pewną rozmowę z dzieciństwa, która jest pod tym względem bardzo symptomatyczna. Zapytana, dlaczego bardziej lubi jedną lalkę niż drugą, przyszła pisarka wyznała: „– Potomu chto u nee glaza strastnye. Mat’ ugrozhayushche: – Chto-o-o? – Ya, spokhvatyvayas’: – Ya chotela skazat’: strashnye. Mat’ yeshcho bolee ugrozhayushche: – To-to zhe!” [– Bo ona ma oczy takie namiętne. Na to matka rzuciła groźnię: – Co-o?! Szybko się poprawiłam: – Chciałam powiedzieć: mętne. Matka jeszcze groźniej: – No właśnie!] (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 260). Choć Maria Aleksandrowna szczyciła się ponadprzeciętnymi zdolnościami Mariny, niezwykle rzadko chwaliła dziewczynkę. Nawet gdy była z niej zadowolona, nie omieszkala po każdym „dobrze!” wtrącić jakąś krytyczną uwagę (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 172).

Nieuświadomiona pretensja wobec własnego dziecka o to, że było dziewczynką, a nie upragnionym chłopcem, prawdopodobnie wyjaśnia to poczucie trudnej do okiełznania i regularnie eskalującej irytacji, obiektem której stawała się Marina. W prozie Cwietajewej odpowiednie konteksty, rozpatrywane łącznie, tworzą swoistą antologię dziecięcych traum, kreujących i podtrzymujących negatywny biegun „kompleksu matki”.

Aby wyładować na najstarszej córce frustracje, roszczenia i inne destruktywne emocje, każdy powód był dobry: „U tebya kakoy-to osobennyy dar smotret’ ne tuda i ne na to...” [Masz jakiś szczególny dar patrzeć tam, gdzie nie trzeba...]; „I pochemu eto vseгда ty vse znaesh’, kogda ya vsem chitayu?!” [Czemu

to ty zawsze wszystko wiesz, kiedy ja czytam wam wszystkim?!] (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 255, 156). Krytyka matki nie ograniczała się bynajmniej do sfery intelektualnej, lecz w sposób irracjonalny rozciągała się nawet na aspekty cielesne i fizjologiczne, które pozostają całkowicie poza kontrolą ludzkiej woli. Marina musiała wysłuchiwać wyrzutów z powodu swoich dużych nóg i dużej głowy, czy też z powodu choroby lokomocyjnej, na jaką cierpiała, choć była silnym i zdrowym dzieckiem. W tym drugim przypadku warto zastanowić się nad psychosomatycznymi przejawami wypartego problemu wewnętrznego, prawdopodobnie związanego z absolutnym brakiem zgody na pewne wymagania narzucane z zewnątrz.

Bezpodstawnej krytyce poddawano także inne przeżycia dziewczynki. Pewnego razu Marina ujrzała tajemniczy sen, przepełniony motywami mityczno-archetypowymi. Postanowiła opowiedzieć o tym matce i spotkała się z rażącym niezrozumieniem. Maria Aleksandrowna nie kryła swojego skrajnego zmieszania i konsternacji, wywołanego barwnymi wizjami Mariny. Warto w tym miejscu dodać, że w momencie doznania wizji, dziecko chorowało na zapalenie płuc, miało wysoką gorączkę i majaczyło: „Kakoy u tebya dazhe bred stranny! – govorila mat’ – [...] Razve eto bred devyatiletney devochki? [Co za nonsens! – powiedziała matka. – [...] Czy takie brednie przystają dziewięcioletniej dziewczynce?] (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 164).

Nieustannie oceniając córkę przez pryzmat własnych stereotypów, Maria Aleksandrowna zupełnie przeoczyła fakt, że np. motywy dziwnych wizji Mariny nawiązywały do treści obrazu, który ona sama namalowała na płótnie i powiesiła w pokoju dziewczynki – tzn. obraz znajdował się w polu widzenia dziecka (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 164). Kobieta nie dostrzegała własnej winy, gdy zarzucała córce coraz inne niedociągnięcia: „v tebe – ya uzhe davno vizhu – net ni iskry lyuboznatel’nosti, tebe sovershenno vse ravno, pochemu: solnce – vschodit, mesyac – ubywaet [...] ty sama priznaesh’, chto tebe vse ravno? A vse ravno – byt’ ne dolzhno” [W tobie – jak już dawno zauważyłam – nie ma nawet krzty ciekawości świata, zupełnie cię nie interesuje, dlaczego: słońce wschodzi, księżyc ubywa [...] Przyznajesz się, że nic cię to nie obchodzi? A przecież tak nie powinno być] (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 165). Tymczasem Marina zwyczajnie bała się o cokolwiek zapytać matkę, mając w pamięci pewien bardzo nieprzyjemny epizod. Wydarzenie miało miejsce podczas ich wspólnego spaceru. Dziewczynka podjęła wtedy pierwszą i ostatnią w ciągu całego dzieciństwa próbę zadania pytania, otrzymując zamiast odpowiedzi reprimendę: „Kak? Ty ne znaesh’ [...] Da ved’ eto zhe – v vozdukhe nositsya!” [Co? To ty nie wiesz [...] Przecież o tym wie każdy!] Po tym spacerze na zawsze pozostało w niej uczucie katastrofalnej hańby: nie wiedziała tego, co wie każdy! (Tsvetaeva, 1979, t. 2, s. 272).

Reakcja matki na niektóre działania i wyznania Mariny, dziecinne, spontaniczne i zupełnie niewinne, czasami przybierała ostrzejszą formę. Świadczą o tym choćby sceny z opowieści „Mój Puszkina”, towarzyszące wizycie w domu Cwietajewów Aleksandra Aleksandrowicza Puszkina (1833–1914), najstarszego syna wielkiego poety oraz pierwszej publicznej wigilii Musi w szkole muzycznej, kiedy jej matka dosłownie straciła panowanie nad sobą.

W przeciwieństwie do Ołeny Pchilky, Maria Aleksandrowna, według Mariny, nie okazywała jakiegokolwiek aprobaty dla jej talentu poetyckiego, który przebudził się dość wcześnie. W „Historii jednej dedykacji” pisarka wspomina, jak bezlitośnie matka krytykowała jej wiersze, pisane w wieku sześciu lat. Któregoś dnia Musi podstępem skradziono zeszyt i wyśmiano zapisany w nim wiersz w kręgu rodzinnym. Niemniej jednak, mała poetka, poruszona do głębi serca, potraktowana w sposób sprzeczny z zasadami pedagogiki, a nawet nie-ludzki, stanowczo sprzeciwiła się roli zawstydzonej ofiary, jaką próbowano jej narzucić. Desperacko broniła własnej postawy moralnej i prawa do swobody twórczej wypowiedzi poetyckiej (zob.: Tsvetaeva, 1979, t. 1, s. 342–343) przed matką–intelektualistką, która podczas sporu zabiegała o wsparcie innych członków rodziny, najwyraźniej popadając w stan obniżenia poziomu mentalnego – *abaissement du niveau mental* (Sharp, 1988, s. 21).

Co istotne, sześciolatekna Łesia przeżyła podobne doświadczenie, które pokazało, że już wtedy była rozwinięta ponad swój wiek i potrafiła kwestionować obiegowe opinie. Gdy 15 marca 1877 r. przyszła na świat jej kuzynka Ariadna Drahomanowa (po mężu Trusz, zm. 1954), a babcia zaczęła narzekać, że urodziła się córka, zamiast syna, Łesia zauważyła: „A khiba zh divchyna ne lyudyna? Vony zh i narodzhuyut’sya vid lyudey. Divchata ne dlya krasy til’ky narodzhuyut’sya. Buvayut’ khoch i nekrasyvi divchata, a rozumni y na vse zdatni!” [A czy dziewczynka – to nie człowiek? Przecież one rodzą się z ludzi. I nie tylko po to, by ładnie wyglądać. Niektóre nie wyglądają ładnie, za to są mądre i bardzo zdolne!] (Kosach-Kryvynyuk, 1970).

*

Charakterystyczne przejawy „kompleksu matki” w życiu i twórczości Łesi Ukrainki i Mariny Cwietajewej, których analiza porównawczo-typologiczna stała się przedmiotem niniejszego artykułu, niewątpliwie wynikały z przyczyn indywidualnych, mających swoje źródło w konkretnym środowisku rodzinnym i społecznym. Tym bardziej ciekawe z komparatystycznego punktu widzenia wydają się zaobserwowane podobieństwa w doświadczeniach wewnętrznych obu pisarek, które wyłaniają się zarówno na poziomie egzystencjalnym, jak też na płaszczyźnie psychologii twórczości. Na kształtowanie się osobowości Łesi i Mariny mocny wpływ wywarły ich utalentowane matki. I chociaż rodzinne

wychowanie Ołeny Pchilky i Marii Cwietajewej-Meyn zdecydowanie pomogło ich córkom wyrosnąć na wybitne literatki, relacje osobiste w każdym przypadku miały również swoją ciemną stronę. W dzieciństwie obie pisarki, które wręcz uwielbiały swoje rodzicielki, dotkliwie odczuwały deficyt matczynej miłości. Z kolei stopniowe przezwyciężenie tak pozytywnych, jak i negatywnych aspektów „kompleksu matki” przez każdą z nich w dużej mierze ziściło się dzięki ich aktywnej postawie życiowej, ściśle związanej z twórczą samorealizacją.

W trakcie dokonanego badania szczególnie przydatna okazała się metoda komparatystyczna. Pozwoliła m.in. prześledzić pewną prawidłowość typologiczną, polegającą na tym, że genetycznie odmienne przyczyny czasami mogą doprowadzać do analogicznych skutków. Oprócz tego, porównawcza kontekstualizacja faktów nie tylko podobnych, lecz także pozornie rozbieżnych, które tym niemniej nawzajem uwypuklają swoją specyfikę, umożliwia, jak się wydaje, bardziej adekwatne zgłębianie poszczególnych aspektów rzeczywistości literackiej oraz indywidualno-psychologicznej. To wszystko pomaga ujawnić ukryte powiązania między tymi faktami, składające się na precyzyjny model poznawczy zagadnień przytoczonych do analizy.

Bibliografia

- Danylyuk-Tereshchuk Tetyana, 2019, *Poetychni prysvyaty Oleny Pchilky*, Volyn' filologichna: Tekst i kontekst, nr 28: *Olena Pchilka v literaturnomu procesi porubizhzhya*, s. 76–88.
- Denysyuk Ivan, Skrypka Tamara, 1999, *Dvoryans'ke gnizdo Kosachiv*, Akademichnyy ekspres, L'viv, [online], dostęp: 10.08.2024, <<https://www.tskrypka.name/LUkrainka/Gnizdo/Figures/OPchilka/Care.html>>.
- Gumilev Nikolay, 1990, *Pis'ma o russkoy poezii*, sostavitel' G. Fridlender (pri uchastii R. Timenchika), vstupitel'naja stat'ya G. Fridlender, kommentariy i podgotovka teksta R. Timenchik, Sovremennik, Moskva.
- Hundorova Tamara, 2022, *Knygy Syvilly*, Vivat, Kharkiv.
- Kosach-Kryvynyuk Olga, 1970, *Lesya Ukrayinka: khronologiya zhyttya i tvorchosti*, Petro Odarchenko (wstęp i red.), Ukrayins'ka Vil'na Akademiya Nauk, vydavnychy Spilka Gomin Ukrayiny, N'yu-York, [online], dostęp: 10.07.2023, <<https://www.l-ukrainka.name/uk/Studies/Kryvynyuk/Chronology/1872.html>>.
- Lysty Lesi Ukrayinky, 1876–1913, [online], dostęp: 16.04.2024, <<https://www.l-ukrainka.name/uk/Corresp.html>>.
- Odarchenko Petro, [b.r.], *Maty Lesi Ukrayinky*, [online], dostęp: 03.08.2024, <<https://www.l-ukrainka.name/uk/Studies/Kryvynyuk/MatyLesiUkrayinky.html>>.
- Piróg Mirosław, 1999, *Psyche i Symbol. Teoria symbolu Carla Gustawa Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, NOMOS, Kraków.
- Polyakova Yuliana, 2021, *Problema stsenichnosti dramaturgiji Lesi Ukrayinky ta Maryny Tsvyetaevoyi: literaturoznavchyy aspekt*, Kreatyvnyy Prostir: Elektronnyy Naukovyy Zhurnal, nr 5, s. 19–21.
- Saakyants Anna, 1999, *Marina Tsvetaeva. Zhizn' i tvorchestvo*, Ellips Lak, Moskva.

- Samuels Endryu, 1997, *Yung i post'yungianty. Kurs yungianskogo psichoanaliza*, V[?]. Zelenskiy (tłum. z j. ang.), S[?]. Rayevskiy (wstęp i red.), CheRo, Moskva.
- Sharp Daryl, 1998, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, tłumaczenie i wstęp J. Prokopiuk, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław.
- Tsvetaeva Marina, 1979, *Izbrannaja proza v 2 tomakh. 1917–1937*, t. 1–2, Russica Publishers, INC., New York.
- Tsvetaeva Marina, 1994–1995, *Sobraniye sochineniy v 7 tomakh*, sostavleniye, podgotovka teksta, kommentariy A. Saakyats, L. Mnukhin, t. 6-7, Ellis Lak, Moskva.
- Tsvetaeva Marina, 1940, *Avtobiografiya* [online], dostęp: 27.11.2019, <<https://traumlibrary.ru/book/cvetaeva-ss07-051/cvetaeva-ss07-051.html#work002>>.
- Tsetaeva Marina, 1910, *Vecherniy al'bom* [online], dostęp: 19.08.2024, <https://www.tsvetayeva.com/by/kn_vech_albom>.
- Tsetaeva Marina, 1912, *Volshebnyy fonar': Vtoraya kniga stihov* [online], dostęp: 19.08.2024, <https://www.tsvetayeva.com/by/kn_volsh_fonar>.
- Yung Karl Gustav, 1996, *Sobraniye sochinenij. Psikhologiya bessoznatel'nogo*, Vadim Bakusev, Andey Krichevskiy (tłum. z j. niem.), M[?]. Kovalyova (red.), Kanon, Moskva.
- Yung Karl Gustav, 1997a, *Alkhimiya snov*, SEMIRA (tłum. z j. ang., wstęp i posłowie), Timothy, Sankt-Peterburg.
- Yung Karl Gustav, 1997b, Aion. *Issledovaniye fenomenologii samosti*, przekład z angielskiego i łacińskiego: M[?]. Sobutskiy, Sergey Udovik (red.), Refl-buk, Kiyev, Vakler, Moskva.
- Yung Karl Gustav, 1997c, *Sinkhronistichnost': Sbornik*, Oleg Chistyakov, Gleb Butuzov, Sergey Udovik, konsul'tant N[?]. Musina (tłum. z j. ang.), Sergey Udovik (red.), Refl-buk, Kiyev, Vakler, Moskva.
- Zabuzhko Oksana, 2007, *Notre Dame d'Ukraine: Ukrayinka v konflikti mifologiy*, Fakt, Kyiv.
- Zborovs'ka Nila, 2002, *Moya Lesya Ukrayinka: Esey*, Dzhura, Ternopil'.
- Zustrich u literaturniy kav'yarni, prysvyachena tvorchosti dvokh vidomykh poetes – Lesi Ukrayinky ta Maryny Tsvyetaevoyi*, [b.r.], dostęp: 21.06.2024, <<https://naurok.com.ua/zustrich-u-literaturniy-kav-yarni-prisvyachena-tvorchosti-dvoh-vidomih-poetes-lesi-ukra-nki-ta-marini-cvetaevoy-usi-zhinki---ptahi-53019.html>>.

“Mother complex” in the life and work of Lesia Ukrainka and Marina Tsvetaeva (an attempt of comparative typological analysis)

Summary: The article is devoted to a comparative typological analysis of various manifestations of the *mother complex* in the process of personal development of Lesia Ukrainka and Marina Tsvetaeva, as well as its influence on some aspects of their literary work. The mothers of both writers played a deeply ambivalent role in their destinies. Also, in the nature of the experience of the *mother complex* of each of them, there is much in common. Both loved and admired their extraordinary mothers, as evidenced by their early lyrics. Nevertheless, the influence of Olga Kosach-Dragomanova and Maria Tsvetaeva-Mejn on their daughters also had its *dark* side.

Keywords: Lesia Ukrainka, Marina Tsvetaeva, mother complex, life and work, comparative typological analysis.

Krzysztof M. Kielpiński*

Akademia Jagiellońska w Toruniu (Polska)

DZIAŁALNOŚĆ PAPIEŻA BENEDYKTA XVI NA RZECZ OCHRONY MAŁOLETNIICH I OSÓB SKRZYWDZONYCH ORAZ JEGO REAKCJA NA UJAWNIECIE NOWYCH PRZYPADKÓW WYKORZYSTANIA SEKSUALNEGO W WYBRANYCH KRAJACH W LATACH 2005–2013. ANALIZA HISTORYCZNO-PRAWNA

Streszczenie: Papież Benedykt XVI, którego pontyfikat trwał w latach 2005–2013, zapewniał ochronę i bezpieczeństwo osób małoletnich i bezradnych w Kościele katolickim. Celem opracowania jest ukazanie działalności papieża Benedykta XVI w obszarze ochrony małoletnich. Realizacja tego celu została oparta na analizie wypowiedzi źródłowych, aby zaprezentować jakość i zakres ochrony, której domagał się papież. Przedmiotem analizy były dokumenty papieskie, homilie, przemówienia, a także akty prawne wydane przez poszczególne dykasterie Kurii Rzymskiej. Powyższe dokumenty stanowiły reakcję na przestępstwa popełnione na małoletnich przez duchownych, w okresie 2005–2013 w wybranych krajach europejskich. W opracowaniu źródeł wykorzystano metodę: dogmatyczno-prawną, historyczno-prawną, filologiczną oraz analityczną. Metody historyczno-prawna oraz dogmatyczno-prawna wykorzystano podczas prezentacji materiałów źródłowych oraz różnych przedziałów czasowych, natomiast metody filologiczna i analityczna podczas ukazywania skali problemów, reakcji papieża oraz schematów prawnych. Badania doprowadziły do wielu wniosków, zostały one umieszczone w zakończeniu artykułu.

Słowa kluczowe: pedofilia, kraje europejskie, papież, Stolica Apostolska, Benedykt XVI, ochrona małoletnich.

Wstęp

Interesująca jest działalność papieża Benedykta XVI (2005–2013) w obszarze ochrony małoletnich. W tym celu przeprowadzono analizę wybranych dokumentów papieskich i dokumentów poszczególnych Dykasterii Kurii Rzymskiej. Główna część narracji jest poświęcona reakcji papieża na ujawnione skandale w wybranych krajach, w większości europejskich, w okresie 2005–2013. Obecnie w polskim i międzynarodowym stanie badań brakuje tego rodzaju opraco-

* Adres: ks. dr Krzysztof M. Kielpiński; k.kielpinski28@gmail.com; ORCID: 0000-0001-8168-2514.

wań. Stworzone studium uzupełni lukę badawczą w tym obszarze. Zanim rozpocznie się prezentacja działalności papieża Benedykta XVI, warto wyjaśnić pojęcie „ochrona”. W Słowniku Języka Polskiego PWN „ochronić” oznacza zabezpieczyć lub ustrzec kogoś lub coś przed czymś złym, niekorzystnym lub niebezpiecznym (Słownik PWN, 2024). Mając na uwadze powyższe warto jeszcze raz zaznaczyć, że studium będzie prezentowało działalność papieża Benedykta XVI jako ochronę małoletnich oraz reakcję na ujawniane skandale związane z wykorzystaniem seksualnym małoletnich w Kościele katolickim.

1. Działania Stolicy Apostolskiej w latach 2001–2009

Przystępując do zaprezentowania narracji należy wskazać, że w tej części artykułu użyto metody historyczno-prawnej oraz dogmatyczno-prawnej. 30 kwietnia 2001 roku papież Jan Paweł II opublikował list *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*. Zawarł on w nim przesłanki do walki z nadużyciami, które zaliczył do ciężkich przestępstw kościelnych (Jan Paweł II, 2001, s. 37–39). Ten rodzaj przestępstw w prawie kanonicznym był nazywany *delicta graviora*. Kompetencje w kwestii *delicta graviora* otrzymała Kongregacja Nauki Wiary. Nie było to żadnym zaskoczeniem. Dotychczas obowiązująca instrukcja specjalna *Crimen sollicitationis* z 1922 roku wskazywała, że Święte Oficjum było odpowiedzialne za orzekanie w tego typu sprawach. Spadkobiercą Świętego Oficjum jest Kongregacja Nauki Wiary (Suprema Sacra Congregatio Officii, 1962, s. 3072–3172). Zdaniem José Marii Yanguasa instrukcja regulowała zachowania, określane mianem *crimen pessimum*. Autor zaliczył do tej kategorii następujące przestępstwa: homoseksualizm, konkubinat duchownych, udzielenie rozgrzeszenia współnikowi w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu, *bestialitas* oraz wykorzystanie seksualne małoletniego przez osobę duchowną. Duchowny, który popełnił jedno z wymienionych przestępstw musiał być sądzony przez Świętą Kongregację Świętego Oficjum (Yanguas, 1946, s. 436–437). John Beal zauważył, że instrukcja wyposażyła biskupów w skuteczne narzędzie do walki z ciężkimi przestępstwami poprzez sformalizowane postępowanie karne oraz pośrednie określenie wiarygodności sprawy (Beal, 2007, s. 200–202).

Dariusz Borek wskazuje, że Jan Paweł II upoważnił Kongregację Nauki Wiary do przygotowania szczególnych norm. Dnia 18 maja 2001 roku został opublikowany dokument, w którym zostały umieszczone przestępstwa w ramach katalogu *delicta graviora*. Pod rządami wspomnianego aktu prawnego zgłoszono 3000 przypadków nadużyć seksualnych przez duchownych na małoletnich, w ostatnich pięćdziesięciu latach (Borek, 2019a, s. 31). Według sta-

tystyk: 60% przypadków dotyczyło aktów związanych z efebofilią, osób tej samej płci, 30% kontaktów heteroseksualnych, natomiast 10% przypadków było związane z pedofilią (Scicluna, 2005, s. 283).

Zdaniem Giovanniego Cucciego oraz Hansa Zollnera liczba przypadków pedofilii wynosiła w liczbach bezwzględnych 300 przypadków (Cuucci, Zollner, 2010, s. 23). Warto w tym miejscu przywołać opinię Dariusza Borka, który pokazuje, że w niedługim czasie okazało się konieczne dokonanie pewnych sprecyzowań w kwestii przestępstwa *delicta contra mores – delicta graviora* – przestępstwo dokonane przez duchownego przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą małoletnią poniżej 18 roku życia. Interesujący nas przepis był sformułowany zbyt ogólnie. Powstały wątpliwości, czy niektóre konkretne czynności wyczerpywały znamiona wspomnianego przestępstwa. W związku z kanonem 18 KPK, który nakazuje ściśle interpretować przepisy karne doprecyzowano wymiar przedmiotowy przestępstwa (Borek, 2019a, s. 31–34). W związku z tym przepisy penalizowały zachowania o charakterze pedofilskim oraz efebofilistycznym. W literaturze przedmiotu można znaleźć wypowiedzi Enrico Parolariego, Giuseppiego Versldiego oraz Tomasz Wytrwała, którzy wskazują kryteria zachowań o charakterze przestępczym wobec małoletnich. W ich rozumieniu zachowanie pedofilskie należy rozumieć jako nadużycie seksualne popełnione w stosunku do dzieci przed uzyskaniem 13 roku życia. Przypadki nadużyć seksualnych osób pomiędzy 14 a 17 rokiem życia uznaje się za efebofilie (Parolari, 2012, s. 69; Versaldi, 2002, s. 49–61; Wytrwał, 2009, s. 233–235).

Zdaniem Charlesa Scicluny efebofilia może przybrać postać homoseksualną lub heteroseksualną. W wymiarze przedmiotowym Kongregacja Nauki Wiary nie definiowała czynności molestowania seksualnego. Jednak dokonała jego rozróżnienia na bezpośrednie oraz pośrednie. W ramach bezpośredniego ujęto wszystkie zachowania o charakterze fizycznym, a więc kontakt fizyczny, natomiast w drugim objęto inne czynności seksualne m.in. pokazywanie pornografii dziecięcej oraz obnażanie się przed małoletnim (Scicluna, 2005, s. 285). Według Charlesa Scicluny i Dariusza Borka, Kongregacja Nauki Wiary, do wspomnianego przestępstwa, zaliczyła również nabywanie oraz przechowanie pornografii dziecięcej przez duchownego. Tego typu zachowania są świadome oraz wiążą się wielokrotnie z płatną usługą (Scicluna, 2005, s. 289; Borek, 2019a, s. 97).

Dnia 7 listopada 2002 roku Kongregacja Nauki Wiary uzyskała możliwość uchylecia terminu przedawnienia *actio criminalis* w przypadku przestępstw *delicta graviora*. W tym czasie aktywną rolę odegrał Prefekt Kongregacji Nauki Wiary kardynał Joseph Ratzinger. Dnia 7 lutego 2003 na specjalnej audyencji udzielonej kardynałowi Ratzingerowi papież zatwierdził uzupełnienie tekstu li-

stu *motu proprio Sacramentorum Sanctitatis tutela*. Rozszerzono katalog przestępstw *delicta graviora* oraz udzielono dyspens od kryteriów, które powinni posiadać osoby uczestniczące w postępowaniu karnym. Podczas tej samej audyencji papież przydzielił dwie kompetencje Kongregacji Nauki Wiary. Jedna z nich dotyczyła zatwierdzania dekretów karnych wydawanych przez ordynariuszy w postępowaniach *delicta graviora*, natomiast druga dotyczyła sanowania akt w sprawach przekazywanych jej zgodnie z przepisami prawa, jeśli zostały naruszone prawa procesowe trybunałów niższego rzędu (Borek, 2019a, s. 35).

Dnia 14 lutego 2003 odbyła się kolejna audyencja. W czasie jej trwania poruszono kwestie rekursów przeciwko decyzjom administracyjnym wydanym przez Kongregację Nauki Wiary w sprawach *delicta graviora*. Ustalono, że rekursy od decyzji Kongregacji należy składać do *Feria IV*, o której wspominają dwa dokumenty: Konstytucja Apostolska *Pastor Bonus* oraz Regulamin Generalny Kurii Rzymskiej. Po śmierci papieża Jana Pawła II powyższe decyzje zostały potwierdzone przez papieża Benedykta XVI – 6 maja 2005 roku (Borek, 2019a, s. 36).

1.1. Instrukcja Kongregacji Edukacji Katolickiej *In continuità* z 4.11.2005 roku

Benedykt XVI zatwierdził przygotowany dokument 31 sierpnia 2005 roku, który został opublikowany 4 listopada 2005 roku. Instrukcja określiła kryteria dla mężczyzn, którzy są przyjmowani do seminariów duchownych. Przypomniano, że według Tradycji Kościoła katolickiego, święcenia ważnie przyjmuje mężczyzna ochrzczony. Przyjmując sakrament święceń kandydat upodobania się do Jezusa Chrystusa. Upodobnienie kapłana musi być darem całej osoby dla Kościoła. Przyjmując święcenia mężczyzna musi osiągnąć dojrzałość afektywną. Ten rodzaj dojrzałości pozwala właściwie odnosić się do mężczyzn, kobiet i dzieci rozwijając w kandydacie do święceń prawdziwy zmysł ojcostwa duchowego w stosunku do wspólnoty Kościoła. Główna problematyka dokumentu dotyczy mężczyzn, którzy pragną wstąpić do seminarium duchownego, a praktykują czyny homoseksualne, popierają kulturę gejowską lub mają skłonności do osób tej samej płci. Nauczanie Kościoła na temat homoseksualizmu zostało wyrażone w Magisterium Kościoła. Katechizm Kościoła Katolickiego rozróżnia akty homoseksualne od tendencji homoseksualnych. Pismo Święte przypomina, że akty homoseksualne stanowią grzech ciężki, Tradycja Kościoła uznała je za wewnętrzne, niemoralne i sprzeczne zachowania z prawem naturalnym. W żadnych okolicznościach nie mogą one być zaakceptowane. W przypadku tendencji homoseksualnych można stwierdzić, że występują one u mężczyzn i kobiet. Są one obiektywnie nieuporządkowane oraz często stanowią próbę. Osoby posiadające je należy traktować z szacunkiem i delikatnością, unikając

wszelkiej niesprawiedliwej dyskryminacji w stosunku do nich. Na tej podstawie Kongregacja Edukacji Katolickiej, w porozumieniu z Kongregacją do spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, uważa za konieczne oświadczyć, że nie może przyjmować do seminarium ani do święceń osób, które praktykują homoseksualizm, wykazują głęboko zakorzenione tendencje homoseksualne lub wspierają tak zwaną kulturę gejowską. Mężczyźni tacy nie powinni być przyjmowani do seminarium duchownego oraz nie powinni być promowani do święceń. Powyższe elementy uniemożliwiają poprawną relację do mężczyzn, kobiet, młodzieży i dzieci. Wyjątek stanowią osoby, które posiadają tendencje homoseksualne, które są jedynie wyrazem przejściowego problemu, do którego należy zaliczyć niezakończony okres dojrzewania. Kongregacja wskazała, że kandydat przygotowujący się do święceń musi pokonać tendencje przynajmniej trzy lata przed święceniami diakonatu. W każdym powołaniu można wyszczególnić dwa elementy, które są nierozdzielne. Jednym z nich jest dar Boga, a drugim wolna odpowiedź człowieka na ten dar. Samo pragnienie bycia kapłanem nie wystarczy. Nie istnieje też żadne prawo do otrzymania święceń. Rolą i zadaniem Kościoła w ramach odpowiedzialności jest określenie niezbędnych wymogów do otrzymania sakramentów. Przejawem tego będzie rozeznanie zdatości kandydata, towarzyszenie mu w trakcie jego formacji oraz dopuszczenie go do święceń. Formacja musi uwzględnić cztery wymiary: ludzki, duchowy, intelektualny i duszpasterski. Autor listu podkreśla, że formacja ludzka jest fundamentem dla pozostałych wymiarów. Osoby odpowiedzialne powinny mieć pewność, że dopuszczony do święceń diakonatu kandydat cechuje się dojrzałością uczuciową. Bardzo ważnym czynnikiem w tym procesie jest uczciwość kandydata. Ukrywanie homoseksualizmu przez kandydata do święceń jest postawą nieszczerą oraz zaprzecza duchowi prawdy, lojalności i dyspozycyjności. Przypominano biskupom, wyższym przełożonym zakonnym i osobom odpowiedzialnym za formację kandydatów do święceń, aby dokonywały dogłębnego rozeznania zdatości kandydatów do święceń (Kongregacja Edukacji Wychowania, 2005).

1.2. List okólny do Kongregacji do spraw Duchowieństwa z 17.03.2009 roku

W 2009 roku papież Benedykt XVI udzielił nowych uprawnień Dykasterii Kurii Rzymskiej „w zakresie przenoszenia do stanu świeckiego i zwolnienia z celibatu niektórych duchownych, którzy porzucili swą posługę i nie przestrzegają istotnych obowiązków, wynikających z sakramentu święceń”. Warto tutaj wspomnieć, że struktura i organizacja Kurii Rzymskiej wynikała z konstytucji apostolskiej o reformie Kurii Rzymskiej *Pastor Bonus*, którą ogłosił Jan Paweł II 28 czerwca 1988 roku. W art. 52 przywołanego dokumentu stwierdza się, że sprawy dotyczące przestępstwa przeciwko wierze, dyscyplinie sakramentalnej i obyczajom, wniesione do

Kongregacji Nauki Wiary, są rozpatrywane i karane zgodnie z przepisami prawa powszechnego i *ius propria* (Jan Paweł II, 1988, s. 1432–1433).

W dniu 30 kwietnia 2001 roku Jan Paweł II ogłosił list motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, w którym wskazał, że ciężkie przestępstwa kościelne (*delicta graviora*) będą rozstrzygane przez Kongregację Nauki Wiary. W tym celu Kongregacja wydała normy materialne i proceduralne, w których umieszczono katalog przestępstw *delicta graviora* oraz sposób procedowania postępowań karnych. Katalog składał się z ośmiu przestępstw, wśród nich było przestępstwo dokonane przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą poniżej 18 roku życia. Wspomniane przestępstwo uzupełniało przepis karny zwarty w kan. 1395 § 1–2 KPK.

Przywołane fakty i okoliczności oraz praktyka Kongregacji Nauki Wiary przyczyniły się do wydania interesującego nas listu. Dokument papieża Benedykta XVI wyposażył w specjalne uprawnienia Kongregację do spraw Duchowieństwa. Zdaniem Marka Stokłosa uprawnienia udzielone Kongregacji nie tylko odnoszą się do rozpatrywania spraw osób duchownych, ale również obejmują przypadki zakonników (tylko duchownych Kościoła Rzymskokatolickiego) przynależących do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Uprawnienia zostały podzielone na trzy bloki. Pierwsze uprawnienie dotyczyło duchownych, którzy usiłowali zawrzeć małżeństwo, choćby tylko cywilne i pomimo upomnienia prowadzą grzeszne i niegodziwe życie oraz duchowni trwający w innym zewnętrznym grzechu ciężkim przeciwko szóstemu przykazaniu, wywołującym powszechne zgorszenie (Stokłosa, 2011, s. 45–46).

Pierwsze uprawnienie, w praktyce dotyczyło konkubinatu i zakazanych relacji duchownych z kobietami. Pozostałe dwa uprawnienia, dotyczące ciężkiego naruszenia prawa Bożego i kanonicznego oraz porzucenia posługi wynikającej ze święceń, nie są związane z tematyką artykułu. Kongregacja ds. duchowieństwa (Dykasteria do spraw Duchowieństwa) w przypadku, gdyby duchowny zawarł małżeństwo cywilne z 16 letnią dziewczyną, która jest w ciąży, ponadto okoliczności wskazywałyby, że jest on ojcem dziecka, a także gdy chodzi o przestępstwa molestowania seksualnego osoby małoletniej, posiadanie, nabywanie i rozpowszechnianie pornografii dziecięcej przez duchownego – byłyby to sytuacja *in habilis*, ponieważ kompetencje do osądzania tego typu przestępstw posiada Kongregacja Nauki Wiary. Należy zgodzić się ze Stokłosą, że w materii procesowej wymierzenie kary wydalenia ze stanu duchownego, w razie udowodnienia przestępstwa, byłoby prerogatywą wspomnianej Kongregacji. Warto dodać za Dariuszem Borkiem, że list papieski z 2009 roku udzielał kompetencji wydalenia ze stanu duchownego dwóm Kongregacjom – do spraw Duchowieństwa oraz Ewangelizacji Narodów. Jednak przywołane powyżej przykłady przestępstw są związane z osobami małoletnimi. W związku z tym wspomniane

Kongregacje są *in habilis*. Potwierdzają taką tezę eksperci m.in. Stokłosa i Borek (Stokłosa, 2011, s. 43–45; Borek, 2019a, s. 37–40), a także Andrea D’Auria (D’Auria, 2014, s. 150–155).

2. Normy *delictis reservatis* wydane przez Kongregację Nauki Wiary z 21.05.2010 roku

Po dziewięciu latach od promulgacji dokumentu *De gravioribus delictis* z 2001 roku, Kongregacja Nauki Wiary dokonała modyfikacji przepisów, tak aby po aktualizacji i uproszczeniu stanowiły one jeszcze skuteczniejszą odpowiedź na palące problemy. Znowelizowany dokument został podpisany przez papieża Benedykta XVI w dniu 21 maja 2010 roku. Dokument *de delictis reservatis* składa się z dwóch części. Pierwsza część to *Normae substantiales*, druga *Normae processuales*. W pierwszej części zostały określone przestępstwa przeciwko obyczajom (*delicta contra mores*). Przepisy regulują dwa przestępstwa. Pierwsze z nich to molestowanie seksualne małoletnich przez duchownego oraz przestępstwo pornografii dziecięcej (Kongregacja Nauki Wiary, 2010, s. 419–420). Zdaniem Johna Paula Kimesa przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu dotyczy wszystkich czynów natury seksualnej. Począwszy od pokazywania materiałów pornograficznych i różnych niestosownych komentarzy, poprzez dotyki, pocałunki często powtarzalne (Kimes, 2014, s. 11–28). Claudio Papale doda, że molestowaniem jest każda czynność seksualna niezależnie od postawy osoby będącej jego przedmiotem (Papale, 2012, s. 57).

Zdaniem Borka przestępstwem będą działania poprzez kontakt cielesny, pełna penetracja seksualna oraz akty dokonywane na samym sobie przez duchownego w obecności osoby małoletniej. Claudio Papale oraz Dariusz Borek są zgodni, że w dobie współczesnych urządzeń teleinformatycznych obecność taka nie musi być rozumiana wyłącznie w sensie znajdowania się osób w tym samym kontekście fizyczno-przestrzennym. Autorzy wskazują, że do molestowania może dojść z wykorzystaniem środków audiowizualnych, telefonów, chatów lub kamerek internetowych. W związku z tym nie będzie miało znaczenia czy osoba będąca przedmiotem przestępstwa wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu dobrowolnie i spontanicznie zgadza się na czyn seksualny (Borek, 2019a, s. 112; Papale, 2014, s. 32). Dariusz Borek przypomina, że dla zaistnienia przestępstwa nie ma znaczenia, czy będzie to czyn jednorazowy, czy zachowanie notoryjne (Borek, 2019, s. 111). David Albornz podkreśla, że nie ma znaczenia, czy nastąpił kontakt fizyczny, czy też do niego nie doszło, ponieważ wystarczy, że z działania podjętego przez sprawcę będzie wynikał zamiar wykorzystania seksualnego (Albornz, 2008, s. 713–715). Jose

Pascal Bernal, porównując dwa dokumenty z 2001 *de delictis graviora* oraz z 2010 roku *de delictis reservatis*, zauważył, że ustawodawca chce chronić ofiary przestępstw przed każdym działaniem seksualnym. Ponadto bez znaczenia jest także płeć ofiary. Podniesienie wieku ofiary do 18 roku życia wskazuje zdecydowanie, że prawodawca uwzględnił w określonych normach przypadki pedofilii oraz efebofilii (Bernal, 2014, s. 173).

Analizując przepisy prawne można zaobserwować, że ustawodawca objął ochroną również dodatkową kategorię osób. Należą do niej osoby, które habitualnie posiadają niepełne używanie rozumu (*imperfecto rationis usu habitu pollet*). Są one zrównane z osobami małoletnimi. To nowość w odniesieniu do poprzednich przepisów. W opinii Dariusza Borka *delictum consumatum* dokonuje się po spełnieniu dwóch przesłanek. Pierwsza nie wymaga, aby osoba była całkowicie pozbawiona używania rozumu. Wystarczy, że procesy intelektualne i wolitywne będą tylko częściowo naruszone. Druga dotyczy samego czynu zabronionego. Powinien być wykonany bezpośrednio lub pośrednio wobec takiej osoby z zamiarem jej wykorzystania seksualnego – cel lubieżny (Borek, 2019a, s. 114). Claudio Papale i Jose Pascal Bernal wskazują na czynniki, które mogą ograniczyć używanie rozumu. Zalicza do nich: demencję starczą, wylew, udar, chorobę psychiczną, nadużywanie alkoholu, zażywanie narkotyków. Przekonuje, że stan niepełnego używania rozumu nie może mieć charakteru przejściowego. Stan przejściowy wywołują inne środki takie jak: tabletka pigułki gwałtu, niechroniczne upicie się alkoholem, jednorazowe zażycie narkotyku, wzburzenie emocjonalne. Warto więc podkreślić, że każde molestowanie seksualne jest ciężkim naruszeniem prawa. Przybiera ono szczególnie szkodliwą formę, ponieważ zostaje naruszona intymność osoby, która nie posiada wolności wyrażenia pełnej zgody. Osoby nieletnie i bezbronne ponoszą największy uszczerbek na zdrowiu psychicznym. W przypadku podmiotu aktywnego można mówić o *delictum propria*. Nazwa ta wskazuje, że przestępstwo to jest właściwe dla określonej kategorii osób. Sprawcą, na podstawie przepisów, może być jedynie duchowny, który przyjął święcenia diakonatu, prezbiteratu lub episkopatu (Papale, 2012, s. 56–57; Bernal, 2014, s. 174).

Przepisy określały drugi rodzaj przestępstwa – pornografię dziecięcą. Został on umieszczony w dokumencie z 2010 roku jako skutek praktyki Kongregacji Nauki Wiary. Obejmuje on następujące działania: posiadanie, nabywanie i rozpowszechnianie zdjęć lub filmów zawierające akty seksualne z małoletnimi poniżej 14 roku życia albo pomiędzy takimi małoletnimi, lub też zawierające obrazy małoletnich w pozycjach oraz zachowaniach zmierzających do wywoływania zainteresowania seksualnego u osób oglądających tego typu obrazy. Przestępstwem według Claudio Papale oraz Dariusza Borka jest materiał pornograficzny, który musi dotyczyć dzieci poniżej 14 roku życia (Borek, 2019a,

s. 117; Papale, 2012, s. 59). Zdanie przeciwne wyraził Damian Guillerme Astigueta. Wykazał on, że nie rozumie podstawy ustalenia górnej granicy wieku na 14 rok życia, ponieważ jego zdaniem materiały pornograficzne dotyczące małoletnich w wieku 13 lub 15 lat są tak samo złe i szkodliwe. Proponuje zastosować to samo kryterium co w przypadku przestępstwa molestowania małoletniego, czyli zastosować 18 rok życia (Astigueta, 2011, s. 81). Postulat eksperta został uwzględniony dopiero w kolejnej nowelizacji dokumentu *de delictis reservatis*.

W części procesowej wskazano, że Kongregacja Nauki Wiary jest kompetentna do rozstrzygania przestępstw *delicta graviora*. Kwestie karne w tym obszarze rozstrzyga Najwyższy Trybunał Apostolski działający przy Kongregacji Nauki Wiary. Dokument przewidywał sądenie na podstawie mandatu papieskiego kardynałów, patriarchów, biskupów i legatów papieskich, a także innych osób fizycznych. Ponadto dokument regulował inne kwestie m.in. sądenie, kardynałów, patriarchów i legatów Stolicy Apostolskiej, biskupów oraz innych osób fizycznych; prawo do przedłużenia lub uchYLENIA okresu przedawnienia; upoważnienie do udzielenia trybunałowi, adwokatom i prokuratorom dyspensy od wymogu kapłaństwa i doktoratu z prawa kanonicznego; upoważnienie do sadowania aktów naruszenia jedynie ustaw procesowych przez trybunały niższej instancji; upoważnienie do dyspensowania postępowania na drodze sądowej na rzecz postępowań administracyjnych i wiele innych. W świetle norm umieszczonych w dokumencie widoczna jest kontynuacja inicjatywy papieskiej, której celem jest dostosowanie przepisów kościelnych do wyzwań, przed którymi staje Kościół – szczególnie w materii nadużyć seksualnych, które stają się przedmiotem szczególnej troski ze strony społeczności kościelnej (Kongregacja Nauki Wiary, 2010, s. 427–430).

3. Reakcja papieża Benedykta XVI na ujawnianie przypadków wykorzystania seksualnego w latach 2005–2013

3.1. Ujawnienie nowych przypadków wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim w Europie, w latach 2005–2013

Na wstępie tej części należy wskazać, że posłużono się metodą analityczną oraz filologiczną, dzięki której udało się zaprezentować poniższe zagadnienie. W czasie trwania pontyfikatu Benedykta XVI (2005–2013), w Europie ujawniano nowe fakty i okoliczności dotyczące ofiar wykorzystania seksualnego w Kościele katolickim. Proces zainicjowały wydarzenia z USA. W 2002 roku dziennik Boston Globe otrzymał pozwolenie na odtajnienie dokumentów śledztwa, które prowadzili dziennikarze w związku z przestępstwem pedofilii. W 2004

roku opublikowano raport przez Uniwersytet John Jay College of Criminal Justice w Nowym Jorku. Wynikało z niego, że w okresie 1960–2002 o pedofilię oskarżono 954 księży, z czego 54 zostało skazanych. Liczba ofiar oszacowano na 10.000. W 2010 roku opublikowano kolejny raport. Był on owocem współpracy uniwersytetu z instytucją kościelną, która udostępniła dokumentację przypadków molestowania seksualnego w latach 1950–2010. W raporcie wykazano 16.000 ofiar i 6000 duchownych, którzy byli sprawcami przestępstw na małoletnich lub osobach bezbronnych (Płachecka, 2017, s. 303–304).

Na przełomie 2004/2005 roku, w Austrii zamknięto seminarium duchowne w Sankt Pölten. W wyniku przeprowadzenia kontroli udowodniono, że wielu seminarzystów i wykładowców praktykowało zachowania homoseksualne, dodatkowo odkryto na komputerach 40.000 zdjęć pornograficznych oraz filmy o tematyce pornografii dziecięcej i zoofilistycznej. Biskup Klaus Küng na polecenie Stolicy Apostolskiej zamknął to seminarium w trybie natychmiastowym (Piaseczny, 2016; Bruncz, 2016).

Kolejnym krajem, w którym ujawniono dużą skalę popełnienia przestępstw na małoletnich była Irlandia. W 2005 roku ukazano skutki popełnionych przestępstw z lat 80. i 90. XX wieku, w tym dwie najgłośniejsze sprawy księdza Billa Carney'a i Brendana Smytha. Pierwszemu z nich udowodniono popełnienie dwóch przestępstw z 32 zarzucanych. Kapłan został skazany przez sąd państwowy, w postępowaniu kanonicznym duchownemu udowodniono winę oraz z wymierzono karę wydalenia ze stanu duchownego, ponadto na rzecz ofiar diecezja wypłaciła 30.000 funtów. W przypadku księdza Smytha sąd w Dublinie udowodnił przestępstwa przez niego popełnione. Duchowny wykorzystał aż 74 dzieci. W 2005 roku władze Irlandii ogłosiły pierwszy raport, w którym stwierdzono, że od 1940 roku działało 102 księży pedofilów, a liczba ofiar sięgała 400. W 2008 roku w Raporcie Rayana pokazano, że od 1936–1990 roku, aż 800 duchownych, zakonników i zakonnic dopuszczało się wobec swoich podopiecznych, przebywających w domach opieki i sierocińcach, przemocy fizycznej, psychicznej oraz aktów wykorzystania seksualnego (Pawlicki, 2016; McGarry, 2016; Zakrzewicz, 2013, s. 103–104).

Niemcy były kolejnym krajem, w którym pokazano skalę wykorzystania seksualnego małoletnich i osób bezbronnych. Zgromadzenie jezuitów przeprowadziło postępowanie kanoniczne, które pokazało, że do molestowania seksualnego małoletnich dochodziło w gimnazjum im. Piotra Kanizjusza w Berlinie. Kolejnym miastem, w którym dopuszczano się przestępstw na małoletnich była Ratyźbona. W tym mieście działał chór chłopięcy, a do molestowań dochodziło w latach 1958–1959. Po ujawnieniu tych wydarzeń do Niemieckiego Episkopatu wciągu pięciu lat zgłosiło 1500 ofiar. Warto podkreślić, że 95% przypadków to wyroki skazujące duchownych. W latach 2011–2013 wypłacono ofiarom

200.000 euro odszkodowań, obecnie wiele procesów jeszcze nie zostało zakończonych (Płachecka, 2017, s. 309).

Belgia i Holandia to kraje, w których również ujawniono nadużycia seksualne duchownych wobec małoletnich. W 2010 roku w Belgii biskup Joseph Vangheluwe przyznał się do wykorzystania seksualnego chłopca ze swojego bliskiego otoczenia i płacenia rodzinie ofiary pieniędzy za milczenie. Obraz tragedii dopełnia wydarzenie, że ten sam biskup dopuścił się molestowania dwóch swoich siostrzeńców. W 2010 roku specjalna komisja opracowała raport. Wnioski były druzgocące. Komisja przeprowadziła badania przypadków z lat 1950–1960. Według raportu najmłodsza ofiara miała 2 lata, 13 ofiar popełniło samobójstwo, 6 miało myśli samobójcze. W tym okresie wpłynęło 475 skarg, a 134 duchownych dopuściło się molestowania seksualnego. W tym samym roku, w Holandii Konferencja Biskupów Holenderskich i Holenderska Konferencja Religijna powołała sześciuosobową komisję, w której w skład weszli: minister edukacji, burmistrz Hagi, profesorowie uniwersyteccy, były sędzia i psycholog. Komisja przeanalizowała 1795 skarg, odnotowała 800 duchownych jako sprawców nadużyć, badania objęły okres 1945–2010. Raport komisji zalecił Kościołowi w Holandii wypłatę odszkodowań od 5000 euro, 25 000 euro, gdy ofiara była obiektem zgwałcenia do 100.000 euro za szczególnie ciężkie przypadki. Podkreślono, że ofiarom należą się przeprosiny, wsparcie oraz potwierdzenie ich cierpień (Walenciak, 2016).

W 2012 roku problem pedofilii został ujawniony we Włoszech. Episkopat Włoch zaprezentował wnioski z przeprowadzonych badań zjawiska pedofilii występujących w kościelnych strukturach. Biskup Mariano Crociata podkreślił, że na przestrzeni 10 lat, chodzi o okres 2002–2012, potwierdzono 135 przypadków pedofilii wśród duchownych Kościoła katolickiego. Liczby te prezentują się w następujący sposób: 77 duchownych zostało skazanych przez włoskie sądy; 21 sprawców poddało się dobrowolnej karze; w 12 przypadkach sprawy się przedawniły. Przywołując dane, warto zaznaczyć, że Episkopat Włoch stworzył dokument, w którym zawarł wytyczne do walki z pedofilią. Hierarchowie nie mają obowiązku zgłaszania wymiarowi sprawiedliwości i przekazywania informacji związanych z wykorzystaniem seksualnym nieletnich. Zaznaczono, że linia postępowania wobec przypadków molestowania seksualnego musi być zgodna włoskim prawem (Płachecka, 2017, s. 311).

Przywołane treści stanowią najważniejsze wydarzenia, o których rozpisywała się prasa światowa i fora internetowe. Warto tylko wspomnieć, że skandale ujawniono również w Australii, Portugalii, Wielkiej Brytanii i Malcie oraz szczegółowo pokazano przestępczą działalność założyciela zgromadzenia zakonnego Legionistów Chrystusa. W związku z tym poniżej zaprezentowana zostanie reakcja Benedykta XVI na ujawnione skandale seksualne.

Jeśli chodzi o sytuację w Polsce, w lutym 2013 roku po raz pierwszy rozpoczął się proces o odszkodowanie za wykorzystanie seksualne 12-letniego chłopca (DGP, 2013).

W 2015 roku skierowano kolejne pozwy przeciwko kościelnym osobom prawnym. W świecie mediów w 2019 roku wyemitowano programy braci Sekielskich. W latach 2013–2015 Mirosław Nestorowicz, Ewa Łętowska, Aleksandra Głowacka opublikowali swoje artykuły w sprawie odpowiedzialności kościelnej osoby prawnej za wykorzystanie seksualne małoletnich przez duchownych. Wskazując na powyższe, powinno to stanowić osobny element analizy badawczej, który wykracza poza ramy czasowe pontyfikatu papieża Benedykta XVI (Nestorowicz, 2014, s. 7-18; Głowacka, 2015, s. 137–156; Łętowska, 2015, s. 6–20).

3.2. Reakcja papieża Benedykta XVI

Działania papieża Benedykta XVI przybrały różne formy. Stanowczą reakcję na skandale, które wybuchły w Kościele, najczęściej wyrażał w homiliach, listach i przemówieniach. To właśnie w nich papież brał odpowiedzialność na siebie za wyrządzone zło na małoletnich. W homilii wygłoszonej podczas podróży apostolskiej do USA pojawiły się charakterystyczne zwroty „ból” i „krzywda” oraz „wielkie cierpienie” zadane dzieciom, a spowodowane wykorzystaniem seksualnym (Benedykt XVI, 2006). Analizując inne wystąpienia Biskupa Rzymskiego natrafimy na określenia, które stanowią reakcję papieską na wyrządzone zło na małoletnich. W homiliach i przemówieniach podczas podróży apostolskiej do Wielkiej Brytanii i Irlandii padają określenia takie „wstyd”, „grzech, który nas zawstydza”, „wyrzuty sumienia”, „upokorzenie”, „rodzące się poczucie zdrady” oraz „prośba o przebaczenie od Boga i pokrzywdzonych” (Benedykt XVI, 2010c, s. 209–220; Majer, 2023, s. 38–39). Na ich podstawie Benedykt XVI bierze odpowiedzialność za krzywdy wyrządzone dzieciom przez osoby duchowne i zakonne. Okazuje w ten sposób solidarność z pokrzywdzonymi i jako głowa Kościoła katolickiego prosi o przebaczenie za zachowania, które nigdy nie powinny mieć miejsca. Zdaniem Piotra Majera użyte zwroty przez Benedykta XVI, to w głównej mierze uznanie winy za brak należytej reakcji ze strony przełożonych Kościoła oraz niestosowanie odpowiednich narzędzi prawnych (Majer, 2023, s. 42–43). Warto zaznaczyć, że papież przyznaje, że model terapeutyczny, wobec tego typu spraw nie zdał egzaminu. Ruch antyjurydyczny, który rozkwitł w Kościele po Soborze Watykańskim II twierdził, że za pomocą psychologii oraz innych metod duszpasterskich, a nie środków karnych, Kościół jest w stanie skutecznie walczyć z tego rodzaju nadużyciami i przestępstwami. Stworzono fałszywy obraz, który doprowadził w ostateczności do zaniechania skutecznego stosowania prawnych instrumen-

tów, na które wskazywały przepisy kanonicznego prawa karnego (Arietta, 2010, s. 440). W rozmowie z Peterem Seeweldem papież Benedykt XVI zauważa, że w latach 1960–2001 kanoniczne prawo karne przestało funkcjonować. W tamtym okresie panowało przekonanie, że Kościół nie może być Kościołem prawa, ale miłości. Dlatego społeczność kościelna nie powinna stosować sankcji karnych. Na tej podstawie wyrzucono ze świadomości wiernych przekonanie, że kara kanoniczna może być środkiem zbawczym. Ponadto zapomniano o trzech celach kary kanonicznej: poprawa sprawcy, naprawienie zgorszenia oraz przywrócenie naruszonej sprawiedliwości (Benedykt XVI, Seeweld, 2011, s. 37–38).

Wypowiedzi Benedykta XVI dotyczyły również przełożonych kościelnych. Wiele razy stwierdził on, że można byłoby uniknąć niepotrzebnych dramatów, gdyby w odpowiednim czasie przełożeni kościelni właściwie zareagowali – posłuchali głosu ofiar. Podkreśla, że to ich działania lub zaniechania stanowią winę. W liście pasterskim do katolików Irlandii papież stanowczo stwierdził, że reakcja władz kościelnych była nieodpowiednia i niewłaściwa. Odnosząc się do ofiar i ich bliskich dodał, że zdaje sobie sprawę z tego, że niewłaściwe potraktowanie przez biskupów i przełożonych zakonnych wzbudziło rozczarowanie, gniew i wzburzenie. Papież przypominał biskupom, że to oni i ich poprzednicy dopuścili się zaniedbań nie stosując przepisów prawa kanonicznego wobec przestępstw *delicta contra mores* (Benedykt XVI, 2010a, s. 7–11). W innym dokumencie papież zauważył, że to brak właściwej i należytej czujności, sprawnego działania i lęk przed stosowaniem instrumentów prawnych negatywnie wpłynęły na zaufanie wiernych do władzy kościelnej (Benedykt XVI, 2010b, s. 35–37).

Kolejny temat, który podejmuje w swoich przemówieniach to dbanie o wizerunek Kościoła, kosztem troski o pokrzywdzonych. Biorąc pod uwagę czynniki, które doprowadziły do przestępstw na małoletnich, na pierwszym miejscu papież wskazał troskę o dobry wizerunek Kościoła. Zaznaczył, że źle pojmowana troska o dobro Kościoła, przyczyniła się do braku ochrony godności małoletnich oraz braku szacunku do prawa. Brak szacunku do prawa objawił się niestosowaniem środków prawnych wobec podejrzanych i sprawców, co w konsekwencji doprowadziło do upadku autorytetu moralnego Kościoła w danym państwie. Warto zaznaczyć, że nie są to straty tylko wizerunkowe, ale dotyczą istoty misji Kościoła. Zdaniem Damiana Astiguety Benedykt XVI uważał, że fałszywa troska o wizerunek Kościoła przysłoniła światło Ewangelii takim mrokiem, jakiego nie znaly nawet wielkie prześladowania. Ukrywanie i tuszowanie wielu spraw pedofilskich przez biskupów lub innych przełożonych kościelnych oraz zasłanianie się dobrem Kościoła rzutuje negatywnie na misję kościelną, podważając jej wiarygodność oraz przyczynia się do nieufności względem ludzi Kościoła, co osłabia wszelkie wysiłki duszpasterskie. Fałszywa troska o dobro Kościoła partykularnego rani cały Kościół (Astigueta, 2013, s. 592).

Ostatnim tematem poruszonym przez Benedykta XVI w jego wypowiedziach było potępienie sprawców molestowania małoletnich, a także wskazanie elementów, które zapobiegna na przyszłość popełniania przestępstw na małoletnich. Papież nazywał takie postępowanie zdradą. W czasie trwania Roku Kapłańskiego podkreślił, że kapłani działają w imię Boże sprawując sakramenty, a w ten sposób Bóg staje się bliski światu i człowiekowi, natomiast poprzez działania przestępcze pod osłoną *sacrum* wyrządzają osobistą szkodę małoletnim rzutującą na całe życie (Benedykt XVI, 2010b, s. 35–36). W przemówieniu na zakończenie Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Dublinie papież zaznaczył, że duchowni zamiast ukazywać drogę do Chrystusa oraz dawać świadectwo o Jego dobroci, dopuścili się nadużyć i podważyli wiarygodność Kościoła (Benedykt XVI, 2012, s. 41–42).

Zdaniem Piotra Majera wypowiedzi papieża Benedykta XVI dają nadzieję, że sprawcy przestępstw seksualnych zostaną sprawiedliwie osądzeni i ukarani, a szkody wyrządzone na małoletnich właściwie naprawione (Majer, 2023, s. 45). Zdaniem Ángela Marzoa Rodrígueza można sprawiedliwie osądzić sprawcę tylko wtedy, gdy przeprowadzi się właściwie i zgodnie z prawem postępowanie kanoniczne oraz wymierzy się sprawiedliwą karę. Zdaniem hiszpańskiego eksperta należy ukazywać karę nie tylko jako dolegliwość, ale również jako środek zbawczy (Rodríguez, 1994, s. 263–293).

Potępiając sprawców przestępstw na małoletnich papież wzywał wiernych do odbudowy zaufania, do odnowy i wewnętrznego oczyszczenia, promowania pojednania. Duchowni powinni na nowo odkrywać ideał powołania kapłańskiego. Wiele razy z ust papieża płynęły słowa zachęty do kapłanów, aby dążyli do świętości. Ponadto wskazujące na to, że wierni mają prawo, aby ich kapłani nie tylko przestrzegali zasad moralnych, ale byli ludźmi zaufania oraz realizowali wartości głoszone w katechezach, homiliach lub przemówieniach. Podjęty przez papieża wątek wiąże się bezpośrednio z odnową w Kościele. Zadaniem biskupów, duchownych i zakonników jest stworzenie bezpiecznego, zdrowego moralnie środowiska. Dokonuje się to poprzez właściwy wybór i wychowanie seminarzystów, aż do wykluczenia z seminariów niewłaściwych kandydatów. Piotr Majer zauważa, że Benedykt XVI w swoich wypowiedziach stawia tezę, że ważniejsze jest, aby mieć dobrych kapłanów, niż nie mieć ich wcale. W tym celu Stolica Apostolska za czasów pontyfikatu papieża Benedykta XVI wprowadziła zasadę „zero tolerancji” dla przestępstw seksualnych na małoletnich (Majer, 2023, s. 47).

Reakcja papieża Benedykta XVI na przestępstwa wobec nieletnich nie ograniczała się tylko do wypowiedzi. Biskup Rzymu korzystał z wielu instrumentów prawnych. Gdy wybuchły skandale seksualne w Irlandii papież wysłał wizytatorów, aby zbadali sprawę na poziomie diecezji i seminarium duchowne-

go. Jak zauważa Hanna Suchocka było to niezwykle posunięcie. Wszechstronna lustracja zdarza się bardzo rzadko, a tego typu zachowanie świadczyło o tym, że papież Benedykt XVI przywiązywał wielką wagę do tego, aby oczyścić Kościół z działań pedofilskich (Suchocka, 2015, s. 183).

Zasada „zero tolerancji” przyświecała papieżowi, gdy podejmował działania w sprawie zgromadzenia Legionistów Chrystusa. W tym celu zostali powołani wizytatorzy z pięciu krajów, gdy pojawiły się kolejne skandale wywołane przez założyciela zgromadzenia Marciała Maciela Degollado. Wizytatorzy odwiedzili w ciągu ośmiu miesięcy 120 wspólnot i dzieł zgromadzenia. Na tej podstawie udowodniono przestępstwa popełnione przez założyciela zgromadzenia, ukarano go karą suspensy, a także nakazując mu całkowite wycofanie się z życia publicznego. Podczas pielgrzymki na Maltę papież spotkał się przedstawicielami ofiar nadużyć seksualnych, dokonanych przed laty przez duchownych. Odwiedzając Portugalię, podczas rozmowy z dziennikarzami, zaznaczył, że przebaczenie nigdy nie może zastąpić wymierzenia sprawiedliwości (Giansoldati, 2018, s. 43).

Działalność papieża przyczyniła się do organizacji wielu konferencji poświęconych ochronie małoletnich. Stolica Apostolska w wielu przypadkach obejmowała patronat honorowy nad tymi wydarzeniami. Tematyka spotkań była różna, głównie dotyczyła zmiany przepisów prawa kanonicznego. Papież upoważnił prefekta Kongregacji Nauki Wiary, aby wystosował do Kościołów lokalnych specjalny dokument, na którego podstawie każda Konferencja Biskupów w danym kraju przygotowała szczegółowe przepisy dotyczące dochodzenia wstępnego. Warto w tym miejscu wspomnieć m.in. konferencję naukową, która odbywała się na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie w lutym 2012 roku. Była zatytułowana: *W kierunku uzdrowienia i odnowy (Verso la guarigione ed il rinnovamento)*. Zebrani na niej eksperci i naukowcy z różnych dziedzin nakreślili następujące wnioski: nie można tuszować spraw, ponieważ dobro dzieci, a nie instytucji jest najważniejsze; nie można usprawiedliwiać przestępstw seksualnych tym, że w rodzinach i innych zawodach i środowiskach odsetek tego jest większy niż w Kościele; nie wolno lekceważyć sygnałów ostrzegawczych; należy w każdej sytuacji wysłuchać pokrzywdzonych oraz należy odrzucić fałszywą solidarność środowiska. Na podstawie powyższych wniosków ukazano cel dalszych działań przedstawicieli Kościoła (kardynałów, biskupów, wyższych przełożonych zakonnych), aby w przyszłości skutecznie reagowali i nie dopuszczali do sytuacji, które będą źródłem nowych skandali seksualnych związanych z molestowaniem małoletnich w Kościele (Suchocka, 2015, s. 190).

Zakończenie

Działalność papieża Benedykta XVI na rzecz ochrony małoletnich była wieloaspektowa. Papież jako najwyższy ustawodawca znowelizował przepisy prawa kanonicznego. Nowe przepisy skutecznie chroniły małoletnich i osoby bezradne. Określono nowe przestępstwo wobec małoletnich: posiadanie, nabywanie i rozpowszechnianie pornografii z udziałem osoby małoletniej. W kwestiach formalnych znowelizowano przepisy dotyczące przedawnienia, a wszystkie kompetencje przekazano Kongregacji Nauki Wiary. W obszarze prawa pojawiły się także inne normy, które zabraniały udzielać święceń kandydatom popierającym kulturę gejowską oraz praktykującym czynny homoseksualizm. Ponadto stworzono dokument, na podstawie którego Konferencje Biskupów opracowywały lokalnie szczegółowe rozwiązania prawne chroniące małoletnich i osoby bezradne.

W obszarze nauczania można dostrzec szczególną aktywność papieża Benedykta XVI. Wiele miejsca w swoich przemówieniach, homiliach i listach poświęcił on tematyce ochrony małoletnich. Jego reakcja na przestępstwa seksualne była zdecydowana, potępiał sprawców, wziął odpowiedzialność za wiele przestępstw na siebie, krytykował przełożonych kościelnych za fałszywą troskę o dobro Kościoła oraz wskazywał na solidarność z pokrzywdzonymi. W wypowiedziach papieża można dostrzec fakt, że chciał on odbudować zaufanie członków wspólnoty Kościoła oraz innych instytucji. W tym celu odbył wiele pielgrzymek, spotykał się z ofiarami przestępstw. Należy podkreślić, że pontyfikat papieża Benedykta XVI był nastawiony na to, aby zapewnić ochronę osobom małoletnim w Kościele, zwalczać przestępstwa seksualne oraz odbudować zaufanie i odnowić środowisko moralne Kościoła.

Bibliografia

- Albornz David, 2008, *Norme e orientamenti della Chiesa cattolica dinanzi agli abusi sessuali di minori perpetrati da chierici*, Salesianum, t. 70, s. 711–726.
- Arrieta Juan, 2010, *L'influsso del Cardinal Ratzinger nella revision del Sistema penale canonico*, La Civiltà Cattolica, t. 6, s. 425–530.
- Astigueta Damian Guillermo, 2003, *Lo scanadlo nel CIC: significato e portata giuridica*, Periodica, t. 92, s. 589–651.
- Astigueta Damian Guillermo, 2011, *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: *Il quindicesimo anniversario dell istituto di diritto canonico*, „Ad instar facultatis: dell Univesita Cattolica Poazmany Peter, Anzelm Szuromi (red.), Budapest, s. 69–87.
- Beal John, 2007, *The 1962 instruction Crimen sollicitationis caught red-handed or handed a red herring*, Studia Canonica, nr 41, s. 199–236.
- Benedykt XVI, 2006, *Ai vescovi della conferenza episcopale di Irlandia in visita ad limina apostolorum*, w: *The Holy See* [online], dostęp: 28.10.2006, <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20061028_ad-limina-ireland.html>.

- Benedykt XVI, 2010c, *Litterae Pastorales ad chirsitifideles catholica in Hibernia* (19.03. 2010), Acta Apostolicae Sedis, 102 (201), s. 209–220.
- Benedykt XVI, 2010a, *List pasterski d katolików Irlandii po skandalach związanych z molestowaniem seksualnym przez duchownych*, 19.03.2010, L'Osservatore Romano wyd. pol., t. 32, nr 2, s. 7–11.
- Benedykt XVI, 2010b, *Homilia podczas Mszy świętej na zakończenie Roku Kapłańskiego*, 11.06.2010, L'Osservatore Romano wyd. pol., t. 31, nr 8–9, s. 35–37.
- Benedykt XVI, 2011, *Przemówienie do Kurii Rzymskiej*, 20.12.2010, L'Osservatore Romano wyd. pol., t. 32, nr 2, s. 35–38.
- Benedykt XVI, 2012, *Przesłanie na zakończenie 50 Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Dublinie*, 10-17.06. 2012, L'Osservatore Romano wyd. pol., t. 33, nr 7–8, s. 41–42.
- Benedykt XVI, Seewald Peter, 2011, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, tłum. P. Napiwodzki, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Bernal José Pascual, 2014, *Cuestiones canónicas sobre los delitos más graves contra el sexto mandamiento del Decálogo*, Ius Canonicum, t. 54, s. 357–368.
- Borek Dariusz, 2015, *Sextum Decalogi preaeptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów.
- Borek Dariusz, 2019, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji nauki Wiary*, Tarnów.
- Brunz Dariusz, *Seminarium duchowne w Diecezji St Pölten zamknięte!*, w: *Ekumenizm.pl* [online], dostęp: 02.06.2016, <<http://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/seminarium-duchowne-w-diecezji-st-polten-zamknie>>.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 1983, Acta Apostolicae Sedis, 75/II, s. I–XXX, 1–324 (tekst polski: Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Warszawa 2021).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, 2010, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necon de gravioribus delictis*, 21.05.2010, Acta Apostolicae Sedis, 102, s. 419–434.
- Congregatio Sancti Officii, 1962, *Instructio Crimen sollicitationis. Ad omnes Patriarchas, Archiepiscopos aliosque locorum Ordinarios etiam Ritus Orientalis: De modo procedendi in causis sollicitationis*, 16.03.1962, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, w: *Leges Ecclesiae*, X. Ochoa, vol. III, Roma 1972, s. 3072–3172.
- Congregazione per il Clero, 2010, *Lettera circolare n. 2010 0823*, 17.03. 2010, Revista Española de Derecho Canónico, t. 67, s. 391–400.
- Cucci Giovanniego, Zollner Hans, 2011, *Kościół a pedofilia*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- D'Auria Andrea, 2014, *La procedura per l'irrogazione delle pene*, w: *Quaderni de Ius Missionale 3, I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Andrea D'Auria, Claudio Papale (red.), Roma, s. 129–155.
- DGP, 2013, *Proces o odszkodowanie za pedofilię: diecezja koszalińsko-kołobrzeska zapłaci 200 tys. zł odszkodowania?*, w: *Gazeta Prawna* [online], dostęp: 02.05.2025, <<https://www.gazetaprawna.pl/wiadomosci/artykuly/853334,proces-o-odszkodowanie-za-pedofilie-diecezja-koszalinsko-kołobrzeska-zaplaci-200-tys-zl-odszkodowania.html>>.
- Giansoldata Franca, 2018, *Demon w Watykanie*, Foksal, Warszawa.
- Głowacka Aleksandra, 2015, *Odpowiedzialność osób prawnych Kościoła katolickiego za czyny niedozwolone*, „Acta Erasmiana” nr 9, s. 139–156.
- Ioannes Paulus II, 1988, *Constitutio apostolica de Romana Curia Pastor Bonus*, 28.06.1988, Acta Apostolicae Sedis t. 80, s. 841–912 (tekst polski: Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Pastor Bonus o Kurii rzymskiej* (28.06.1988), w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011, s. 1397–1465.

- Joannes Paulus II, 2001, *Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgatur; Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (30.04.2001), *Acta Apostolicae Sedis*, t. 93, s. 737–739.
- Kimes John Paul, 2015, *Simul et cura et solerita le essential norms della Conferenza Episcopale Statunitense*, w: *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina Della Fede. Norme prassi obiezioni*, Claudio Papale (red.), Roma, s. 25–44.
- Łętowska Ewa, 2015, *Odpowiedzialność za szkody wyrządzone przez księży*, *Państwo i Prawo*, z. 3, s. 6–20.
- Majer Piotr, 2023, *Kanoniczna odpowiedzialność biskupa w związku z czynami podległych mu duchownych. Przestępstwa seksualne wobec małoletnich*, Wydawnictwo UPJPII, Kraków.
- Marzoa Rodríguez Ángel, 1994, *El Derecho penal canónico al servicio de la misión santificadora de la Iglesia*, w: *Derecho canónico a los diez años de la promulgación del código: (aspectos de la función santificadora de la iglesia)*, coord. por Consolación Melero Moreno, s. 263–294.
- McGarry Patsy, 2024, *Abuse in institutions amounted to 'torture'*, w: *The Irish Times* [online], dostęp: 30.11.2024, <<https://www.irishtimes.com/news/abuse-in-institutions-amounted-to-torture-1.610157>>.
- Nestorowicz Mirosław, 2014, *Odpowiedzialność cywilna Kościoła katolickiego za molestowanie małoletnich przez księży (prawo USA i prawo polskie)*, *Przegląd Sądowy*, t. 23, nr 1, s. 7–18.
- Núñez Gerardo, 2003, *La competencia penal de la Congregacion para la Dotrina de la Fe. Comentario al m.p. Sacramentorum sanctitatis Tutela*, *Ius Canonicum*, t. 53, s. 351–388.
- Papale Claudio, 2014, *I delitti contro la morale*, w: *Quaderni di Ius Missionale 3. I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Andrea D'Auria, Claudio Papale (red.), Roma, s. 29–46.
- Papale Claudio, 2012, *I delitti contro la morale*, w: *Studio Giuridici 96. Questioni attuali di diritto penale canonico*, Libredia Editrice Vaticana, Rome, s. 55–65.
- Parolari Enrico, 2012, *Aspetti psicopatologici dei delitti canonici*, w: *Studia Giuridici 96. Questioni attuali di diritto penale canonico*, Libredia Editrice Vaticana, Rome, s. 67–77.
- Pawlicki Jacek, 2024, *Irlandzcy księża: tysiąc gwałtów na dzieciach?*, w: *Gazeta Wyborcza* [online], dostęp: 30.11.2024, <<http://wyborcza.pl/1,752,48,3534888.html>>.
- Piaseczny Jan, 2024, *Kościół austriacki stanął w obliczu seksualnego skandalu*, w: *Tygodnik Przegląd* [online], dostęp: 30.11.2024, <<http://www.tygodnikprzeglad.pl/sodoma-seminarium>>.
- Plachecka Agata, 2017, *Pedofilia w Kościele katolickim za pontyfikatów Benedykta XVI i papieża Franciszka*, *Świat Idei i Polityki*, t. 16, s. 300–323.
- Scicluna Charles, 2005, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, w: *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Davide Cito (red.), Milano, s. 279–301.
- Scicluna Charles, 2012, *Delicta graviora ius processuale*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici 96, Libreria Editrice Vaticana, Roma, s. 79–94.
- Słownik Języka Polskiego PWN* [online], dostęp: 02.07.2025, <<https://sjp.pwn.pl>>.
- Stokłosa Marek, 2011, *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, *Prawo Kanoniczne*, t. 54, s. 43–75.
- Suchocka Hanna, 2015, *Działania papieża oraz Stolicy Apostolskiej na rzecz ochrony osób małoletnich*, w: *Prawa dziecka: perspektywa Kościoła*, Piotr Kroczyk (red.), *Annales Canonici. Monographiae*, nr 3, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, s. 175–197, DOI:10.15633/9788374384353.10.
- Versaldi Giuseppe, 2002, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati d Chierici*, *Periodica*, t. 91, s. 49–61.
- Walencik Dorota, 2024, *Kościół w Holandii zapłaci odszkodowania ofiarom pedofilów*, w: *Ekumenizm.pl* [online], dostęp: 30.11.2024, <<https://www.ekumenizm.pl/koscioly/kosciol-w-holandii-zaplaci-odszkodowania-ofiarom-pedofilow>>.

Wytrwał Tomasz, 2009, *Kościelny modus procedendi w przypadku pedofilii*, Prawo Kanoniczne, t. 52, s. 229–251.

Yanguas Jose, 1946, *De crimine pessimo et de competente S. Officii relate ad illud*, Revista Española de Derecho Canónico, t. 2, s. 427–439.

Zakrzewicz Agnieszka, 2013, *Głosy spoza chóru*, Czarna Owca, Warszawa.

Pope Benedict XVI's Activities for the Protection of Minors and Abused Persons and His Response to the Disclosure of New Cases of Sexual Abuse in Selected Countries Between 2005 and 2013.

A historical and Legal Analysis

Summary: Pope Benedict XVI, whose pontificate lasted from 2005 to 2013, ensured the protection and security of minors and vulnerable persons in the Catholic Church. The aim of this study is to demonstrate the activities of Pope Benedict XVI in the area of the protection of minors. The realisation of this objective was based on an analysis of source statements in order to present the quality and extent of the protection demanded by the Pope. The subjects of the analysis included papal documents, homilies, speeches, and acts issued by the various dicasteries of the Roman Curia. The above documents were responses to crimes committed against minors by clergy in the period 2005–2013 in selected European countries. The following methods were employed in the compilation of the sources: dogmatic-legal, historical-legal, philological and analytical. The historical-legal and dogmatic-legal methods were used in presenting the source materials and the different time periods, while the philological and analytical methods were used to demonstrate the scale of the problems, the papal response and the legal patterns. The research led to several conclusions; these are included in the conclusion of the article.

Keywords: paedophilia, European countries, pope, Holy See, Benedict XVI, protection of minors.

Adam Jaszcz*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)

OCHRONA GODNOŚCI DZIECKA W ZNOWELIZOWANYM KANONICZNYM PRAWIE KARNYM

Streszczenie: Reforma kanonicznego prawa karnego wprowadziła wiele istotnych zmian, m.in. zakwalifikowanie czynów pedofilskich jako przestępstw przeciwko godności osoby. Po promulgacji KPK/1983 uwaga w tej materii skupiała się na duchownym, który, popełniając przestępstwo na szkodę dziecka, naruszył zobowiązanie dyscyplinarne. Tymczasem dzięki godności możliwy jest optymalny rozwój dziecka, a jej pomniejszenie na skutek przemocy seksualnej jest ciężkim przestępstwem przeciwko osobie. Nowelizacja Księgi VI uwzględniła tę prawdę, przekładając ją na konkretne przepisy. Autor analizuje ochronę godności dziecka w kanonicznym prawie karnym, jej zakres, jak również godność dziecka jako wartość ontyczną na tle przepisów prawnokanonicznych. Dziecko nie jest zdolne w pełni ochronić siebie. Szczególna odpowiedzialność spoczywa więc na wspólnocie Kościoła, w szczególności na przełożonych tworzących ustawy i wcielających je w życie.

Słowa kluczowe: godność dziecka, Księga VI KPK, przestępstwa *contra sextum cum minore*, przemoc seksualna.

Wstęp

Znowelizowana Księga VI Kodeksu Prawa Kanonicznego (*Codex*, 1983, dalej: KPK/83) dotycząca sankcji karnych została promulgowana na mocy konstytucji apostolskiej *Pascite Gregem Dei* z 1 czerwca 2021 r. (Franciszek, 2021, dalej: PGD). Wielowiekową doktrynę prawnokanoniczną o ciężkości wszystkich przestępstw *contra sextum cum minore* potwierdziła istotna zmiana: przeniesiono je z tytułu *Przestępstwa przeciwko szczególnym obowiązkom* do tytułu *Przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności osoby* (Bernal, 2022, s. 775–777; Majer, 2023, s. 5). Tym samym ustawodawca rozstrzygnął, że na pierwszym planie znajduje się godność osoby skrzywdzonej, a nie niezachowanie zobowiązania dyscyplinarnego przez duchownego. Ochroną prawną objęto wprost godność małoletniego, w tym dziecka, co oznacza ważny krok

* Adres: ks. dr Adam Jaszcz; adam.jaszcz@kul.pl; ORCID: 0000-0003-2282-1523.

w kierunku budowania skutecznego i profesjonalnego systemu przeciwdziałania przemocy wobec najsłabszych. W przywołanym tytule nie chodzi o ochronę celibatu jako obowiązku duchownych – jest on regulowany innymi przepisami – ale o ochronę godności osobowej dzieci.

Ochrona godności dziecka w prawie kanonicznym nie wyczerpuje się w przepisach Księgi VI. Ta jednak część KPK/83 zawiera przepisy chroniące godność w jej konkretnym wymiarze, co wymaga zauważenia i omówienia. Problem postawiony w artykule dotyczy gwarancji ochrony godności dziecka w kanonicznym prawie karnym, jej zakresu, jak również analizy godności dziecka jako wartości ontycznej na tle przepisów prawnokarnych.

1. Dziecko – czyli kto?

W Księdze VI ustawodawca określił jako potencjalną ofiarę przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu małoletniego (*minor*), czyli posłużył się pojęciem technicznoprawnym zdefiniowanym w kan. 97 § 1 KPK/83. Zgodnie z powyższym za małoletniego – również w rozumieniu przepisów prawnokarnych – uważa się osobę poniżej 18. roku życia. Jednocześnie w kan. 97 § 2 KPK/83 stwierdza się, że małoletniego „przed ukończeniem siódmego roku życia nazywa się dzieckiem”. Należy zauważyć, że w całej Księdze VI ani razu nie pojawia się słowo „dziecko”, a ustawodawca konsekwentnie posługuje się pojęciem „małoletni”. Czy nie byłoby zatem właściwie, aby obok terminu „małoletni” wprowadzić do Księgi VI termin „dziecko” występujące w innych miejscach KPK/83?

Termin „dziecko” występuje powszechnie w aktach prawa międzynarodowego, natomiast – jak zauważyły E. M. Guzik-Makaruk oraz E. Wojewoda (2015, s. 29) – w krajowych porządkach prawnych częściej używa się sformalizowanych i precyzyjnych jurydycznie terminów: „małoletni”, „nieletni”, „młodociany”. Według J. Hervady (2007, s. 92) precyzyjne jurydycznie pojęcia powinny w takiej samej mierze charakteryzować system prawa kanonicznego. Uznany kanonista podkreślił, że dokładna analiza zakresu terminów, za pomocą których „ustawodawca wyraża samego siebie”, pozwala poznać jego zamiysł i intencję zawartą w każdym z użytych pojęć technicznoprawnych. Jest to zasadnicze i priorytetowe zadanie w całym systemie. Mając wiedzę na temat obszernego nauczania Kościoła – szczególnie trzech ostatnich papieży – na temat przeciwdziałania krzywdzie dzieci, pominięcie terminu dziecko, znanego i używanego w systemie, w księdze promulgowanej m.in. w celu zapobiegania nadużyciom wobec dzieci, należy ocenić krytycznie. Prawo to promulgowano w konkretnym kontekście społecznym, naznaczonym skandalami pedofilskimi,

a precyzyjność jurydyczna powinna uwzględniać, z jednej strony regulowaną rzeczywistość, z drugiej, pojęcia prawnokanoniczne przyjęte w systemie. P. Lombardía (1971, s. 27) wzywał ustawodawców, aby przyjmowali takie formuły prawne, które skutecznie przyczyniają się do „spójnego uporządkowania życia kościelnego we współczesnym świecie”. Pomimo wskazanego mankamentu nie budzi wątpliwości fakt, że idea ta przyświecała ustawodawcy reformującemu Księgę VI. Papież Franciszek stwierdził, że w kontekście gwałtownych zmian społecznych, aby skutecznie odpowiedzieć na potrzeby Kościoła na całym świecie, konieczna stała się rewizja dyscypliny karnej (PGD, s. 534–535). Jej konsekwencją są m.in.: wskazanie konkretnych kar, którymi może posłużyć się przełożony oraz poszerzenie katalogu kar ekspiacyjnych, ich usystematyzowanie i uporządkowanie w kan. 1336 KPK/83. Pominięcie terminu „dziecko” w Księdze VI nie powoduje niespójności natury legalistycznej: małoletniego przed ukończeniem siódmego roku życia nazywa się dzieckiem. Prawo kanoniczne to jednak nie tylko legalizm. Ustawy zawdzięczają swoje istnienie woli ustawodawcy, lecz swój sens zyskują dzięki społeczności, dla której są nadawane. We wspólnocie Kościoła krzywdy doznały m.in. dzieci, a zgodnie z zasadą *ius sequitur vitam*, zmieniające się życie społeczności powinno być zawsze połączone ze zmianami w prawie. Z punktu widzenia precyzyjności jurydycznej, do Księgi VI należałoby wprowadzić termin „dziecko”, będące desygmatem uzasadnionym historycznie, doktrynalnie i społecznie.

Termin „małoletni” jest antonimem terminu „pełnoletni”. Określenie to wskazuje, że dana osoba nie osiągnęła jeszcze wieku pełnoletności. W wielu porządkach prawnych przypisuje się jej status dziecka. W prawie karnym materialnym używa się tego terminu na określenie ofiary przestępstwa (Guzik-Makaruk, Wojewoda, 2015, s. 38, 40) i prawdopodobnie tą przesłanką kierował się ustawodawca, używając w Księdze VI pojęcia „małoletni” i nie posługując się konsekwentnie terminem „dziecko”.

Wskutek nowelizacji norm *De gravioribus delictis* (2010, dalej: SST/2010, art. 6, § 1, n. 1) wprowadzono kategorię osoby dorosłej *quae imperfecto rationis usu habitu pollet*. W nowym kan. 1398 § 1, 1° KPK/83 nieco zmienione sformułowanie *persona quae habitualiter usum imperfectum rationis habet* zostało przetłumaczone na język polski jako: osoba, „która na stałe używa rozumu tylko w ograniczonym zakresie”. Właściwie wyrażono ideę niedoskonałego używania rozumu, ale nie jego całkowitego nieużywania, bowiem niektórzy kanoniści błędnie określali dziecko jako osobę „nieposiadającą używania rozumu” (Sitarz, 2019, s. 96; Dullak, 2016, s. 102). W przywoływanym przez nich kan. 97 § 2 KPK/83 stwierdza się, że „małoletni przed ukończeniem siódmego roku życia [...] uważany jest za niezdolnego do kierowania swoim postępowaniem”, a „po skończonym siódmym roku życia domniemywa się, że potrafi uży-

wać rozumu”. Zawarte w drugiej części przepisu domniemanie prawne zwykłe, czyli wzruszalne, które może zostać obalone wprost lub pośrednio, nie oznacza całkowitego nieposiadania używania rozumu przed 7. rokiem życia jako zasady ogólnej. Tak samo nie stwierdza się tego w kan. 99 KPK/83, gdzie ma miejsce prawne zrównanie z dzieckiem każdego, kto „na stałe nie posiada używania rozumu”. Prawdą jest, że używanie rozumu w ograniczonym zakresie skutkuje niezdolnością do działań prawnych, jednak określanie dziecka *a priori* za osobę nieposiadającą używania rozumu jest sprzeczne ze stanem faktycznym badanym przez nauki psychologiczne i pedagogiczne i może być słusznie uznane za obraźliwe. Ustawodawca również dostrzega u dziecka używanie rozumu, gdy dopuszczane jest ono do Komunii Świętej „po uprzedniej sakramentalnej spowiedzi” (kan. 914 KPK/83). Po przyjęciu tego sakramentu dziecko nabywa obowiązek przyjmowania Najświętszej Eucharystii przynajmniej raz w roku (kan. 920 § 1 KPK/83), a jego wypełnienie zakłada procesy poznawcze adekwatne do wieku.

Zapis z kan. 1398 § 1, 1° KPK/83 *...cum minore vel cum persona quae habitualiter usum imperfectum rationis habet* pozwala na postawienie tezy, że o ile w przepisie wymieniono pełnoletniego na stałe używającego rozumu tylko w ograniczonym zakresie, o tyle za taką osobę należy też uznać małoletniego poniżej 7. roku życia (dziecko), chociaż nie jest to stwierdzone wprost. Ma to istotne konsekwencje przy wymierzaniu kary. Konieczne jest bowiem zachowanie proporcji przy kwalifikowaniu ciężkości przestępstw, i tym samym przy wymierzaniu kary, jeśli przykładowo przestępstwo dotyka osobę małoletnią w wieku 17 lat, u której domniemywa się pełne używanie rozumu i która ma większe szanse na obronę, oraz dziecko. Obydwa czyny są ciężkimi przestępstwami zarezerwowanymi dla Stolicy Apostolskiej, jednak w drugim przypadku należy wziąć pod uwagę poważne nadużycie władzy, a to domaga się surowszego ukarania (kan. 1326 – § 1, 2° KPK/83). W przypadku przemocy seksualnej wobec osoby uważanej w prawie za używającą rozumu tylko w ograniczonym zakresie – dziecka i pełnoletniego – ma miejsce wyraźna asymetria sił. Sprawca ma przewagę nad ofiarą, co utrudnia lub uniemożliwia przeciwstawienie się przemocy (Świto, 2015, s. 62). Ponadto, w sytuacji dziecka dochodzi jeszcze aspekt destrukcyjnego wpływu przestępstwa na psychikę i życie w dorosłości.

De lege ferenda należy rozważyć wprowadzenie do Księgi VI zapisu: *infans et alii minores* w miejsce terminu *minor* na oznaczenie podmiotu wykonawczego przestępstwa. Taka zmiana wyraziłaby precyzyjnie powinność cięższego ukarania przestępcy, który dopuścił się czynności zakazanej wobec małoletniego będącego dzieckiem, a także byłaby powrotem do źródeł prawa. Ciężkimi sankcjami karano w IV wieku „gwałcicieli dzieci” (*stupratoribus puerorum*) zgodnie z ustawami Synodu w Elwirze (kan. 71).

2. Gwarancja ochrony i jej zakres (kan. 1398)

Ustawodawca kościelny opisał czyn zabroniony jako *delictum committit contra sextum Decalogi praeceptum* (kan. 1398 § 1, 1° KPK/83). W celu ustalenia zakresu ochrony dziecka, stosując zasady wykładni prawa, należałoby wziąć pod uwagę kan. 18 KPK/83, zgodnie z którym „ustawy, które ustanawiają kary albo ograniczają swobodne wykonywanie uprawnień, albo zawierają wyjątek od ustawy, podlegają ścisłej interpretacji”. Ekskluzywna aplikacja takiej wykładni doprowadziłaby jednak do absurdalnych wniosków, bowiem naruszenie przykazania szóstego w świetle Pisma Świętego oznacza wyłącznie niewierność małżeńską (Miragoli, 1991, s. 238–240). Konieczne jest więc podejście holistyczne, czyli wyprowadzanie wniosków z uwzględnieniem całościowej doktryny prawnokanonicznej w tej materii. Ta z kolei od początku łączyła z szóstym przykazaniem nie tylko cudzołóstwo, ale także inne czyny zabronione o charakterze seksualnym, na co wskazują chociażby przywołane już ustawy Synodu w Elwirze.

W kan. 1398 § 1, 1° KPK/83 nie występuje klasyczne znamię czasownikowe opisujące zachowanie się sprawcy określonego typu przestępstwa i wskazujące precyzyjnie, jakich czynności konkretnie zabronił ustawodawca (Skonieczny, 2017, s. 148). W Katechizmie Kościoła Katolickiego (1992, nr 2336) stwierdza się, że „Tradycja Kościoła zawsze uważała, że szóste przykazanie obejmuje całość ludzkiej płciowości”. Za tak szerokim ujęciem czynu zabronionego w przywołanym przepisie opowiedzieli się uznani kanoniści. F. Aznar Gil (2005, s. 13nn) stwierdził, że materią przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu są wszystkie ciężkie czyny zrealizowane z pożądlivością, *iuxta* lub *contra naturam*. „Wyjątkową pojemność znamienia czasownikowego przestępstwa” dostrzegł H. Schmitz (2003, s. 387–388), który uznał ją za uargumentowaną doktrynalnie i poprawną w interpretacji kanonu. Tego samego zdania był A. Borrás (1990, s. 193), opowiadając się za uznaniem za przestępstwo każdego zewnętrznego naruszenia szóstego przykazania. Z kolei J. H. Provost (1995, s. 662) podkreślił konieczność uznawania za czyn zabroniony nie tylko klasycznie rozumianych naruszeń sfery seksualnej, ale także szeroko rozumianego molestowania seksualnego, manipulacji oraz oszustw na tle seksualnym. Za czynność wykonawczą przestępstwa należy więc uznać jakiegokolwiek czyn zewnętrzny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, a grzech ciężki, bez którego nie może być mowy o przestępstwie kanonicznym, determinuje znamię czasownikowe komentowanego przestępstwa (por. kan. 1321 § 2 KPK/83). Znamię to zostało wypełnione, jeśli doszło do czynności lubieżnej w obecności drugiej osoby, włącznie z szeroko rozumianym molestowaniem seksualnym, manipulowaniem lub oszukiwaniem na tle seksualnym. W ten typ przestępstw wpisuje się kan.

1398 § 1, 2° KPK/83, który penalizuje uwodzenie albo nakłanianie „małoletniego [...] do ukazywania się w sposób pornograficzny lub do uczestniczenia w rzeczywistych bądź symulowanych przedstawieniach pornograficznych”.

Gwarancja ochrony dziecka obejmuje swoim zakresem czyny opisane w kan. 1398 § 1, 3° KPK/83. Ustawodawca stwierdza, że „...powinien być ukarany duchowny [...] który, wbrew dobremu obyczajom, nabywa, przechowuje, prezentuje lub rozpowszechnia, w jakikolwiek sposób i przy użyciu jakiegokolwiek narzędzia, pornograficzne wizerunki małoletnich”. Warunkiem popełnienia przestępstwa jest znany już z wcześniej przywołanego piśmiennictwa lubieżny charakter czynu (Borek, 2015, s. 119–120). Norma ta została wprowadzona w 2010 r. Wtedy dotyczyła jednak nabywania, przechowywania lub rozpowszechniania materiałów pornograficznych przedstawiających nieletnich poniżej 14 roku życia (SST/2010, art. 6 § 1, 2°).

Jeśli dzięki godności możliwy jest optymalny rozwój dziecka, to na drugim biegunie znajduje się pomniejszenie oraz naruszenie tej godności na skutek przemocy (Helios, Jedlecka, 2023, s. 62). Powinno mieć to praktyczne przełożenie na wolę ustawodawcy, czego najnowszym przykładem jest znowelizowana Księga VI. Ustawodawca objął ochroną najsłabszych członków wspólnoty narażonych na przemoc seksualną. Tego typu przypadki należy uznać – za L. Świto (2015, s. 62–63) – za „jedną z najbardziej odrażających form przemocy”. Narusza ona jedno z podstawowych praw człowieka – prawo do wolności i nietykalności cielesnej. Polega na wymuszaniu lub wykorzystaniu określonych zachowań seksualnych ofiary – wbrew jej woli – w celu uzyskania poczucia mocy, władzy, wartości, przyjemności seksualnej w różnorodnych odmianach i formach. Prowadzi do naruszenia godności, poczucia wartości i mocy sprawczej człowieka, który jest poddawany takim aktom.

Dziecko jako osoba ma swoją niezbywalną godność, która powinna być szanowana i promowana. Czy jednak w przypadku dzieci poniżej 7. roku życia można mówić o seksualności jako przedmiocie ochrony? Istnieją poglądy, według których dzieciom w tym wieku należy przyznać przymiot „niewinności”, rozumianej jako nieprzypisywanie im wymiaru seksualnego na tym etapie rozwojowym (Bailey, 2011, s. 70). Wbrew takim głosom badacze opisują rozwój seksualny dziecka już w pierwszych latach życia (Piotrowska, 2020, s. 21–96). Człowiek od poczęcia jest więc istotą seksualną, a seksualność należy uznać za wrodzoną funkcję organizmu, uwarunkowaną działaniami czynników biologicznych, psychicznych, społecznych, światopoglądowych i religijnych. Przemoc seksualna wobec dziecka uderza zarówno w godność jego osoby, jak i niewinność. Rozwój seksualny w tej fazie życia charakteryzuje się utajeniem i wyciszeniem impulsów seksualnych. Nie oznacza to, że dziecko jest osobą niewrażliwą na bodźce zewnętrzne, szczególnie te natury psychoseksualnej.

Zmiany ilościowe i jakościowe warunków, w jakich dokonuje się rozwój psychiczny w pierwszej dekadzie życia, określają życie seksualne w dorosłości (Piskorz, 2016, s. 37–38, 41).

Zakres ochrony w obowiązujących przepisach dotyczy godności dziecka w aspekcie intymnej i wrażliwej sfery ludzkiej seksualności. Wymierzenie słusznej kary może pomóc w znalezieniu sensu cierpienia spowodowanego nadużyciem seksualnym, a sam fenomen poszukiwania tego sensu – w tym przypadku przy pomocy kościelnego wymiaru sprawiedliwości – ujawnia prawdę o tym, że człowiek jest osobą obdarzoną niezbywalną godnością (Jan Paweł II, 1984, n. 9).

3. Godność dziecka jako wartość ontyczna na tle przepisów prawnokarnych

Właściwe rozumienie godności powinno przekładać się na sposób i metody realizowania misji Kościoła we współczesnym świecie i tym samym kształtować system prawa. Kanoniczne prawo karne nie tylko przeżywa obecnie swój renesans, spowodowany poważnym kryzysem instytucjonalnym, ale zmierza też w jasno określonym kierunku wyznaczonym przez najwyższego ustawodawcę. Za istotną charakterystykę znowelizowanych przepisów należy uznać ochronę godności dziecka jako wartości ontycznej.

Ontyczna godność dziecka jest tą samą wartością, która dotyczy człowieka jako takiego. Bycie dzieckiem jest bowiem etapem życia, a nie konstytutywnym komponentem ontologicznym osoby. Godność wpisana jest we właściwość osoby i konstytuuje się w istocie podmiotowości człowieka. Jako rozpoznana i uznana wartość ma charakter normatywny – jest stałym punktem odniesienia, stanowiąc ciągle wezwanie do postrzegania jej w odniesieniu do rzeczywistości (Proniewski, 2021, s. 119–120).

Aspekt ontyczny został dostrzeżony przez ustawodawcę reformującego Księgę VI. Zgodnie z kan. 1311 § 1 KPK/83 „Kościół posiada przyrodzone i własne prawo karcenia sankcjami karnymi wiernych, którzy popełnili przestępstwo”. Dodano też nieistniejący wcześniej § 2, według którego przełożony „obowiązany jest strzec i promować dobro samej wspólnoty oraz poszczególnych wiernych przez miłość pasterską, przykład życia, radę i zachętę oraz, w razie potrzeby, także przez wymierzanie lub deklarowanie kar”. Prawo do karaniania jako *nativum ius* wynika z samej struktury Kościoła, będącego wspólnotą ludu Bożego, wyposażonego w organy hierarchiczne, mającego do dyspozycji to wszystko, co służy do zachowania jedności i tożsamości. Lud Boży tworzą wierni, którym przysługuje godność jako fundament wszystkich praw podmiotowych. Zagwarantowanie tych praw buduje jedność i tożsamość i jest ono

obowiązkiem organów hierarchicznych. Przełożeni powinni wymierzać kary zgodnie z kan. 1398 KPK/83, ale też promować godność dziecka przez miłość pasterską, przykład życia, radę i zachętę.

Dziecko nie istnieje w relacji do abstrakcyjnego i bezimiennego świata, lecz w relacji do osób przyjmujących nową osobę oraz do Boga–Osoby. Według Ratzingera (2005, s. 33–48) przekroczenie liczby pojedynczej zawiera się z konieczności w pojęciu osoby. To personalistyczne podejście określa najgłębszy fundament godności dziecka. Decyzję najwyższego ustawodawcy o przeniesieniu przestępstw *contra sextum cum minore* z tytułu *Przestępstwa przeciwko szczególnym obowiązkom* do tytułu *Przestępstwa przeciwko życiu, godności i wolności osoby* należy uznać za realizację tej personalistycznej i uniwersalnej zasady. Ustawodawca nie odnosi bowiem osoby skrzywdzonej do abstrakcyjnej i ogólnie pojmowanego świata, ale do Boga–Osoby i do osób tworzących wspólnotę. Już w pierwszym zdaniu konstytucji reformującej Księgę VI papież Franciszek stwierdził, że obowiązkiem pasterzy jest „paść trzodę Bożą według Boga”, a w innym miejscu podkreślił, że „poszanowanie i przestrzeganie dyscypliny karnej jest obowiązkiem całego Ludu Bożego” (PGD, s. 534, tłum. własne), czyli wspólnoty osób wierzących prowadzonych przez hierarchię. W nowej optyce to nie abstrakcyjna instytucja wyposażona w prawo i organy hierarchiczne gwarantuje ochronę dziecka, ale osoby tworzące wspólnotę, każdy według swojego stanu i urzędu, przyjmują osobę i chronią jej godność. Ujęcie personalistyczne należy uznać za konieczny komponent skutecznego systemu ochrony dzieci i innych małoletnich.

Odniesienie dziecka do Boga–Osoby determinuje ukierunkowanie jego samego, w tym także intymności i seksualności, na życie nadprzyrodzone. Bóg tak stworzył człowieka, że od początku dał mu siebie samego za cel. Dlatego też celem prawa kanonicznego jest nie tylko to, co uznaje się za wspólne wszystkim legislacjom, tzn. zachowanie należytego porządku społecznego oraz zagwarantowanie praw subiektywnych, ale także ukierunkowanie na zbawienie dusz (Grocholewski, 2004, s. 26). Konsekwencją wykorzystania seksualnego bywa nierzadko odchodzenie od wiary i Kościoła. Kan. 1398 KPK/83 chroni życie dziecka w jego intymności i seksualności, i w tym konkretnym aspekcie powieli dyspozycję kan. 1752 KPK/83 obejmującego ochroną życie nadprzyrodzone.

Podsumowanie

W godność osobową dziecka uderza każde naruszenie jego integralności fizycznej, psychicznej oraz moralnej. Człowiek na tym etapie życia ma ograniczoną możliwość obrony lub też pozostaje całkowicie bezbronny, co w praktyce

wiąże się z niezdolnością do wyrażenia pełnej zgody na działania ze strony osoby dorosłej, także w sensie prawnym. Ochrona godności dziecka w tej delikatnej i intymnej materii została zagwarantowana m.in. w kan. 1398 KPK/83, w którym ustawodawca opisał czyny zabronione. Na podstawie tych przepisów kompetentna władza ma obowiązek pociągnięcia do odpowiedzialności karnej tych duchownych, którzy dopuścili się przestępstwa.

W przepisach należy dostrzec ochronę godności dziecka jako wartości ontycznej. Ujęcie personalistyczne pozwala na rozumienie Kościoła nie tyle jako instytucji wyposażonej w prawo i organy hierarchiczne, ale jako lud Boży – wspólnotę osób prowadzonych przez hierarchię, przyjmującą osobę dziecka i ochraniającą jego godność. Tak rozumiany Kościół może stworzyć skuteczny system ochrony dzieci i innych małoletnich.

Przepisy prawnokarne chronią godność dziecka w wymiarze jego seksualności, jednak tylko wtedy, gdy jest ono zagrożone jako potencjalna ofiara przestępstwa. Penalizacja określonych czynów, wszelkie wytyczne dotyczące zadośćuczynienia i naprawienia szkody, mają działać prewencyjnie i nieść konkretną pomoc. Naruszenie integralności dziecka w sferze seksualnej może jednak zaistnieć w okolicznościach, gdy sprawca nie działa świadomie i w celach lubieżnych, co z kolei uznaje się za konieczne do stypizowania czynu jako przestępstwa. Jak potraktować przypadek, gdy sprawca co prawda przekracza zewnętrznie ustawę karną, ale przekroczenie to nie jest ciężko poczytalne (*imputabilitas moralis*), np. na skutek choroby psychicznej? Czy to zwalnia osoby w Kościele z udzielenia konkretnej pomocy? Zwalnia bowiem przełożonych z powinności ukarania sprawcy.

Ochrona prawna to działania podejmowane w celu ochrony porządku prawnego i praw podmiotowych przyznanych i gwarantowanych wiernemu na drodze normatywnej. Gdy jest to konieczne i możliwe, porządek prawny przywraca się przy pomocy sankcji karnych. Kara ma na celu m.in. zadośćuczynienie i przywrócenie sprawiedliwości. Należy rozważyć *de lege ferenda* wprowadzenie gwarancji ochrony dla dziecka, którego godność osobowa w sferze seksualnej została pogwałcona poprzez czyn podmiotu niepodlegającego przepisom prawnokarnym. Taki przepis mógłby znaleźć się jako § 3 w kan. 392 KPK/83 jako jeden z obowiązków biskupa czuwającego nad utrzymywaniem jedności i karności kościelnej.

Bibliografia

- Aznar Gil Federico, 2005, *Delitos de los clérigos contra el sexto mandamiento*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca.
- Bailey Reg (red.), 2013, *Pozwólmy dzieciom być dziećmi. Niezależny raport na temat komercjalizacji i seksualizacji dzieciństwa*, wyd. pol., tłum. Ewa Konofol, Stowarzyszenie Twoja Sprawa, Warszawa.
- Bernal José, 2022, *Noción de delito y delitos en el nuevo Libro VI reformado*, Ius Canonicum, nr 124, s. 775–777.
- Borek Dariusz, 2015, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów.
- Borras Alphonse, 1990, *Les Sanctions dans l'Église: commentaire des canons 1311–1399*, Tardy, Paris.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, 1983, Acta Apostolicae Sedis, nr 75, pars II: 1–317. Znowelizowana Księga VI: Acta Apostolicae Sedis, nr 113, s. 537–555, tłum. pol.: *Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, 2022, Pallottinum, Poznań.
- Dullak Kazimierz, 2016, *Praesumptio w Kodeksie Jana Pawła II z 1983 roku*, Prawo Kanoniczne, nr 3, s. 97–121.
- Franciszek, 2021, *Constitutio Apostolica "Pascite gregem Dei" qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, Acta Apostolicae Sedis, nr 113, s. 534–637.
- Grocholewski Zenon, 2004, *Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004*, Poznańskie Studia Teologiczne, nr 17, s. 19–33.
- Guzik-Makaruk Ewa M., Wojewoda Ewelina, 2015, *Dziecko, nieletni, małoletni, młodociany, pełnoletni – podstawowe zagadnienia terminologiczne na tle systemu prawa*, w: *Wybrane prawne i medyczne problemy ginekologii dziecięcej*, : Ewa M. Guzik-Makaruk, Violetta Skrzypulec-Plinta, Jacek Szamatowicz (red.), Temida 2, Białystok, s. 29–49.
- Helios Joanna, Jedlecka Wioletta, 2023, *Kryterium godnościowe w ochronie pokrzywdzonych przemocą seksualną w dzieciństwie – kilka uwag na kanwie instytucji przedawnienia*, Dziecko Krzywdzone. Teoria, Badania, Praktyka, nr 22, s. 50–74.
- Hervada Javier, 2007, *Introducción al estudio del Derecho canónico*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona.
- Jan Paweł II, 1984, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1992, Pallottinum, Poznań.
- Kongregacja Nauki Wiary, 2010, *Normae de gravioribus delictis*, Acta Apostolicae Sedis, nr 102, s. 419–434; tekst polski w: Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, „L'Osservatore Romano” 326 (2010), s. 53–56.
- Lombardía Pedro, 1971, *Principios y técnicas del nuevo Derecho Canónico*, Ius Canonicum, nr 21, s. 22–36.
- Majer Piotr, 2023, *Kanoniczna odpowiedzialność biskupa w związku z czynami podległych mu duchownych*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe, Kraków.
- Miragoli Egidio, 1991, *Il confessore e il „de sexto”. Prospettiva giudica*, Quaderni di Diritto Ecclesiale, nr 2, s. 238–258.
- Piotrowska Karolina, 2020, *Rozwój seksualny dzieci*, Natuli, Szczecin.
- Piskorz Renata, 2016, *Seksualność dziecka w wieku wczesnoszkolnym*, Edukacja Elementarna w Teorii i Praktyce, nr 1(39), s. 37–48.
- Proniewski Andrzej, 2021, *Godność dziecka nieredukowalną wartością ontyczno-wychowawczą*, w: *Dziecko w historii – między godnością a zniewoleniem. Tom 1. Godność jako fundament*

- praw człowieka*, Elwira J. Kryńska, Łukasz Kalisz, Agnieszka Suplicka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, s. 117–136.
- Provost James H., 1995, *Offenses against the Sixth Commandment: toward a Canonical Analysis of Canon 1395*, *The Jurist*, nr 2, s. 632–663.
- Ratzinger Joseph, 2005, *Znaczenie osoby w teologii*, *Personalizm*, nr 8, s. 33–48.
- Schmitz Heribert, 2003, *Sexueller Mißbrauch durch Kleriker nach kanonischem Strafrecht*, *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*, nr 172, s. 380–391.
- Sitarz Mirosław, 2019, *Prawa dziecka w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku. Wybrane zagadnienia*, *Kościół i Prawo*, nr 1, s. 85–99.
- Skonieczny Piotr, 2017, *Przestępstwo cięższe przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim – uwagi de lege lata i de lege ferenda*, *Prawo Kanoniczne: Kwartalnik Prawno-Historyczny*, nr 1, s. 135–175.
- Synod w Elwirze, 1844-65, *Canon 71*, w: Jacques Paul Migne, *Patrologiae cursus completus, series latina*, Apud Garnieri Fratres, Paris, kol. 161.0686C.
- Świto Lucjan, 2015, *Penalizacja przemocy seksualnej w prawie polskim i w prawie kanonicznym*, *Forum Teologiczne*, t. 16, s. 61–75.

Protection of the Dignity of the Child in the Amended Penal Canon Law

Summary: The reform of the penal canon law introduced many significant changes, including qualifying paedophilic acts as crimes against the dignity of a person. After the promulgation of the CCL/1983, attention in this matter focused on a clergyman who, by committing a crime to the detriment of a child, violated a disciplinary obligation. Meanwhile, thanks to dignity, optimal development of the child is possible, and its diminishment as a result of sexual violence is a most grave crime against a person. The amendment to Book VI took this truth into account, translating it into specific provisions. The author analyses the protection of the dignity of the child in penal canon law, its scope, as well as the dignity of the child as an ontic value against the background of penal law provisions. A child is not capable of fully protecting itself. A special responsibility, therefore, rests on the community of the Church, in particular on the superiors who create laws and implement them.

Keywords: child dignity, Book VI CCL, crimes *contra sextum cum minore*, sexual violence.

Dawid Mielnik*

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (Polska)

NORMY KANONICZNE I LITURGICZNE JAKO WYRAZ PRZESŁANIA TEOLOGICZNEGO NA PRZYKŁADZIE KANONÓW 11 KPK Z 1983 ORAZ 12 KPK Z 1917 ROKU

Streszczenie: Celem artykułu jest próba pokazania, jak założenia teologiczne wpłynęły na kształtowanie normy prawnej kanonów 11 Kodeksu z 1983 roku oraz kanonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Równolegle analizy były prowadzone w zakresie ustalenia, jak norma prawna tych kanonów pośrednio realizowana była w obrębie liturgii Kościoła w obrzędach przyjmowania do katolickiej wspólnoty. Analizy podzielono na trzy części. Najpierw wydobyto normę prawną z dwóch przywołanych kanonów. Następnie pokazano ich teologiczne podłoże. W części trzeciej ukazano przełożenie tych norm na liturgię Kościoła. W świetle przeprowadzonych analiz należy stwierdzić zauważalny stopień zależności pomiędzy rozumieniem chrztu udzielanego przez niekatolików jako włączający lub nie do Kościoła katolickiego a treścią analizowanych kanonów 11 Kodeksu z 1983 oraz kan. 12 Kodeksu z 1917 roku.

Słowa kluczowe: ustawa kościelna, *Ordo initiationis christianae adultorum*, Kodeks Prawa Kanonicznego, Kodeks Pio-Benedyktyński.

Wprowadzenie

Wbrew pozorom odpowiedź na pytanie, kto związany jest ustawami kościelnymi, wcale nie jest taka prosta. Z jednej strony wydawać by się mogło, że norma prawna kanonu 11 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku jest pod tym względem jednoznaczna i niedopuszczająca dwuznaczności. Z drugiej strony, gdy zestawia się ją z jej odpowiednikiem z Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, nietrudno zauważyć dość dużą rozbieżność. W naturalny sposób powstaje pytanie, co jest powodem tej rozbieżności. Szukając rozwiązania tak postawionego problemu, w pierwszej kolejności należy sięgnąć do nauczania Kościoła katolickiego na temat chrztu, które to nauczanie było przyjmowane w czasie promulgacji obydwu Kodeksów.

* Adres: dr Dawid Mielnik; mielnikdawid@kul.pl; ORCID: 0000-0002-2701-4889.

Celem opracowania będzie próba pokazania, w jaki sposób założenia teologiczne wpłynęły na kształtowanie normy prawnej kanonu 11 Kodeksu Jana Pawła II oraz kanonu 12 Kodeksu z 1917 roku. Jednocześnie celem pracy będzie też próba pokazania, jakie odzwierciedlenie odnajdowano w liturgicznych obrzędach Kościoła dotyczących przyjmowania do katolickiej wspólnoty. Opracowanie zostanie ustrukturyzowane w obrębie trzech części. Najpierw wydobyta zostanie norma prawna kanonów 11 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 oraz 12 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Następnie ukazane zostanie teologiczne podłoże obydwu norm prawnych. Wreszcie w części trzeciej zostanie ukazanie przełożenie tych norm prawnych na liturgię Kościoła w obrzędzie przyjmowania do wspólnoty kościelnej.

1. Norma prawna kanonów 11 KPK z 1983 oraz 12 KPK z 1917 roku

Kluczowy, z perspektywy niniejszego opracowania, kanon 11 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku posiada następujące brzmienie: *Legibus mere ecclesiasticis tenentur baptizati in Ecclesia catholica vel in eandem recepti, quique sufficienti rationis usu gaudent et, nisi aliud iure expresse caveatur, septimum aetatis annum expleverunt*. W oficjalnym tłumaczeniu polskim został on oddany następująco: „Ustawy czysto kościelne obowiązują ochrzczonych w Kościele katolickim lub do niego przyjętych, którzy w wystarczającym stopniu używają rozumu, oraz – jeżeli ustawa inaczej wyraźnie nie zastrzega – mających ukończony siódmy rok życia”¹.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku odpowiednikiem tej normy prawnej są zapisy kanonu 12. Brzmi on następująco: *Legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui baptismum non receperunt, nec baptizati qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt, nisi aliud iure expresse caveatur*. Ten kanon można przetłumaczyć następująco: ‘Ustawy czysto kościelne nie wiążą tych, którzy nie przyjęli chrztu, ani ochrzczonych, którzy nie cieszą się wystarczającą zdolnością używania rozumu, ani tych, którzy mając zdolność używania rozumu, nie ukończyli jeszcze siódmego roku życia, chyba że w sposób wyraźny prawo co innego stanowi’².

Zestawienie tych dwóch kanonów pozwala na zauważenie niemałych różnic. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na inny sposób przekazania normy prawnej: od strony pozytywnej w zreformowanym Kodeksie i od strony

¹ Analogiczna norma prawna znajduje się w kanonie 1490 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

² Tłumaczenie własne.

negatywnej w Kodeksie tradycyjnym (Krukowski, Sobański, 2003, s. 61). A zatem w pierwszym przypadku prawodawca normuje, kto jest związany ustawami kościelnymi, a w drugim – kto nimi związany nie jest.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku podano następujące trzy warunki, które należy spełnić. Pierwszy z nich zbudowany jest na zasadzie alternatywy i związany jest z faktem przyjęcia chrztu: prawo kościelne wiąże tego, kto został ochrzczony w Kościele katolickim albo został ochrzczony poza Kościołem katolickim, ale w pewnym momencie życia został do Kościoła katolickiego przyjęty. Warunek drugi to używanie rozumu w wystarczającym stopniu, a warunek trzeci to ukończony siódmy rok życia³. A zatem, zgodnie z tymi wytycznymi, ustawy kościelne wiążą katolika używającego rozumu i posiadającego ukończony siódmy rok życia (Majer, 2023, s. 60–61).

W Kodeksie Pio-Benedyktyńskim podano następujące trzy kategorie osób niezwiązanych ustawami kościelnymi. Po pierwsze, ci, którzy nie przyjęli chrztu. Po drugie, ci, którzy przyjęli chrzest oraz nie posiadają wystarczającej zdolności używania rozumu. Po trzecie, ci, którzy przyjęli chrzest oraz mają zdolność używania rozumu, ale nie ukończyli siódmego roku życia⁴.

Nietrudno zauważyć, że próba nałożenia zakresu osób objętych ustawami kościelnymi zgodnie z normą prawną analizowanych kanonów i odtworzenia na tej podstawie podległych przepisów kościelnych znacząco różni się w obydwu sytuacjach. Co prawda w obydwu analizowanych kanonach powracają warunki dotyczące posiadania zdolności używania rozumu oraz ukończenia siódmego roku życia, niemniej ze względu na zupełnie inny pierwszy wymóg w obydwu Kodeksach dwa kolejne również inaczej są interpretowane. Kluczowy warunek pierwszy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku wiąże podleganie ustawom kościelnym z faktem przynależności do Kościoła katolickiego, a kluczowy warunek pierwszy z Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego wiąże obowiązek zachowywania prawa kościelnego z faktem przyjęcia chrztu (Szafrowski, 1985, s. 146; Sobański, 1987, s. 10).

Ukazując zatem zasadniczą rozbieżność, w pierwszej kolejności należy wskazać punkty wspólne wynikające z normy prawnej obydwu kanonów. A zatem obydwie Kodeksy są ze sobą zgodne co do tego, że ustawy kościelne nie wiążą tych, którzy nie przyjęli chrztu (np. muzułmanów, żydów, buddystów, hinduistów, ateistów, nieochrzczonych). Obydwie Kodeksy zgadzają się również co do tego, że prawo kościelne wiąże katolików, a zatem osoby należące do Kościoła katolickiego⁵. Różnica osadza się zatem na tym, czy prawem ko-

³ Z wyjątkiem sytuacji, gdy prawo kościelne stanowiłoby inaczej.

⁴ Ponownie znalazła się klauzula mówiąca o tym, że ustawa kościelna może w tej materii stanowić co innego (jeżeli chodzi o ukończenie siódmego roku życia).

⁵ Jeżeli posiadają wystarczające używanie rozumu oraz ukończyli siódmy rok życia.

ścielnym związani są ci, którzy przyjęli chrzest, ale nie są katolikami, czyli np. prawosławni lub protestanci⁶. Wbrew pozorom zatem różnica jest bardzo duża, ponieważ dotyczy setek milionów osób, które zgodnie z przepisami prawa kościelnego albo są związane ustawami kościelnymi, albo nie⁷. To oczywiście ma swoje dalsze konsekwencje, gdyż niezachowywanie prawa kościelnego może powodować skutki kanoniczne i moralne⁸.

Z perspektywy postawionego problemu badawczego jednak problem leży gdzie indziej. Normy prawne bowiem, zawarte w analizowanych kanonach, wydają się odzwierciedlać zupełnie inne rozumienie skutków sakramentu chrztu.

2. Teologiczne podłoże normy prawnej zawartej w kanonach 11 KPK z 1983 oraz 12 KPK z 1917 roku

W kanonie 849 odnowionego Kodeksu podana jest następująca definicja chrztu: „Chrzest, brama sakramentów, konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub przynajmniej zamierzone przyjęcie, przez który ludzie są uwalniani od grzechów, odradzają się jako dzieci Boże i ukształtowani na wzór Chrystusa niezniszczalnym charakterem włączani są do Kościoła, jest ważnie udzielany jedynie przez obmycie prawdziwą wodą z zastosowaniem należytej formy słownej”. W świetle prowadzonych analiz kluczowe jest określenie, że przez chrzest ludzie „włączani są do Kościoła” (Hemperek, Góralski, Przytuła, Bakalarz, 1986, s. 76; Góralski, Górecki, Krukowski, Krzywda, Majer, Zubert, 2011, s. 36; Zubert, 1990)⁹. Jeżeli przez określenie „Kościoł” będzie się tu rozumieć Kościół katolicki, to przy zestawieniu tego kanonu z normą prawną wynikającą z analizowanego kanonu 11 pojawia się pewien problem: skoro chrzest włącza do Kościoła katolickiego, to konsekwentnie, osoby włączone do Kościoła katolickiego powinny podlegać ustawom kościelnym. Tymczasem tak nie jest, gdyż zgodnie z kanonem 11 prawo kościelne wiąże tylko należących do Ko-

⁶ Zdaniem komentatorów zasadniczo analizowana norma kanoniczna wiąże tych, którzy opuścili Kościół katolicki (zob. Majer, 2011, s. 74; Beal, Coriden, Green, 2000, s. 63).

⁷ Ktoś słusznie mógłby stwierdzić, że są to rozważania czysto hipotetyczne, gdyż obecnie Kodeks Pio-Benedyktyński już nie obowiązuje, niemniej warto mieć na uwadze to, że po dzień dzisiejszy są wyznania uznające normatywny charakter Kodeksu z 1917 roku, jak np. sedewakantyści czy częściowo tzw. lefebryści.

⁸ W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na to, że co do zasady tradycyjny Kodeks wiązał ochrzczonych niekatolików, chyba że sam prawodawca kościelny z jakiegoś powodu wyłączał stosowanie tej zasady (zob. Bączkiewicz, 1923, s. 167-168).

⁹ Co ciekawe, tego elementu nie ma w analogicznym kanonie 737 § 1 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego: „Chrzest, brama i fundament sakramentów, dla wszystkich konieczny do zbawienia, albo przez rzeczywiste lub przynajmniej zamierzone przyjęcie, nie jest udzielany ważnie w inny sposób niż przez obmycie prawdziwą i naturalną wodą z przepisaną formą słowną”. To określenie pojawia się w kanonie 675 § 1 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

ścioła katolickiego, a przyjmujących chrzest poza Kościołem katolickim – nie. Innymi słowy, dosłowna interpretacja kanonu 849 kazałaby przypuszczać, że np. przyjmujący chrzest w Kościele prawosławnym oraz przyjmujący chrzest we wspólnocie kalwińskiej są włączani do Kościoła katolickiego, tymczasem z normy prawnej kanonu 11 wcale to nie wynika. A zatem niebagatelne pytanie, które w tym kontekście się pojawia, brzmi następująco: czy chrzest udzielany w sposób ważny przez niekatolików włącza do wspólnoty kościelnej, do której należy ten, kto chrztu udziela, czy do Kościoła katolickiego?

Powracając do kanonów analizowanych na poprzednim etapie, można by zaryzykować stwierdzenie, że według intencji prawodawcy kościelnego promulgującego Kodeks z 1983 roku chrzest włącza ochrzczonego do tej wspólnoty, w której jest udzielany, a według intencji prawodawcy Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego chrzest zawsze włącza ochrzczonego do Kościoła katolickiego (i z tego tytułu podlega on ustawom kościelnym). Z rozwiązaniem wynikającym z Kodeksu z 1917 roku w oczywisty sposób wiąże się jednak niebagatelny problem: skoro chrzest udzielany przez niekatolików miałby włączać ochrzczonego do Kościoła katolickiego, to jak pogodzić tę okoliczność z faktem, że przecież wyznawcy np. luteranizmu czy adwentyzmu nie należą do Kościoła katolickiego?

W celu znalezienia odpowiedzi na tak postawiony problem należy sięgnąć do brewe *Singulari nobis* Benedykta XIV z 1749 roku (punkt 13–14): ‘(13) Następnie to jest przyjmowane, że ten, kto przyjmuje właściwie chrzest od heretyka, na jego mocy staje się członkiem Kościoła katolickiego. Ponieważ osobisty błąd co do chrztu nie może pozbawić go tej szczęśliwości, jeżeli udziela sakrament w wierze prawdziwego Kościoła oraz zachowuje te instytucje, które należą do ważności chrztu. Znakomicie potwierdził to Suarez w swojej *Fidei catholicae defensione contra errores sectae Anglicanae*, księga 1, rozdział 24, gdzie dowodzi, że ochrzczonego staje się członkiem Kościoła, dodając także, że jeżeli heretyk, co często ma miejsce, oczyszcza dziecko niezdolne do podjęcia aktu wiary, nie ma żadnej przeszkody, żeby z chrztem nie otrzymało tego daru wiary. (14) Wreszcie przyjmujemy za zbadane, że ochrzczeni przez heretyków, jeżeli osiągną wiek, w którym mogą rozróżnić dobro od zła oraz trzymają się błędów tego, kto ich ochrzcił, faktycznie są odrzuceni od jedności Kościoła oraz pozbawieni tych wszystkich dóbr, którymi w Kościele cieszą się należący do niego, nie są zaś wolni od jego autorytetu i praw, jak mądrze González argumentuje w rozdziale „Sicut” numer 12 o heretykach’¹⁰.

¹⁰ Tłumaczenie własne. Oryginał łaciński zaczerpnięty z *Enchiridionu* Denzingera numery 2567, 2568 w numeracji DS: „(13) Deinde id etiam compertum est, eum qui baptismum ab haeretico rite suscepit, illius vi Ecclesiae catholicae membrum effici; privatus siquidem baptizantis error hac eum felicitate privare nequit, si sacramentum conferat in fide verae Ecclesiae, atque eius instituta servet in his quae pertinent ad validitatem baptismi. Egregie hoc confirmat Suárez in sua *Fidei catholicae defensione contra errores*

Cytowana wypowiedź najwyższej władzy kościelnej, reprezentująca tradycyjne rozumienie skutków sakramentu chrztu, łatwiej pozwala zrozumieć normę prawną zawartą w kanonie 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Według nauczania Benedykta XIV chrzest udzielany poza Kościołem katolickim włącza nie do wspólnoty tego, kto udziela chrztu, ale do Kościoła katolickiego. Choć papież nie wyraża tego wprost, to jednak można domniemywać, że dzieje się to na mocy instytucji chrztu ustawionego przez Chrystusa – jest tylko jeden chrzest, który z ustanowienia Syna Bożego włącza do założonego przez Niego Kościoła. Skoro zatem ktoś jest chrzczony tym ustanowionym przez Jezusa chrztem, jest on włączany do założonego przez Niego Kościoła, ponieważ taki skutek Chrystus przypisał ważnie udzielonemu sakramentowi¹¹.

Kiedy zatem następuje moment odłączenia się od Kościoła katolickiego? Według cytowanej wypowiedzi dzieje się to w chwili osiągnięcia przez ochrzczonego używania rozumu, po zdobyciu umiejętności odróżniania dobra od zła oraz podjęciu woli trwania w błędzie szafarza, który udzielił chrztu. Z tego tytułu taka osoba pozbawia się dóbr udzielanych w Kościele katolickim, ale w tym momencie jednak nie ustaje nad nim władza ustaw kościelnych.

Jeżeli wyciągnięte z cytowanego fragmentu *Singulari nobis* spostrzeżenia przeniesie się teraz na wyciągnięte na poprzednim etapie analiz normy prawne kanonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, łatwiej jest zrozumieć zawartą tam regulację. Prawodawca dlatego wspomina o tym, że ustawy kościelne wiążą ochrzczonych¹², gdyż wynika to z tradycyjnego rozumienia chrztu jako zawsze włączającego do Kościoła katolickiego, niezależnie od intencji szafarza chrztu. A zatem każdy ochrzczony, który spełnił dwa dodatkowe warunki (osiągnięcie zdolności używania rozumu i ukończenie wskazanego wieku), jest związany prawem kościelnym, a fakt nienależenia do Kościoła katolickiego nie jest okolicznością usprawiedliwiającą nieprzestrzeganie prawa kościelnego.

W przypadku normy prawnej zawartej w kanonie 11 Kodeksu Jana Pawła II można zauważyć inny wyraz przekonania o skutkach chrztu. Choć nie jest to nigdzie wyrażone wprost, to jednak na podstawie aktualnego brzmienia zawartej tam normy prawnej, a zwłaszcza w świetle zestawienia jej z normą prawną ka-

sectae Anglicanae lib. I cap. 24, ubi probat baptizatum Ecclesiae membrum fieri, hoc etiam addens, quod si haereticus, quod saepius accidit, infantem lustret impotem ad fidei actum eliciendum, hoc impedimento non est, quominus ille habitum fidei cum baptismo accipiat. (14) Postremo exploratum habemus, ab haereticis baptizatos, si ad eam aetatem venerint, in qua bona a malis dispicere per se possint atque erroribus baptizantis adhaereant, illos quidem ab Ecclesiae unitate repelli, iisque bonis orbari omnibus, quibus fruuntur in Ecclesia versantes, non tamen ab eius auctoritate et legibus liberari, ut sapienter González disserit in Cap. „Sicut” n. 12 de haereticis” (Denzinger, 2009).

¹¹ Innymi słowy, w świetle tradycyjnego rozumienia chrztu nie ma czegoś takiego jak chrzest prawosławny, kalwiński czy adwentystyczny. Jeżeli chrzest jest ważnie udzielony, zawsze jest on katolicki.

¹² A nie jedynie należących do Kościoła katolickiego, jak w Kodeksie z 1983 roku.

nonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, można domniemywać, że w obecnej teologii Kościoła bardziej kładzie się nacisk na to, że chrzest włącza raczej do tej wspólnoty, w której ochrzczony przyjmuje chrzest¹³. Z tego powodu kanon 11 Kodeksu z 1983 roku nie uzależnia już podlegania ustawom kościelnym od faktu przyjęcia chrztu, ale od faktu realnej przynależności do Kościoła katolickiego.

3. Liturgiczny wyraz normy prawnej zawartej w kanonach 11 KPK z 1983 oraz 12 KPK z 1917 roku

Liturgia Kościoła katolickiego przewidywała i przewiduje obrzędowe włączenie osoby ochrzczonej nienależącej do Kościoła katolickiego do tego Kościoła. W przypadku zreformowanej liturgii, ta zawarta jest w *Ordo initiationis christianae adultorum* (w Polsce: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*) w dodatku (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*, 2020; *Ordo initiationis Christianae adultorum*, 1972)¹⁴. W przypadku tradycyjnej liturgii sytuacja jest bardziej skomplikowana. W *editio princeps* obrzęd pojednania apostaty, schizmatyka lub heretyka (łac. *Ordo ad Reconciliandum apostatam, schismaticum vel haereticum*) znajdował się w części trzeciej Pontyfikału Rzymskiego, gdzie był drukowany aż do edycji typicznej Leona XIII (*Pontificale Romanum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII*, 1895; *Pontificale Romanum. Editio princeps*, 1997). Gdy, w latach sześćdziesiątych XX wieku, Jan XXIII opublikował nowe wydanie wzorcowe Pontyfikału, wśród wielu zmian usunięto również ów obrzęd (*Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962*, 2008). Z tego powodu dla jego rekonstrukcji i zestawienia go z analizowanymi kanonami obydwu Kodeksów należy oprzeć się na ostatnim wydaniu wzorcowym, gdzie ten obrzęd się znajdował, a zatem na *Pontificale Romanum* w edycji typicznej Leona XIII.

W *Ordo initiationis christianae adultorum* obrzęd przyjęcia do pełnej wspólnoty Kościoła polega w zasadzie na odmówieniu symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego oraz na oświadczeniu, że przyjęty wierzy we wszystko, co głosi Kościół katolicki¹⁵. Warto podkreślić, że cały obrzęd ma charakter pozytywny i nie ma w nim żadnych elementów negatywnych (wyrzekania się

¹³ Zob. uzasadnienie tego stanowiska (Pawluk, 1985, s. 223; Pawluk, 1986, s. 29–31; Dyduch, Góralski, Górecki, Krukowski, Sitarz, 2005, s. 18). Jeszcze bardziej widoczne będzie to w przypadku liturgii przyjęcia do Kościoła katolickiego. Z drugiej jednak strony poprzez posługiwanie się terminologią „pełna jedność” jakoś podkreśla się przywiązanie niekatolika do Kościoła katolickiego.

¹⁴ Łac. *Ordo admissionis valide iam baptizatorum in plenam communionem Ecclesiae Catholicae*, pl.: Obrzęd przyjęcia ważnie ochrzczonych do pełniej wspólnoty z Kościołem katolickim.

¹⁵ Właściwy obrzęd kończy się nałożeniem dłoni przez celebransa i odmówieniem specjalnej formuły.

dawnej wiary). Jest to koherentne z treścią punktu 6 *praenotanda*, który wprost stwierdza, że nie ma już konieczności wyrzekania się herezji.

W *Ordo ad Reconciandum apostatam, schismaticum vel haereticum* obrzęd przyjęcia do wspólnoty Kościoła katolickiego był bardziej złożony. Ponieważ szczegółowe jego omówienie nie jest przedmiotem niniejszego studium, przedstawione zostaną jedynie jego najważniejsze założenia, istotne z perspektywy postawionego problemu badawczego.

W pierwszej kolejności należy stwierdzić, że ten obrzęd posiadał wymieszane elementy pozytywne i negatywne. A zatem z jednej strony osoba przyjmowana do Kościoła katolickiego wyrażała wiarę w prawdy katolickie, z drugiej zaś odrzucała błędy heretyckie. Co jednak istotne, w obrzędzie pojawiały się wyraźne aluzje do dawnej przynależności do społeczności katolickiej. Przykładowo podczas kreślenia na przyjmowanym znaku krzyża biskup mówił: „Przyjmij znak krzyża Chrystusa oraz społeczności chrześcijańskiej, który uprzednio przyjąwszy, nie strzegłeś, ale oszukany się go wyparłeś”, a zaraz przed obrzędem wprowadzenia do Kościoła i zaprowadzenia do ołtarza przyjmowany słyszał z usta biskupa: „Wejdź do Kościoła Bożego, od którego nieostrożnie odpadłeś, i poznaj, że uszedłeś z więzów śmierci. Zaczynj bać się idoli, odrzuć wszelką nieprawość i heretycki *lub* pogański *lub* żydowski przesąd. Czcij Boga Ojca wszechmogącego i Jezusa Chrystusa, Syna Jego, i Ducha Świętego, jednego, żywego i prawdziwego Boga, świętą i niepodzielną Tróję”.

Analizując te obrzędy i modlitwy, obowiązkowo należy mieć na uwadze to, że były one stosowane nie tylko wobec tych, którzy w wieku dorosłym wyrzekli się wiary katolickiej, a potem ponownie do niej wrócili, ale również wobec tych, którzy chrzest przyjęli w wieku niemowlęcym i potem chcieli przystąpić do Kościoła katolickiego. O ile zatem w odniesieniu do tej pierwszej grupy takie słowa, jak „który uprzednio przyjąwszy, nie strzegłeś, ale oszukany się go wyparłeś” czy „od którego nieostrożnie odpadłeś” nie są problematyczne, to jednak w odniesieniu do drugiej grupy już jak najbardziej tak, ponieważ ci, którzy zostali ochrzczeni w wieku niemowlęcym we wspólnocie niekatolickiej, z perspektywy współczesnej teologii nigdy do Kościoła katolickiego nie należeli.

Jeżeli jednak spojrzeć się na wskazane elementy liturgicznego obrzędu z perspektywy normy prawnej kanonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego i tradycyjnego rozumienia skutków chrztu, nie wydają się już one problematyczne. Skoro ważnie ochrzczeni poza Kościołem katolickim i tak są do niego włączani, a sami wykluczają się z niego, po uzyskaniu zdolności używania rozumu, na podstawie trwania w błędzie tego, kto ich ochrzcił, stosowanie wobec nich słów o nieustrzeżeniu uprzednio przyjętego znaku chrztu czy odpadnięciu od Kościoła Bożego, w przypadku ochrzczonych w wieku niemowlęcym, nawią-

zuje do okresu pomiędzy przyjęciem chrztu a osiągnięciem zdolności używania rozumu i świadomego przylgnięcia do błędów religii niekatolickiej.

Z kolei w *Ordo initiationis christianae adultorum* tego rodzaju nawiązań już nie ma, ponieważ we współczesnej teologii nie podkreśla się już tak wyrażenie tego, że każdy ważnie udzielony chrzest wprowadza do Kościoła katolickiego. Skoro zatem zgodnie z normą prawną kanonu 11 Kodeksu Jana Pawła II ochrzczeni niekatolicy nie są związani ustawami kościelnymi i (co wynika pośrednio) nigdy nie należeli do Kościoła katolickiego¹⁶, tym samym modlitwy nie akcentują już faktu uprzedniego odpadnięcia od wiary.

Podsumowanie

Celem artykułu była próba ukazania, jak założenia teologiczne wpłynęły na kształtowanie normy prawnej kanonów 11 Kodeksu z 1983 roku oraz kanonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego. Równolegle prowadzone były analizy w zakresie ustalenia, jak norma prawna wspomnianych kanonów pośrednio realizowana była w liturgii Kościoła w obrzędach przyjmowania do katolickiej wspólnoty. Prowadzone analizy zdecydowano się zgrupować w trzech częściach. Najpierw wydobyto normę prawną z dwóch przywołanych kanonów. Następnie pokazano teologiczne podłoże obydwu norm prawnych. W części trzeciej ukazano przełożenie tych przepisów na liturgię Kościoła.

W świetle przeprowadzonych analiz należy stwierdzić zauważalny stopień zależności pomiędzy rozumieniem chrztu udzielanego przez niekatolików jako włączający lub nie do Kościoła katolickiego a treścią analizowanych kanonów 11 Kodeksu z 1983 oraz 12 Kodeksu z 1917 roku. Jako że w tradycyjnie rozumianych skutkach chrztu ten zawsze włącza do Kościoła katolickiego, niezależnie od intencji szafarza, norma prawna kanonu 12 Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego zbudowana jest w taki sposób, żeby to pokazywała. Z kolei w odnowionym Kodeksie, powstałym w czasach położenia większego nacisku na wartość wspólnot kościelnych różnych od Kościoła katolickiego, norma prawna zbudowana jest w taki sposób, że ta zależność nie jest wprost pokazana (choć została pośrednio zasugerowana w kanonie 849), a nawet *implicite* jest wykluczana. To z kolei znajduje swoje odzwierciedlenie w liturgii przyjmowania do wspólnoty katolickiej, w której albo wyraźnie wspomina się w modlitwach o uprzedniej przynależności do Kościoła katolickiego (tradycyjny Pontyfikał Rzymski), albo

¹⁶ Choć z drugiej strony określenie „przyjęcie do pełnej wspólnoty” wydaje się sugerować jakiś stopień przynależności, co z jednej strony byłoby koherentne z normą prawną kanonu 849, ale niespójne z normą prawną kanonu 11 Kodeksu z 1983 roku.

nie czyni się co do tego żadnej aluzji (*Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych*). Na przykładzie tego studium widać, jak bardzo prawdziwa jest zasada *lex orandi* (liturgia) – *lex credendi* (teologia) – *lex vivendi* (prawo kanoniczne).

Bibliografia

- Bączkowiec Franciszek, 1923, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Nakładem Księży Misjonarzy, Kraków.
- Beal John P., Coriden James A., Green Thomas Joseph, 2000, *New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, New York.
- Denzinger Henrici, 2009, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Freiburg.
- Dyduch Jan, Góralski Wojciech, Górecki Edward, Krukowski Józef, Sitarz Mirosław, 2005, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom II/1: Księga II. Lud Boży*, Pallottinum, Poznań.
- Góralski Wojciech, Górecki Edward, Krukowski Józef, Krzywda Józef, Majer Piotr, Zubert Bronisław, 2011, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom III/2. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Pallottinum, Poznań.
- Hemperek Piotr, Góralski Wojciech, Przytuła Franciszek, Bakalarz Józef, 1986, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. T. 3*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.
- Krukowski Józef, Sobański Remigiusz, 2003, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Tom I. Księga I. Normy ogólne*, Pallottinum, Poznań.
- Majer Piotr, 2011, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, Wolters Kluwer, Kraków.
- Majer Piotr, 2023, *Kodeks Prawa Kanonicznego. Wydanie 2*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, 2020, Księgarnia św. Jacka, Katowice.
- Ordo initiationis Christianae aduulorum. Editio Typica*, 1972, Typic Polyglottis Vaticanis, Vaticano.
- Pawluk Tadeusz, 1985, *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Pawluk Tadeusz, 1986, *Lud Boży. jego nauczanie i uświęcanie*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Pontificale Romanum jussu editum a Benedicto XIV et Leone XIII Pontificibus Maximis recognitum et castigatum*, 1895, Archiepiscopatus Mechlinensis Typographus, Mechlinia.
- Pontificale Romanum. Editio princeps (1595–1596)*, 1997, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Pontificale Romanum. Editio typica 1961–1962*, 2008, Libreria Editrice Vaticana, Rome.
- Sobański Remigiusz, 1987, *Wprowadzenie do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Collectanea Theologica, t. 57/4, s. 5–13.
- Sztafrowski Edward, 1985, *Podręcznik Prawa Kanonicznego*, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa.
- Zubert Bronisław Wenanty, 1990, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Księga II. Lud Boży*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

Canonical and Liturgical Norms as an Expression of the Theological Message Using the Example of Canons 11 of the 1983 Code of Canon Law and 12 of the 1917 Code of Canon Law

Summary: The purpose of this paper is to attempt to show how theological presuppositions influenced the formation of the legal norm of canon 11 of the 1983 Code and canon 12 of the Pio-Benedictine Code. In parallel, analyses were conducted to determine how the legal norm of these canons was indirectly realised within the Church's liturgy in the rites of admission to the Catholic community. The analyses were divided into three parts. First, the legal norm was extracted from the two canons referred to above. Their theological background was then shown. The third part shows the translation of these norms into the Church's liturgy. In the light of the analyses carried out, a noticeable degree of correlation must be found between the understanding of baptism by non-Catholics as inclusive or not of the Catholic Church and the content of the analysed canons 11 of the 1983 Code and 12 of the 1917 Code.

Keywords: ecclesiastical law, *Ordo initiationis christianae adultorum*, Code of Canon Law, Pio-Benedictine Code.

Marek Jodkowski*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

POLSKA RACJA STANU A NOMINACJA NIEMIECKIEGO DUCHOWNEGO KS. JULIUSZA DINDERA NA ARCYBISKUPA GNIEŹNIEŃSKIEGO I POZNAŃSKIEGO

Streszczenie: Po rezygnacji Mieczysława Ledóchowskiego z urzędu arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego rozpoczęto procedurę wyboru jego następcy. Na tradycyjnie polskiej stolicy arcybiskupiej, związanej historycznie z tytułem Prymasa Polski, zasiadali dotychczas reprezentanci tego narodu wywodzący się najczęściej z rodów ziemiańskich. Nominacja niemieckiego duchownego ks. Juliusza Dindera na ordynariusza w Gnieźnie i Poznaniu, którą ogłoszono pod koniec stycznia 1886 r., spotkała się z niezadowoleniem i niedowierzaniem na historycznie polskich obszarach. Opinie te, wyrażane na łamach prasy, polaryzowały polskie społeczeństwo. Artykuł bazuje na analizie szerokiej gamy artykułów prasowych, w których podejmowano tematykę nominacji nowego arcybiskupa. Zebrane opinie pozwoliły nakreślić reakcję narodu polskiego na wybór niemieckiego pasterza, a także działania Stolicy Apostolskiej dotyczące kreowania polityki kościelnej w Prusach za czasów Bismarcka.

Słowa kluczowe: archidiecezja gnieźnieńska, archidiecezja poznańska, arcybiskup Juliusz Dinder, Otto von Bismarck, Polska pod zaborami, Prusy w XIX wieku.

Wstęp

Arcybiskup gnieźnieński i poznański Mieczysław Ledóchowski, wskutek obrony praw Kościoła w czasie kulturkampfu, został skazany w 1874 r. przez władze pruskie na dwa lata więzienia. W czasie internowania Pius IX kreował go kardynałem. W 1876 r. wydano Ledóchowskiego z Prus. Udał się do Watykanu, skąd zarządzał archidiecezjami gnieźnieńską i poznańską przez siedmiu tajnych delegatów. Wydarzenia te spowodowały, że stał się w oczach Polaków bohaterem narodowym. On sam zaczął coraz bardziej popierać idee patriotyczne. Politycy zarzucali mu, że rozpala wśród ludu fantazje o zjednoczonej Polsce

* Adres: ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM; marek.jodkowski@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9793-9935.

i dąży do oderwania polskich dzielnic od państwa pruskiego. W obliczu wrogiej postawy rządu pruskiego, na prośbę Leona XIII złożył w 1886 r. rezygnację z urzędu, co wiązało się z uruchomieniem procesu dotyczącego wyboru jego następcy. Kardynał wykorzystał jednak pobyt w kurii rzymskiej, żeby optować za kandydaturą, która spełniałaby kryterium narodowościowe. Według niego tylko Polak mógł zostać arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim. Urząd ten wiązał się bowiem z tytułem prymasa, którego władze pruskie zakazały używać. On jednak dość często dawał wyraz swojej prymasowskiej godności. Ludwik Zygmunt Dębicki odnotował w „Przeglądzie Lwowskim” z 1876 r., że Ledóchowski kilkakrotnie w czasie swojego pobytu w Krakowie powtarzał: „...mam prawo do wszystkich katolików w Polsce, boć jestem ich prymasem” (Hirschfeld, 2012, s. 381, 383; Pietrzak, 2003, s. 151; Kumor, 1988, s. 442).

Niestety, ani faworyci Leona XIII o polskiej narodowości, a było ich aż 12, ani kandydaci zgłoszeni przez rząd pruski nie uzyskali akceptacji w trakcie obustronnych pertraktacji (Hirschfeld, 2012, s. 383–384; Neubach, 1969, s. 459; Kufel, 2023, s. 98). Placet otrzymał dopiero Juliusz Dinder, Niemiec urodzony w warmińskim Reszlu w 1830 roku. Jeśli chodzi o jego związki z polskością, ograniczały się one do posługi wikariuszowskiej w Biskupcu, a następnie do sprawowania urzędu proboszcza w Gryźlinach na południowej Warmii, czyli na obszarach polskojęzycznych. W czasie jego pracy w Królewcu odebrano mu kościół i przekazano starokatolikom. Msze św. sprawował w małej, drewnianej świątyni. Zawłaszczono ponadto jego stałe uposażenie. Mimo tych przeciwności, z godnością reprezentował katolików wobec władz państwowych, czy przedstawicieli innych wyznań. Po długoletniej pracy w stolicy prowincji wschodniopruskiej, otrzymał rekomendację zarówno władz państwowych, jak i kościelnych, na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego. Rząd pruski, pozyskując szczegółowe informacje dotyczące tego kandydata, zdawał sobie sprawę, że Dinder nie spełniał wymogów związanych z administrowaniem tak wymagającymi archidiecezjami, jak Gniezno i Poznań, ani nie władał językiem polskim w dobrym stopniu. Na dodatek jego kazania nie były porywające. Według opinii jego kolegów, nie dysponował darem charakterystycznym dla wytrawnego mówcy. Posiadał jednak walor, który przeważał w pertraktacjach między Watykanem a Berlinem, a mianowicie w wielu sytuacjach potwierdzał swoją lojalność względem władz państwowych. W Poznaniu odczytano nominację Dindera jako afront, tym bardziej, że odstąpiono od prawa wyborczego przynależnego Kapitulie Katedralnej (Banaszak, 1979, kol. 1329–1330; Hirschfeld, 2012, s. 384)¹.

¹ Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (= GStA PK), I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 1 (Gnesen-Posen), Bd. 2, Julius Dinder, k. 27-28v; *Über den künftigen Erzbischof Dinder (...)*, Vossische Zeitung, nr 90, z 23 II 1886.

Inspiracją do opracowania niniejszego artykułu stała się lektura monografii ks. Roberta Romualda Kufla pt. *Juliusz Dinder 1830–1890. Arcybiskup gnieźnieński i poznański, Niemiec na stolicy prymasów Polski* (Kufel, 2023). Autor ten przedstawił postać arcybiskupa Dindera w sposób wieloaspektowy, rozszerzając znacząco jego biografię o działalność społeczną, oświatową, naukową, a nawet gospodarczą. Sposób prowadzenia narracji, zresztą logiczny i przejrzysty, zmusił ks. Kufla do skoncentrowania się na informacjach wyczerpujących opis najważniejszych wydarzeń z życia badanego arcybiskupa. Z tego względu nie mógł poświęcić zbyt wiele miejsca reperkusjom, które wywołała nominacja ks. Dindera na stolicę arcybiskupią w Gnieźnie i Poznaniu. Opinie te, ze względu na tradycje prymasowskie tego urzędu, powiązanego z kolebką narodową Polaków, a także słynne, polskie nazwiska poprzedników niemieckiego pasterza, dawały wyraz powszechnego niezadowolenia oraz zmuszały do refleksji nad polityczną genezą papieskich decyzji. Medialna narracja odwoływała się do polskiej racji stanu, a zatem uwypuklania tego, co stanowiło fundament patriotyzmu wśród polskiego społeczeństwa żyjącego pod zaborami. Większość tych poglądów utrwaliły gazety. Ks. Kufel ograniczył analizę tytułów prasowych zasadniczo do dwóch dzienników, a mianowicie „Kuriera Poznańskiego” i „Dziennika Poznańskiego”. Warto jednak rozszerzyć ich gamę, żeby uzyskać możliwie pełny obraz dotyczący polskich interesów narodowych w obliczu nominacji ks. Dindera na stolicę arcybiskupią w Gnieźnie i Poznaniu.

1. Spekulacje o kandydaturach na urząd arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego

Oczekiwania dotyczące ustanowienia pasterza na stolicy świętowojciechowej były dość duże. Już 13 stycznia 1886 r. ferowano na łamach prasy, że doszło do zawarcia porozumienia między Watykanem a Berlinem, które dotyczyło obsadzenia urzędu arcybiskupiego w Gnieźnie i Poznaniu. Spekulowano, że następcą Ledóchowskiego zostanie polski ksiądz posługujący na Śląsku. Spodziewano się, że wpisze się w chlubną tradycję swoich poprzedników, legitymujących się polskim rodowodem szlacheckim, jak i wyborowym wykształceniem. Redaktor „Kuriera Poznańskiego” uważał, że „polski ksiądz” stanowi określenie prezbitera pochodzącego z Wielkopolski. Kryterium to spełniało trzech księży posługujących na Śląsku, a mianowicie urodzony w Głogówku (a zatem również na Śląsku) proboszcz wojskowy (Militärpfarrer) ks. Wojciech Viola z Kłodzka, urodzony w Rogoźnie proboszcz dywizji (Divisionspfarrer) ks. Dutkiewicz²

² Prawdopodobnie chodziło o Wincentego Ferreriusza Dutkiewicza.

z Głogowa oraz urodzony w Odolanowie proboszcz garnizonowy (Garnisonspfarrer) ks. Jan Jurek z Wrocławia. Wśród kandydatów wymieniano także warmińskiego regensa seminarium duchownego w Braniewie ks. Franciszka Hipplera, który był członkiem korespondentem Akademii Umiejętności w Krakowie, a przy tym niestrudzonym popularyzatorem wiedzy o Janie Dantyszku, Stanisławie Hozjuszu i Mikołaju Koperniku³.

Następnego dnia temat kandydatów na stolicę świętowojciechową podjęła wydawana w Berlinie, katolicka „Germania”. Wymieniała ona, poza wspomnianym powyżej ks. Violą, również ks. Pawła Schyllę (radcę rejencyjnego i szkolnego z Opola) oraz ks. Edwarda Himmela, proboszcza w Wigańcicach na Śląsku, dawnego radcę szkolnego z Poznania (Neubach, 1969, s. 470)⁴. Dość szybko dziennik ten zdystansował się jednak do informacji o wytypowaniu ks. Violi i ks. Jurka. Ponieważ „Schlesische Volkszeitung” twierdziła, że pretendent na stolicę biskupią nie zajmuje się duszpasterstwem wojskowym, „Kurier Poznański” wskazał na pochodzącego z Wielkopolski ks. Ludwika Wolańskiego, legitymującego się tradycjami szlacheckimi. Redaktor „Germanii” powątpiewał jednak w wiarygodność tej wzmianki⁵. Przodujący w spekulacjach na temat kandydatur „Kurier Poznański”, przywołując łamy udostępnione czytelnikom przez „Kölnische Volkszeitung” obwieścił, że upadła kandydatura prepozyta Chełmińskiej Kapituły Katedralnej ks. Gustawa Wanjury⁶. Warto wspomnieć, że jego kariera przebiegała w służbie na rzecz państwa pruskiego. Zanim został kanonikiem chełmińskim, pełnił urząd dyrektora seminarium nauczycielskiego w Pyskowicach, a następnie objął stanowisko radcy szkolnego w Kwidzynie. W świadomości polskiego społeczeństwa zapisał się jednak złołtymi zgłoskami jeszcze w czasie swoich studiów teologicznych we Wrocławiu, będąc przewodniczącym Towarzystwa Czytelniczego (Leseverein). Jego członkowie zdecydowali bowiem o pogłębianiu znajomości języka polskiego poprzez wzajemną pomoc i czytanie pism ludowych. W 1884 r. Wanjura miał stać się faworytem Otto von Bismarcka na archidiecezje gnieźnieńską i poznańską. Będąc pretendentem na biskupstwo chełmińskie w 1886 r., został wykreślony z listy kandydatów z powodu obiekcji Stolicy Apostolskiej (Pater, 1996, s. 453; Hirschfeld, 2012, s. 387–388; Neubach, 1969, s. 458–462).

Szerokiemu zainteresowaniu wakującą stolicą świętowojciechową uległy również „Kreuzzeitung” i „Post”, które typowały jako faworyta rządowego ks. Romana Göbla, proregensa seminarium w Kłodzku. Warto nadmienić, że jego

³ *Stolica św. Wojciecha*, Kurier Poznański, nr 9, z 13 I 1886.

⁴ *Zu der neuen Candidatur* (...), Germania, nr 10, z 14 I 1886; *Stolica św. Wojciecha*, Kurier Poznański, nr 11, z 15 I 1886.

⁵ *Über den augenblicklichen Stand der Posener Erzbisthumsfrage* (...), Germania, nr 13, z 17 I 1886.

⁶ *Po orderach i listach*, Kurier Poznański, nr 10, z 14 I 1886.

ojciec był Niemcem, matka zaś Polką, a on sam nie tylko teologiem, ale także filozofem⁷. Tę ostatnią informację dementowała „Posener Zeitung” wskazując, że ks. Göbel, starając się o posadę kapelana garnizonowego w Głogowie, udał się na spotkanie z ministrem wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Gustavem von Gosslerem do Berlina, co zostało mylnie zinterpretowane w prasie⁸. Z kolei „Orędownik” ferował kandydaturę przedstawiciela magnaterii, księcia Edmunda Radziwiłła, wikariusza z Ostrowa Wielkopolskiego. Zastrzegł jednak, że zostanie on zaproponowany przez Stolicę Apostolską po ustąpieniu kanclerza Otto von Bismarcka, co mogło przeciągnąć się w czasie nawet do kilku lat⁹.

Warto również zwrócić uwagę na spekulacje opublikowane przez berlińską „Vossische Zeitung”, która spodziewała się, że stolica Niemiec wraz z delegaturą brandenburską zostaną odłączone od diecezji wrocławskiej, a następnie wcielone do archidiecezji poznańskiej. Siedziba arcybiskupa miałaby zostać przeniesiona z Poznania do Berlina, żeby uchronić go od wpływu polskiej propagandy. Komentator „Kuriera Poznańskiego” uważał ten pomysł za karkołomny. Nikt bowiem nie zdecydowałby się, żeby stolicę państwa przyłączyć pod względem kościelnym do Wielkopolski¹⁰. Zwiastunem niepokojących informacji stała się „Vossische Zeitung”. Berliński dziennik zauważał, że spodziewany kompromis z Watykanem oznaczał całkowicie nową formę relacji polityczno-kościelnych w Niemczech, nie tylko zresztą na wschodzie monarchii. Rząd starał się rzekomo o utrzymanie trwałej, politycznej relacji pomiędzy kanclerzem a papieżem. Wiążącym punktem miała stać się nominacja na stolicę arcybiskupią w Gnieźnie i Poznaniu. Wyłonienie kandydata, który sprostałby wymaganiom stawianym przez Kościół i państwo, wydawało się jednak niemożliwe. Kościelne, polityczne i narodowościowe rozbieżności były w prowincji poznańskiej tak nabrzmiałe, że pozycja nowego arcybiskupa, niezależnie od jego narodowości, musiała ulec znaczącemu osłabieniu¹¹.

W tym czasie pojawiały się ponadto dywagacje dotyczące utworzenia nuncjatury w Berlinie. Miały one pośrednio związek z wakującymi stolicami arcybiskupimi w Gnieźnie i w Poznaniu, po których spodziewano się, że będą nieobsadzone przez następnych kilka lat. Do ich administrowania nuncjatura miałaby rzekomo powołać dwóch oficjałów, po jednym na każdą z nich. O ile informacja ta mogłaby wydawać się zbyt pochopna, o tyle obserwatorzy sce-

⁷ *Stolica św. Wojciecha*, Kurier Poznański, nr 13, z 17 I 1886.

⁸ *Zur Besetzung des erzbischöflichen Stuhles*, Posener Zeitung, nr 14, wydanie poranne, z 17 I 1886.

⁹ *W sprawie obsadzenia stolicy arcybiskupiej w Poznaniu*, Orędownik, nr 23, z 29 I 1886.

¹⁰ *Stolica św. Wojciecha*, Kurier Poznański, nr 11, z 15 I 1886; zob. również *Berlin, 15. Januar*, Vossische Zeitung, nr 24, z 15 I 1886.

¹¹ *Erzbischofssitz und päpstliche Nuntiatur in Berlin*, Vossische Zeitung, nr 20, wydanie wieczorne, z 13 I 1886; *Eine sensationelle Enthüllung (...)*, Volkszeitung, nr 11, z 14 I 1886.

ny politycznej trafnie spekulowali, że trudności w ustanowieniu arcybiskupa wynikały z żądań Berlina, który na ten urząd dopuszczał wyłącznie Niemca. Obrońcą polskiej racji stanu upatrywano w papieżu. Odzwierciedleniem tej powszechnej opinii była konstatacja zamieszczona na łamach „Orędownika”: „Stolica Apostolska, dobrze wiedząc, jaką by to zadało ranę katolickim sercom naszych archidyecezan, kandydatów gabinetu berlińskiego przyjąć nie może. Nie ma więc wyjścia z takiego położenia i osierocenie musi trwać dalej”¹².

2. Ksiądz Juliusz Dinder jako pretendent na historycznie polskie stolice arcybiskupie

Ciąg spekulacji prasowych przerwał „Kurier Poznański”, który 29 stycznia 1886 r. umieścił informację, że nowym arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim będzie Niemiec z pochodzenia, ks. Juliusz Dinder. Redaktor opracowując notkę biograficzną nominata nie mógł tym razem odnieść się do ziemianstwa polskiego, z którego wywodzili się poprzednicy tego ordynariusza. Zadowolili czytelników lapidarnym stwierdzeniem, że kandydat włada językiem polskim. Uprzedzając zapewne reakcje społeczne zapowiedział, że archidiecezje poddadzą się woli papieża i przyjmą nowego pasterza z uszanowaniem¹³. Już w kolejnym numerze tej gazety pozwolono sobie na dosadną uwagę, że nowego pasterza z wiernymi lokalnego Kościoła nie łączyły dotąd te więzy, które „biskupa i diecezję łączyć powinny”¹⁴. „Goniec Wielkopolski” potraktował informację o nominacji Dindera jako kolejną, nieprawdziwą plotkę: „Uwierzymy temu, gdy będzie celebrował w Gnieźnie”. Niedowierzenie było spowodowane pielegnowanym w prasie przekonaniem, że tylko duchowny polskiej narodowości może być osadzony na tym urzędzie. „Tymczasem zapewniamy czytelników, iż Ojciec Święty uroczyście powiedział do osób poważnych, że tylko kapłan polskiej narodowości może w jego oczach rządzić naszą dyecezyą. Albo więc ksiądz Dinder przyznał się do narodowości polskiej, a wtedy przyjmiemy go z uszanowaniem, albo do serc naszych nie trafi”¹⁵. Redaktor tej gazety nadmienił także o krążących pogłoskach, jakoby dziekan królewiecki nie przyjął tej nominacji. Kwitował przy tym, że „by z pewnością nie przyjął, gdyby wiedział, jakie jest usposobienie nie tylko dyecezyji, ale Polski całej”¹⁶.

¹² *W sprawie obsadzenia stolicy arcybiskupiej w Poznaniu*, Orędownik, nr 23, z 29 I 1886.

¹³ *Nowy arcybiskup*, Kurier Poznański, nr 23, z 29 I 1886.

¹⁴ *Wczorajsze rozprawy*, Kurier Poznański, nr 24, z 30 I 1886.

¹⁵ *Najnowszy kandydat*, Goniec Wielkopolski, nr 23, z 29 I 1886.

¹⁶ *Plonne wieści*, Goniec Wielkopolski, nr 26, z 1 II 1886.

Nastroje panujące w Poznaniu po ogłoszeniu nominacji kwitował dosadnie „Orędownik”: „Wiadomość o nowym arcybiskupie rozeszła się wczoraj już przed południem po mieście lotem błyskawicy i zrobiła, o ile nas wieści dochodzą, tak w mieście jak i po wsiach w okolicy przygnębiające wrażenie. Przyszły arcybiskup może być najzacniejszą osobą; ale o osobę publiczność polska w tym przypadku nie pyta. Znosząc nacisk walki kulturowej przez lat 14, widzi, że walka ta kończy się wyborem Niemca na stolicę św. Wojciecha, a więc zwycięstwem księcia Bismarcka nad papieżem...”¹⁷. „Dziennik Poznański” konstatował, że żal wyrażany przez ludność polską z powodu tej nominacji jest powszechny¹⁸. Również „Goniec Wielkopolski” referując opresyjną politykę władz pruskich względem Polaków konkludował, że wybór arcybiskupa niemieckiej narodowości jest jej przypieczętowaniem. „Wszystko cierpliwie znieść trzeba, ale praw mimo to wszystko rzec nam się nie wolno. Non possumus!”¹⁹. „Orędownik” natomiast nie przebiegał w słowach: „Boli jednak Polaków, że to Niemiec, a nie Polak”²⁰. Jedyną grupą ludności zadowoloną z nominacji byli rzekomo niemieckojęzyczni katolicy archidiecezji, o czym powiadamiała czytelników „Norddeutsche Allgemeine Zeitung”²¹.

Nominacja Dindera okazała się na tyle zaskakująca, że próbowano dotrzeć do jej genezy. Wiarygodnych informacji poszukiwano w Królewcu, a zatem w miejscu dotychczasowej posługi nowego arcybiskupa. Nic dziwnego, że mimo interkonfesyjnych uprzedzeń, katolickie gazety zdecydowały się przywołać wiadomości udostępnione na łamach królewieckiej gazety parafialnej „Evangelisches Gemeindeblatt”. Odnotowano w niej, że ks. Dinder utrzymywał dobre relacje z osobami innych wyznań. W zarządach stowarzyszeń, które miały charakter mieszanych wyznaniowo, robił bardzo dobre wrażenie. Przede wszystkim jednak zdobył uznanie dzięki roztropnemu pełnieniu urzędu proboszcza garnizonowego. Przełożyło się to na bardzo dobre stosunki z protestanckimi żołnierzami, a nade wszystko z ich przełożonymi, do których należeli również generałowie²². Powszechnie były znane jego uprzejmość, sprawiedliwość i stanowczość²³. Charakterystyka ta nie odbiegała od książkowego profilu kandydata, a zatem nie mogła zadowolić ciekawości polskich czytelników.

¹⁷ *Wiadomość o nowym arcybiskupie (...)*, Orędownik, nr 24, z 30 I 1886.

¹⁸ *Nowy arcybiskup*, Dziennik Poznański, nr 24, z 30 I 1886.

¹⁹ *Polacy w sejmie pruskim*, Goniec Wielkopolski, nr 24, z 30 I 1886.

²⁰ *W górę serca!*, Orędownik, nr 25, z 31 I 1886.

²¹ *Wir haben bereits wiederholt (...)*, Norddeutsche Allgemeine Zeitung, nr 108, wydanie wieczorne, z 5 III 1886.

²² *Die Ernennung des Propstes (...)*, Evangelisches Gemeindeblatt, nr 6, z 6 II 1886; *Warmińska dyeceza*, Pielgrzym, nr 29, z 9 III 1886.

²³ *O nominowanym Arcybiskupie gnieźnieńskim i poznańskim*, Pielgrzym, nr 51, z 29 IV 1886; zob. także *Zur Besetzung des erzbischöflichen Stuhles (...)*, Germania, nr 24, z 30 I 1886.

Na dosadną konstatację pozwolił sobie „Goniec Wielkopolski”, który wyróżnił kluczowy aspekt wyboru Dindera: „...jako proboszcz drugiej stolicy Prus posiada całkowite zaufanie rządu pruskiego”²⁴.

Protektorem Dindera na stolicę arcybiskupie w Gnieźnie i Poznaniu miał być według „L'Osservatore Romano” Filip Kremenz, od 1868 r. biskup warmiński, zaś od 1885 r. arcybiskup metropolita koloński. Podczas swojego pobytu w Berlinie polecał tę kandydaturę najpierw ministrowi Gosslerowi, potem kanclerzowi Bismarckowi, a na koniec samemu cesarzowi Wilhelmowi I (Kufel, 2023, s. 107)²⁵. Z kolei na łamach „Pielgrzyma” odnotowano, że Dinder odrzucił początkowo tę propozycję, o czym poinformował biskupa Kremenza i Stolicę Apostolską. Wkrótce otrzymał od kardynała sekretarza stanu Lodovico Jacobiniego wezwanie do pogodzenia się z tą nominacją. Kardynał miał napisać: „Sanctus Pater vult, ut sine haesitatione accipias...” (Ojciec Święty żąda, żebyś bez oporu przyjął...)²⁶.

Osiem lat trwały bezskuteczne rokowania, żeby na stolicy św. Wojciecha zasiadł pasterz powiązany z archidiecezją nie tylko wspólnotą wiary, ale także narodowości, zauważał „Kurier Poznański”. Ostatecznie Stolica Święta zdecydowała się na nominację Dindera, kandydata przychylnie ocenianego przez władze pruskie, a rząd przystąpił do realizacji obietnicy opierającej się na przedłożeniu parlamentowi projektu zmiany ustaw kościelno-politycznych, które dotyczyły formacji kleryków oraz jurysdykcji biskupów. Redaktor ocenił, że papież „posunął się tutaj w ustępstwach aż do ostatecznej granicy...”²⁷. Wydaje się, że najtrafniejszą opinię dotyczącą nominacji Dindera zaprezentował Witold Matwiejczyk. Według niego, kandydat ten spełniał prozaiczne, ale przy tym decydujące oczekiwania Watykanu i Berlina. Stolica Apostolska przykładła bowiem wagę do jego znajomości języka polskiego i niesplamienia się bliską współpracą z rządem pruskim. Z kolei Berlin uwypuklał, poza okresem kulturkampfu, jego poprawne stosunki z urzędnikami pruskimi w prowincji i zdystansowaniem się do sprawy polskiej (Matwiejczyk, 2009, s. 135).

„Berliner Tageblatt” konstatawał, że w czasie długoletnich pertraktacji dotyczących obsadzenia stolicy arcybiskupiej w Gnieźnie i Poznaniu rząd pruski kładł szczególny nacisk na to, aby następcą Ledóchowskiego nie został żaden zagorzały Polak (Stockpole), lecz ksiądz narodowości niemieckiej. Nominacja dziekana królewieckiego oznaczała zatem zwycięstwo władz państwowych. Redaktor gazety przypuszczał jednak, że ich radość nie będzie trwała zbyt długo. Zresztą zdawały się one podzielać tę opinię. Bismarck bowiem miał wypowiedzieć się w parlamencie pod koniec stycznia 1886 r., że najzacieklejsi

²⁴ *Najnowszy kandydat*, *Goniec Wielkopolski*, nr 23, z 29 I 1886.

²⁵ *Der „Osserv. Rom.” (...)*, *Vossische Zeitung*, nr 72, z 12 II 1886.

²⁶ *O nominowanym Arcybiskupie gnieźnieńskim i poznańskim*, *Pielgrzym*, nr 51, z 29 IV 1886.

²⁷ *Stolica św. Wojciecha*, *Kurier Poznański*, nr 29, z 6 II 1886.

przeciwnicy po polskiej stronie noszą niemieckie nazwiska („die schärfsten Widersacher auf polnischer Seite deutsche Namen tragen”). Berliński dziennik szkicował zatem bardzo niepewny obraz dotyczący kierunku działania nowego arcybiskupa. Stawiał przy tym retoryczne pytanie, gdzie leży gwarancja, że również Dinder w krótszym bądź dłuższym okresie na arcybiskupim urzędzie w Poznaniu nie zamieni się w defetystę? („Wo liegt nun eine Bürgschaft dafür, dass nicht auch Herr Dinder sich in kürzerer oder längerer Frist auf dem erzbischöflichen Stuhle in Posen in einen Überläufer verwandelt?“)²⁸.

„Berliner Tageblatt“ wyrażał ponadto nadzieję, że nowy arcybiskup gnieźnieński i poznański pozostanie wierny swojemu niemieckiemu pochodzeniu. Gwarancją tej wierności był pokój, który rozumiano jako brak zaangażowania w sprawy narodowościowe Polaków. Spodziewano się, że nowy arcybiskup nie stanie się narzędziem mającej postępować walki, lecz będzie wierny swojej chrześcijańskiej misji. Redaktor gazety podkreślając czekające na nowego arcybiskupa zadania wynikające z posługi duszpasterskiej, dawał do zrozumienia, że powinien on nabrać dystansu do spraw społeczno-politycznych. W dalszych dywagacjach autor tekstu powielił dość rozpowszechnioną opinię o osobliwych uwarunkowaniach pełnienia urzędu przez Dindera. Przyznał, że nawet najsilniejsza indywidualność poddałaby się ich wpływowi. Redaktor doszukiwał się jednak w nominacji nowego arcybiskupa drugiego dna. Z jednej strony zakomunikował, że kuria rzymska rozwiązując problemem obsadzenia omawianych stolic arcybiskupich, zawarła w oczach świata pokój z rządem pruskim. Z drugiej ostrzegał, że działania te miały charakter konformistyczny. Stolica Apostolska nie miała bowiem najmniejszego interesu, żeby udzielić nowemu arcybiskupowi dyrektywy dotyczącej utrzymania trwałego pokoju między państwem a Kościołem w archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej. Najprawdopodobniej ponownie chodziło o zobligowanie nowego ordynariusza do nieangażowania się w sprawy narodowościowe Polaków. Cytowany autor kąśliwie konkludował, że problem tego arcybiskupstwa pozostanie dla Rzymu na zawsze punktem archimedesowym, przy którym dźwignia będzie wskazywać, co w obliczu nowych okoliczności można osiągnąć od rządu pruskiego²⁹.

Wobec nominacji Dindera nie pozostała obojętna „Vossische Zeitung”. Odniosła się przy tym do narodowościowych aspiracji Polaków. Pewne jest, referował jej redaktor, że polskiej racji stanu, mierzącej się z nową erą germanizacji, trudniej było zadać mocniejszy i bardziej drażliwy cios niż odseparować urząd poznańskiego arcybiskupa od idei narodowej, czego dokonał sam papież. Nimb

²⁸ *Zur Neubesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Posen*, Berliner Tageblatt, nr 52, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.

²⁹ *Zur Neubesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Posen*, Berliner Tageblatt, nr 52, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.

Ledóchowskiego w polskim społeczeństwie, oddziaływanie jego rodowego nazwiska i pokładane w nim nadzieje wiązały się nie z kościelnymi uwarunkowaniami, ale wynikały z politycznego oraz narodowościowego przekonania, że w arcybiskupie gnieźnieńskim i poznańskim ucieleśnia się przewodnik polskości w obliczu niemieckiego uciemnienia. Ta opinia sytuowała duchowego „Prymasa Polski” daleko poza sferę li tylko arcypasterską, stawiała go na wierchołku całej propolskiej narracji i czyniła z niego punkt odniesienia wszystkich nadziei na przywrócenie Rzeczypospolitej (zob. również Kumor, 1988, s. 444–445)³⁰. Wydaje się zatem, że diagnoza wyartykułowana przez tę gazetę była dość trafna. Nic dziwnego, że „Goniec Wielkopolski” nie dając wiary w nominację Dindera, nawoływał: „... tymczasem módlmy się o powrót księdza Kardynała Prymasa”³¹.

Aż do ostatniej chwili, konstatowała „Vossische Zeitung”, klerykalna, polska prasa, mimo pełnej gotowości poddania się woli papieża, całkowicie wykluczyła możliwość, że od teraz niemiecki arcybiskup będzie sprawował jedynie religijne, a nie jak było dotychczas, polityczne funkcje w pruskiej Polsce. Do końca żywiono nadzieję, pomimo wcześniejszych zapowiedzi, na zażegnanie tego niebezpieczeństwa. Tym można wyjaśnić, że pierwsze wrażenie po nominacji królewieckiego proboszcza na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego odbiło się w polskiej prasie jako kolejna próba „weryfikacji”. Czy dzięki tej nominacji zostaną ostatecznie zniwelowane problemy (Bischofsfrage) wokół gnieźnieńskiego i poznańskiego arcybiskupstwa, czy też gdzie indziej dokonane zmiany wpłyną na dotychczasowy ich status, okaże się później, przekonywał redaktor. Dla polskiej polityki Bismarcka, niemiecki arcybiskup w Poznaniu oznaczał niewątpliwy sukces, który skoryguje błędy przeszłości. Zażegna również niebezpieczeństwo ponownego wybuchu powstania Polaków przeciwko państwu pruskiemu, zresztą skuteczniej, niż jakiegokolwiek policyjne nakazy³².

Pierwszy niemiecki arcybiskup w Poznaniu był w pewnym stopniu kamieniem węgielnym nowej ery germanizacji, kontynuowała wywód „Vossische Zeitung”. Był to element szerszej polityki, opierającej się na osiągnięciach Eduarda Heinricha Flottwella, który jeszcze jako nadprezydent Wielkiego Księstwa Poznańskiego prowadził aktywne działania germanizacyjne. Do jej uobecnienia dążył Bismarck, który wypowiadał się publicznie o planach wywłaszczenia posiadającej nieruchomości ziemskie szlachty na historycznie polskich obszarach, ograniczenia praw małżeńskich oraz prawa dziedziczenia polskich obywateli³³.

³⁰ *Fürst Bismarck und die Polen*, Vossische Zeitung, nr 48, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.

³¹ *Najnowszy kandydat*, Goniec Wielkopolski, nr 23, z 29 I 1886.

³² *Fürst Bismarck und die Polen*, Vossische Zeitung, nr 48, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.

³³ *Fürst Bismarck und die Polen*, Vossische Zeitung, nr 48, wydanie wieczorne, z 29 I 1886; o wypowiedziach Bismarcka przytaczanych wówczas na łamach polskiej prasy zob. *Rozprawy wczorajsze*, Goniec Wielkopolski, nr 24, z 30 I 1886.

Rozczarowanie dotyczące nominacji Niemca na tradycyjnie polską, ponadto historycznie prymasowską stolicę, ustępowało w publicznej debacie deklaracjom uszanowania woli Bożej, rozumianej w tym przypadku jako decyzję papieża. Wyrazy niezadowolenia przedkładane następcy św. Piotra nie były jednak odosobnione. Kardynał Jacobini miał z żalem wypowiedzieć się oficjalnie, że wpływają one do Watykanu, o czym skrupulatnie informował „Kurier Poznański”³⁴. Próba zniwelowania tego medialnego trendu były rzekome słowa kardynała Ledóchowskiego, napominające tę gazetę, żeby o księdzu Dinderze pisała „z wszelką względnością”³⁵. Zaczęto jednak powielać przekonanie o możliwości cofnięcia decyzji papieskiej. „Gazeta Warszawska” przekonywała, że do konsystorza, który miał odbyć się dopiero po 15 marca, ten scenariusz wydawał się prawdopodobny, ponieważ warunkiem ustanowienia Dindera arcybiskupem w Gnieźnie i Poznaniu było zniesienie kulturkampfu, co nie zostało wszakże do końca zrealizowane³⁶. „Goniec Wielkopolski” cytując rzekomo „Gazetę Warszawską” nawoływał diecezjan oraz rodaków polskich, żeby ślali listy wprost do papieża o nienominowanie Niemca na stolicę św. Wojciecha. „Wszystko co żyje w naszym kraju i co może, ma za święty obowiązek protestować...”. „Goniec Wielkopolski” rozszerzając treść wspomnianej notatki prasowej sugerował, żeby papież pozostawił wakant w archidiecezjach gnieźnieńskiej i poznańskiej bądź przejął ich zarząd, mianując tylko administratora, podobnie jak uczynił to w Perugii, swojej dawnej diecezji³⁷.

W drugiej połowie lutego 1886 r. rozniosła się wiadomość, że na ziemiach polskich są zbierane podpisy pod petycją skierowaną do papieża o nieustanawianie ks. Dindera arcybiskupem gnieźnieńskim i poznańskim. Akcję tę miał koordynować pijar ks. Adam Słotwiński z Krakowa (Kufel, 2023, s. 118)³⁸. „Posener Zeitung” informowała 24 lutego tego roku, że w Galicji wspomniane pismo parafoowało już 50 tys. osób (Kufel, 2023, s. 117)³⁹. Akcja na tyle nabrała rozgłosu, że „Kurier Poznański” apelował 4 marca o jej zakończenie⁴⁰. Stała się ona jednak tak medialna, że opisały ją nawet wychodzące w Berlinie „Germania”⁴¹ i „Nationalzeitung”⁴², choć ta pierwsza powątpiewała w jej rzeczywisty rozmach. Poseł pruski przy Stolicy Apostolskiej Kurd von Schlözer pisał do

³⁴ *Poznań*, Pielgrzym, nr 32, z 16 III 1886.

³⁵ *Wiadomości potoczne*, *Goniec Wielkopolski*, nr 28, z 5 II 1886.

³⁶ *Korespondencya Gazety Warszawskiej*, *Gazeta Warszawska*, nr 56, z 28 II (12 III) 1886.

³⁷ *Ustęp z „Gazety Warszawskiej”*, *Goniec Wielkopolski*, nr 45, z 25 II 1886.

³⁸ „*Kurier Poznański*”, *Goniec Wielkopolski*, nr 45, z 25 II 1886.

³⁹ *Der künftige Erzbischof Dinder* (...), *Posener Zeitung*, z 24 II 1886; *Herr Propst und Ehrendomherr Dinder* (...), *Germania*, nr 45, z 25 II 1886.

⁴⁰ *Adres do Ojca świętego*, *Kurier Poznański*, nr 51, z 4 III 1886.

⁴¹ *Vor einiger Zeit* (...), *Germania*, nr 52, z 5 III 1886.

⁴² *Posen*, 3. März, *Nationalzeitung*, nr 148, wydanie wieczorne, z 4 III 1886.

kanclerza Bismarcka 6 czerwca 1886 r., że papież od początku był informowany o gwałtownym wzburzeniu wśród Polaków, które spowodował wybór Niemca na stolicę arcybiskupią w Gnieźnie i Poznaniu. Poseł zaświadczał, że papież cały czas otrzymuje liczne listy i petycje, zresztą z różnych stron, dające wyraz zranionemu poczuciu narodowemu⁴³.

Po fali niezadowolenia, apelach o uszanowanie woli Bożej, najbardziej chodliwą informacją, na którą czekała opinia publiczna, stała się relacja Dindera do polskości, a konkretnie nieznane dotąd powiązania z polskim narodem, bądź przynajmniej jego znajomość języka polskiego. „Goniec Wielkopolski” podkreślał zatem: „Ludność polska w dyecezyji św. Wojciecha ma prawo do tego, żeby jej arcybiskup mówił do niej w jej własnym języku, i mówił dobrze”⁴⁴. Według „Wielkopolanina” nominat „nieco władał językiem polskim”. Miał zresztą urodzić się na Mazurach⁴⁵, co mogło wskazywać na jego polskich przodków. O umiejętnościach posługiwania się tą mową zaświadczał „Kurier Poznański” pisząc jednocześnie, że przyszedł arcybiskup pochodzi z Kaszub⁴⁶, co dawało przynajmniej nadzieję na jego wzrastanie w wierze z językiem polskim jako językiem modlitwy. „Orędownik” powiełał adnotację o Mazurach jako ojcowiznie nominata. Konstatował, że posiadał dobrą umiejętność operowania językiem polskim⁴⁷. Kolejną sensację serwował „Goniec Wielkopolski”, który twierdził, że Dinder jest szlachcicem mazurskim lub kaszubskim, „po polsku mówi, ale bardzo słabo; korespondować po polsku nie potrafi on wcale”⁴⁸. „Vossische Zeitung” przedrukowała z kolei notatkę prasową z „Westfälischer Merkur”, z której wynikało, że zanim Dinder został proboszczem w Królewcu, posługiwał przed długie lata w parafiach o przewadze ludności polskiej. Głosił zatem kazania po polsku, co świadczyło niechybnie o całkowitym opanowaniu tego języka⁴⁹. „Kurier Poznański” powieścił z kolei wypowiedź zamieszczoną na łamach warszawskiego „Słowa”, z której wynikało, że prowadzący rozmowę Polak komunikował się z ks. Dinderem wyłącznie po polsku. Wprawdzie czasami brakowało mu wyrazów, jednak nie zastępował ich niemieckimi określeniami, a szukał w pamięci odpowiednich polskich sformułowań⁵⁰.

⁴³ GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 1 (Culm), Bd. 1, Schlözer do Bismarcka, 6 VI 1886, (odpis), k. 207.

⁴⁴ *My nie cofamy*, Goniec Wielkopolski, nr 27, z 4 II 1886.

⁴⁵ *Na arcybiskupstwo gnieźnieńsko-poznańskie*, Wielkopolanin, nr 24, z 30 I 1886.

⁴⁶ *Nowy arcybiskup*, Kurier Poznański, nr 23, z 29 I 1886.

⁴⁷ *Dochodzi do nas także druga wiadomość (...)*, Orędownik, nr 23, z 29 I 1886.

⁴⁸ *Najnowszy kandydat*, Goniec Wielkopolski, nr 23, z 29 I 1886.

⁴⁹ *Über die Persönlichkeit des neuen Erzbischofs (...)*, Vossische Zeitung, nr 49, wydanie poranne, z 30 I 1886.

⁵⁰ *Stolica św. Wojciecha*, Kurier Poznański, nr 31, z 9 II 1886.

Dla odmiany „Berliner Tageblatt” przekonywał o niemieckości Dindera. Dowodził, że miejsce jego urodzenia, czyli Reszel na Warmii, był czysto niemieckim miastem. W progimnazjum reszelskim i w gimnazjum braniewskim, a zatem w szkołach, do których uczęszczał nominat, nauczano w języku niemieckim. Wprawdzie w Braniewie jeden z nauczycieli prowadził lekcje języka polskiego, ale nie były one obowiązkowe. Redaktor gazety dowodził, że w Reszlu przyszedł arcybiskup mógł zetknąć się z osobami mówiącymi po polsku, jednak najprawdopodobniej i tak posługiwali się w rozmowach językiem niemieckim. Zatem gdyby nawet Dinder wyparł się swojej niemieckości i tak Polacy nie potraktowaliby tego „poważnie” (echt). Chociaż będzie to „ich arcybiskup”, ale zawsze Niemiec, konkludował berliński dziennik⁵¹. Gazeta ta, poza eksponowaniem niemieckiej narodowości Dindera, przyznała również, że w pełni włada on językiem polskim⁵².

3. Od święceń biskupich do objęcia urzędu arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego przez Juliusza Dindera

Z czasem uwaga prasy zaczęła koncentrować się wokół daty i miejsca święceń biskupich ks. Juliusza Dindera. Spodziewano się, że odbędą się one w kościele katedralnym jego rodzinnej diecezji, czyli we Fromborku, zaraz po konsekracji Andrzeja Thiela na biskupa warmińskiego⁵³. „Pielgrzym” informował, że święcenia tych dwóch księży odbędą się razem, 4 kwietnia 1886 r., czyli w czwartą niedzielę Wielkiego Postu⁵⁴. 23 marca sprostowano jednak, że czas i miejsce konsekracji nie są jeszcze znane⁵⁵.

Ks. Dinder wyrażał pobożne życzenie, żeby jego konsekracja miała miejsce w kościele parafialnym w Królewcu. Wskutek kulturkampfu świątynia ta została przejęta przez starokatolików. Ich liczba jednak stopniowo malała⁵⁶. Święcenia biskupie w stolicy prowincji wschodniopruskiej posiadałyby swoją symboliczną wymowę, zwłaszcza pośród członków wspólnoty, która szczególnie doświadczyła skutków kulturkampfu. Dinder mógł kierować się przykładem arcybiskupa kolońskiego Filipa Krementza, dawnego biskupa warmińskiego, który przyjął święcenia w Koblencji, a zatem w miejscu swojej posługi proboszczowskiej⁵⁷. Kolejna adnotacja precyzowała, że konsekrację nomina-

⁵¹ *Der neue Erzbischof von Posen*, Berliner Tageblatt, nr 58, z 2 II 1886.

⁵² *Die Posener Erzbisthumsfrage* (...), Berliner Tageblatt, nr 50, z 28 I 1886.

⁵³ *Pogląd na obecne położenie*, Pielgrzym, nr 30, z 11 III 1886.

⁵⁴ *Warmińska dyecezya*, Pielgrzym, nr 32, z 16 III 1886.

⁵⁵ *Poznań*, Pielgrzym, nr 35, z 23 III 1886.

⁵⁶ *Warmińska dyecezya*, Pielgrzym, nr 34, z 20 III 1886.

⁵⁷ *Die „Erml. Ztg.” schreibt* (...), Germania, nr 65, z 20 III 1886.

ta gnieźnieńskiego i poznańskiego zaplanowano na 16 maja 1886 r., czyli na trzecią niedzielę wielkanocną⁵⁸. Z kolei na łamach „Warmii” doprecyzowano, że odbędzie się ona 30 maja tego roku, a zatem w piątą niedzielę wielkanocną, i to w katedrze wrocławskiej⁵⁹. Relacje z ostatnich dni posługi Dindera w Królewcu nie mogły nie posiadać polskich akcentów. W czasie jego pożegnania i wyjazdu z parafii pod koniec maja 1886 r., w trakcie mszy św. chór wykonał m.in. utwory polskich kompozytorów: „Ave mundi spes, Maria” ks. Grzegorza Gerwazego Gorczyckiego i „Regina coeli” Mieczysława Surzyńskiego z Poznania (Kufel, 2023, s. 125)⁶⁰.

Arcybiskup nominat przybył do Wrocławia 27 maja 1886 r., a następnie odbył rekolekcje przed święceniami. Uroczystościom konsekuracyjnym przewodniczył książę biskup wrocławski Robert Herzog. Asystowali mu sufragani, biskup Józef Cybichowski z Gniezna i biskup Hermann Gleich z Wrocławia (Kufel, 2023, s. 23, 62)⁶¹. Nie mogło zabraknąć uczestników z archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, reprezentujących wybitnie polskie środowisko, wśród których „Pielgrzym” wymienił: „księcia Ferdynanda Radziwiłła, patrona Jackowskiego, Kaźmirza i Stanisława Chłapowskich, Stefana hr. Żółtowskiego, Hektora hr. Kwileckiego, Zeylanda z Poznania i dwóch włościan z parafii bnińskiej Marcina i Jakóba Karalusów”. W przeddzień uroczystości, składając kurtuazyjną wizytę nominatowi, przemówił Kazimierz Chłapowski. Wyraził zaufanie do ks. Dindera i niewzruszoną wierność wobec Kościoła rzymskiego. Nie ukrywał jednak, że „dzisiejsze doświadczenia to jedne z najcięższych, jakieśmy przeszli”. Arcybiskup miał serdecznie odnieść się do tych słów, odpowiadając w języku polskim. Prosił wiernych obu archidiecezji o wyrozumiałość i cierpliwość, dopóki nie będzie lepiej władał ich ojczystym językiem. Tego dnia oficjał, ks. Edward Likowski w obecności kanoników wręczył arcybiskupowi dyplom doktora teologii, przyznany mu przez Akademię w Münster. Ujęto w nim m.in. życzliwość nominata względem narodu polskiego „najwierniejszego Kościołowi katolickiemu” (*summa erga nationem Polonorum fidei catholicae fidelissimum, benevolentia semper eminuit*) (Kufel, 2023, s. 128)⁶². Po konsekracji polska delegacja składała życzenia arcybiskupowi w górnych pomieszczeniach pałacu biskupiego. Warto nadmienić, że jeden z toastów sufragana wzniosł na cześć „zacnego i dzielnego ludu polskiego”, który reprezentując wszystkie stany przybył na tę uroczystość⁶³.

⁵⁸ *Poznań*, Pielgrzym, nr 49, z 22 IV 1886.

⁵⁹ *Poznań*, Pielgrzym, nr 52, z 1 V 1886.

⁶⁰ *Pożegnanie i wyjazd x. arcybiskupa Juliusza Dindera*, Pielgrzym, nr 63, z 27 V 1886.

⁶¹ *Wrocław*, Pielgrzym, nr 65, z 1 VI 1886.

⁶² *Konsekracja arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego X. dr. Juliusza Dindera*, „Pielgrzym” nr 66, z 3 VI 1886.

⁶³ Tamże.

Od 1 czerwca 1886 r. arcybiskup Dinder przebywał w Berlinie, gdzie złożył wizytę Wilhelmowi I, a także ministrowi wyznań religijnych, oświaty i zdrowia Gosslerowi. Arcybiskup został przy tej okazji zaproszony na uroczysty obiad, w trakcie którego siedział po lewej stronie cesarza. Tego samego dnia Dinder przyjął poznańskich członków Koła Polskiego. Przemawiał Teofil Magdziński, a arcybiskup odpowiedział w języku polskim (Kufel, 2023, s. 131; Matwiejczyk, 2009, s. 146)⁶⁴. 3 czerwca arcybiskupa Dindera przyjął kanclerz Bismarck we Friedrichsruhe. Kanclerz obwioził go po swojej posiadłości. Sygnalizowano na łamach prasy, że taka forma gościnności należała do wyjątków. Na ogół bowiem kanclerz nie unikał tego rodzaju przyjęć tylko w przypadku biskupów ewangelickich, a konkretnie generalnych superintendentów (Matwiejczyk, 2009, s. 146)⁶⁵. O dobrych relacjach z władzami państwowymi świadczyła wizyta, którą przebywający przez tydzień w Poznaniu minister Gossler złożył arcybiskupowi 23 czerwca 1886 r. Tego samego dnia po południu hierarcha udał się do ministra z rewizytą⁶⁶.

Ingres arcybiskupa Dindera do katedry poznańskiej, który nastąpił 8 czerwca tegoż roku⁶⁷, nie mógł nie obfitować w polskie akcenty. Przed wejściem do katedry nowy arcybiskup został powitany przez kanonika Kazimierza Dorzewskego. W przemowie tej padły słowa nawiązujące do pierwszych władców Polski: „Witam Cię, Najprzewielebniejszy Arcypasterzu, u stóp tej świątyni, co przez lat z góry 900 patrzała na dobrą i złą dolę tej ziemi, co mieści w sobie popioły pierwszych dobrodziejów narodu, księcia Mieczysława i króla Chrobrego Bolesława, pod której cieniem spoczęło w kamiennych grobowcach tylu zacnych książąt Kościoła i sług bożych, co siły swe stargali na posłudze Kościoła i Ojczyzny...”⁶⁸.

Na zakończenie warto również przywołać list pasterski Dindera, skierowany do diecezjan, w którym wspominał Ledóchowskiego wskazując na „smutne stosunki i okoliczności”, przez które „wielce zasłużony, ciężko doświadczony, a kardynalską purpurą ozdobiony Arcypasterz” nie mógł ponownie objąć swoich archidiecezji. Nowy arcybiskup przyznał jednocześnie, że na nominowanie wielu duchownych nie zgadzały się dotąd władze państwowe⁶⁹.

⁶⁴ *Niemcy*, Pielgrzym, nr 68, z 8 VI 1886.

⁶⁵ *Niemcy*, Pielgrzym, nr 69, z 10 VI 1886.

⁶⁶ *Poznań*, Pielgrzym, nr 75, z 26 VI 1886.

⁶⁷ *Intronizacja arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego X. dr. Juliusza Dindera w archikatedrze poznańskiej*, Pielgrzym, nr 69, z 10 VI 1886.

⁶⁸ *Poznań*, Pielgrzym, nr 67, z 5 VI 1886; *Dopełniamy dzisiaj opisu Intronizacji (...)*, Pielgrzym, nr 70, z 12 VI 1886.

⁶⁹ *Juliusz ze zmiłowania Bożego i świętej Stolicy Apostolskiej (...)*, Pielgrzym, nr 74, z 24 VI 1886.

Zakończenie

Nominacja Juliusza Dindera na arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego była w powszechnej opinii namacalnym dowodem porozumienia pomiędzy Watykanem a Berlinem ponad głowami bezsilnych Polaków (por. Matwiejczyk, 2009, s. 136). Zresztą przy okazji wizyty Wilhelma II w Rzymie w 1888 r. Leon XIII *expressis verbis* podkreślił, że ustanawiając Dindera ordynariuszem na stolicy świętowojciechowej, wyświadczył pruskiemu rządowi wielką przysługę. Polacy odczytali tę decyzję jako cios zadany zniewolonemu narodowi. Arcybiskup Dinder był jednak świadom trudnej sytuacji, dlatego wielokrotnie dawał dowody swoich propolskich sympatii. Po nominacji mierzył się z oczekiwaniami polskich kanoników, którym zależało, żeby święceń biskupich udzielił mu w Rzymie kardynał Ledóchowski. O Wrocławiu jako miejscu konsekracji zdecydował sam papież, który zapewne chciał uniknąć zbędnych resentymentów. Ostatecznie jednak prezentując postawę otwarcia względem władz pruskich, niemieckojęzycznej mniejszości katolickiej oraz dominujących pod względem liczebności polskojęzycznych katolików, Dinder znalazł się w sferze ścierania się polskich i niemieckich interesów. Z tego względu w oczach Bismarcka był lepszym wyborem jako nieudolny Niemiec niż potencjalnie sprawny, ale polski duchowny (Hirschfeld, 2012, s. 384–385).

Bibliografia

I. Źródła rękopiśmienne

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (dalej GStA PK), I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 1 (Gnesen-Posen), Bd. 2.
GStA PK, I. HA Rep. 76 Kultusministerium IV, Sekt. 1a, Abt. II, Nr. 1 (Culm), Bd. 1.

II. Źródła drukowane

Banaszak Marian, 1979, *Dinder Juliusz*, w: *Encyklopedia katolicka*, Romuald Łukaszyc, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz (red.), t. 3, Wydawnictwo KUL, Lublin, kol. 1329–1330.
Pater Mieczysław, 1996, *Waniura Gustaw (1827–1911)*, w: *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa śląskiego XIX i XX wieku*, Mieczysław Pater (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice, s. 453.

III. Literatura

Kumor Bolesław, 1988, *Obsada biskupstw katolickich obrządku łacińskiego na ziemiach polskich w latach 1795–1918*, *Analecta Cracoviensia*, t. 20, s. 431–449.
Gatz Erwin, 1980, *Kirchliche Personalpolitik und Nationalitätenprobleme im wilhelminischen Deutschland*, *Archivum Historiae Pontificiae*, t. 18, s. 353–381.
Hirschfeld Michael, 2012, *Die Bischofswahlen im Deutschen Reich 1887 bis 1914*, Aschendorff Verlag, Münster.

- Kufel Robert R., 2023, *Juliusz Dinder 1830–1890. Arcybiskup gnieźnieński i poznański, Niemiec na stolicy prymasów Polski*, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”, Lublin.
- Matwiejczyk Witold, 2009, *Niemieccy katolicy w Poznaniu a polityka narodowościowa rządu pruskiego 1871–1914*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Neubach Helmut, 1969, *Schlesische Kandidaten für den erzbischöflichen Stuhl von Gnesen-Posen, w: Beiträge zur schlesischen Kirchengeschichte. Gedenkschrift für Kurt Engelbert*, Bernhard Stasiewski (red.), Böhlau Verlag, Köln-Wien, s. 452–473.
- Pietrzak Jerzy, 2003, *Arcybiskup Mieczysław Ledóchowski jako prymas Polski*, Ecclesia. Studia z Dziejów Wielkopolski, t. 1, s. 145–154.

IV. Artykuły prasowe

- Adres do Ojca świętego*, Kurier Poznański, nr 51, z 4 III 1886.
- Berlin, 15. Januar*, Vossische Zeitung, nr 24, z 15 I 1886.
- Dochodzi do nas także druga wiadomość (...)*, Orędownik, nr 23, z 29 I 1886.
- Dopelniamy dzisiaj opisu Intronizacji (...)*, Pielgrzym, nr 70, z 12 VI 1886.
- Eine sensationelle Enthüllung (...)*, Volkszeitung, nr 11, z 14 I 1886.
- Die „Erml. Ztg.“ schreibt (...)*, Germania, nr 65, z 20 III 1886.
- Die Ernennung des Propstes (...)*, Evangelisches Gemeindeblatt, nr 6, z 6 II 1886.
- Erzbischofssitz und päpstliche Nuntiatur in Berlin*, Vossische Zeitung, nr 20, wydanie wieczorne, z 13 I 1886.
- Fürst Bismarck und die Polen*, Vossische Zeitung, nr 48, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.
- Herr Propst und Ehrendomherr Dinder (...)*, Germania, nr 45, z 25 II 1886.
- Intronizacja arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego X. dr. Juliusza Dindera w archikatedrze poznańskiej*, Pielgrzym, nr 69, z 10 VI 1886.
- Juliusz ze zmiłowania Bożego i świętej Stolicy Apostolskiej (...)*, Pielgrzym, nr 74, z 24 VI 1886.
- Konsekracja arcybiskupa gnieźnieńskiego i poznańskiego X. dr. Juliusza Dindera*, Pielgrzym, nr 66, z 3 VI 1886.
- Korespondencya Gazety Warszawskiej*, Gazeta Warszawska, nr 56, z 28 II (12 III) 1886.
- „Kurier Poznański”*, Goniec Wielkopolski, nr 45, z 25 II 1886.
- Der künftige Erzbischof Dinder (...)*, Posener Zeitung, z 24 II 1886.
- My nie cofamy*, Goniec Wielkopolski, nr 27, z 4 II 1886.
- Na arcybiskupstwo gnieźnieńsko-poznańskie*, Wielkopolanin, nr 24, z 30 I 1886.
- Najnowszy kandydat*, Goniec Wielkopolski, nr 23, z 29 I 1886.
- Der neue Erzbischof von Posen*, Berliner Tageblatt, nr 58, z 2 II 1886.
- Niemcy*, Pielgrzym, nr 68, z 8 VI 1886.
- Niemcy*, Pielgrzym, nr 69, z 10 VI 1886.
- Nowy arcybiskup*, Kurier Poznański, nr 23, z 29 I 1886.
- Nowy arcybiskup*, Dziennik Poznański, nr 24, z 30 I 1886.
- O nominowanym Arcybiskupie gnieźnieńskim i poznańskim*, Pielgrzym, nr 51, z 29 IV 1886.
- Der „Osserv. Rom.“ (...)*, Vossische Zeitung, nr 72, z 12 II 1886.
- Płonne wieści*, Goniec Wielkopolski, nr 26, z 1 II 1886.
- Po orderach i listach*, Kurier Poznański, nr 10, z 14 I 1886.
- Pogląd na obecne położenie*, Pielgrzym, nr 30, z 11 III 1886.
- Polacy w sejmie pruskim*, Goniec Wielkopolski, nr 24, z 30 I 1886.
- Posen, 3. März*, Nationalzeitung, nr 148, wydanie wieczorne, z 4 III 1886.
- Die Posener Erzbisthumsfrage (...)*, Berliner Tageblatt, nr 50, z 28 I 1886.
- Poznań*, Pielgrzym, nr 32, z 16 III 1886.
- Poznań*, Pielgrzym, nr 35, z 23 III 1886.
- Poznań*, Pielgrzym, nr 49, z 22 IV 1886.
- Poznań*, Pielgrzym, nr 52, z 1 V 1886.

- Poznań*, Pielgrzym, nr 67, z 5 VI 1886.
Poznań, Pielgrzym, nr 69, z 10 VI 1886.
Poznań, Pielgrzym, nr 75, z 26 VI 1886.
Pożegnanie i wyjazd x. arcybiskupa Juliusza Dindera, Pielgrzym, nr 63, z 27 V 1886.
Rozprawy wczorajsze, Goniec Wielkopolski, nr 24, z 30 I 1886.
Stolica św. Wojciecha, Kurier Poznański, nr 9, z 13 I 1886.
Stolica św. Wojciecha, Kurier Poznański, nr 11, z 15 I 1886.
Stolica św. Wojciecha, Kurier Poznański, nr 13, z 17 I 1886.
Stolica św. Wojciecha, Kurier Poznański, nr 29, z 6 II 1886.
Stolica św. Wojciecha, Kurier Poznański, nr 31, z 9 II 1886.
Ustęp z „Gazety Warszawskiej”, Goniec Wielkopolski, nr 45, z 25 II 1886.
Über den augenblicklichen Stand der Posener Erzbisthumsfrage (...), Germania, nr 13, z 17 I 1886.
Über die Persönlichkeit des neuen Erzbischofs (...), „Vossische Zeitung“ nr 49, wydanie poranne, z 30 I 1886.
Vor einiger Zeit (...), Germania, nr 52, z 5 III 1886.
W górę serca!, Orędownik, nr 25, z 31 I 1886.
W sprawie obsadzenia stolicy arcybiskupiej w Poznaniu, Orędownik, nr 23, z 29 I 1886.
Warmińska dyecezya, Pielgrzym, nr 29, z 9 III 1886.
Warmińska dyecezya, Pielgrzym, nr 32, z 16 III 1886.
Warmińska dyecezya, Pielgrzym, nr 34, z 20 III 1886.
Wczorajsze rozprawy, Kurier Poznański, nr 24, z 30 I 1886.
Wiadomość o nowym arcybiskupie (...), Orędownik, nr 24, z 30 I 1886.
Wiadomości potoczne, Goniec Wielkopolski, nr 28, z 5 II 1886.
Wir haben bereits wiederholt (...), Norddeutsche Allgemeine Zeitung, nr 108, wydanie wieczorne, z 5 III 1886.
Wrocław, Pielgrzym, nr 65, z 1 VI 1886.
Zu der neuen Candidatur (...), Germania, nr 10, z 14 I 1886.
Zur Besetzung des erzbischöflichen Stuhles, „Posener Zeitung“ nr 14, wydanie poranne, z 17 I 1886.
Zur Besetzung des erzbischöflichen Stuhles (...), Germania, nr 24, z 30 I 1886.
Zur Neubesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Posen, Berliner Tageblatt, nr 52, wydanie wieczorne, z 29 I 1886.

Polish Raison d'État and the Nomination of the German Clergyman Fr. Juliusz Dinder as Archbishop of Gniezno and Poznań

Summary: Following the resignation of Mieczysław Ledóchowski as Archbishop of Gniezno and Poznań, the procedure for the election of his successor began. The traditional Polish archbishop's seat, historically linked to the title of Primate of Poland, had hitherto been occupied by representatives of that nation, most often from landed gentry families. The appointment of the German clergyman Rev. Juliusz Dinder as Ordinary of Gniezno and Poznań, which was announced at the end of January 1886, was met with dissatisfaction and disbelief in historically Polish areas. These opinions, expressed in the press, polarised Polish society. The article is based on an analysis of a wide range of press articles that dealt with the nomination of the new archbishop. The opinions collected made it possible to outline the reaction of the Polish people to the election of the German shepherd, as well as the actions of the Holy See regarding the creation of church policy in Prussia under Bismarck.

Keywords: archdiocese of Gniezno, archdiocese of Poznań, Archbishop Julius Dinder, Otto von Bismarck, Poland under partition, Prussia in the 19th century.

Ewelina M. Mączka*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

Katarzyna Parzych-Blakiewicz**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

Maria Piechocka-Kłos***

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

„ŚWIĘTE DZIECI” W KONTEKŚCIE WARMIŃSKICH BADAŃ HAGIOLOGICZNYCH

Świętość jest rozumiana jako pełnia życia chrześcijańskiego, jako taka jest głównym celem egzystencji osoby wierzącej, a zarazem kategorią teologiczną o bogatej tradycji i złożonej treści. Badania hagiologiczne (od gr. *hagios* – święty) mają wartość naukową i duszpasterską. Z jednej strony dążą do precyzyjnego określenia kryteriów i dowodów świętości, z drugiej – do ukazywania wiernym realnych, aktualnych dróg do jej realizacji. Świętość, będąca uczestnictwem w życiu Boga, pozostaje zarazem tajemnicą łaski i owocem ludzkiej współpracy z nią, a jej zgłębianie jest nie tylko przedmiotem analizy teologicznej, lecz także inspiracją do osobistego nawrócenia i wzrostu duchowego. Badania nad świętością w teologii to obszar, który łączy refleksję dogmatyczną, biblijną, historyczną, dotyczącą duchowości, a także liturgiki i wychowania chrześcijańskiego. Systematyczne badania hagiologiczne odbywają się w ramach procesów beatyfikacyjnych. Obejmują źródła dotyczące pamięci o chrześcijaninie zmarłym w opinii świętości – męczenniku lub wyznawcy. Celem tych badań jest weryfikacja świętości osoby, kwalifikująca lub dyskwalifikująca do kanonicznego wyniesienia na ołtarze. Z perspektywy metodologicznej jest to hagiologia klasyczna¹. Od 2010

*Adres: dr Ewelina M. Mączka; ewelina.maczka@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9574-443X.

** Adres: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM; kaparz@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7965-9064.

*** Adres: dr Maria Piechocka-Kłos; maria.piechocka@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-5909-5521.

¹ Systematyczne opracowanie badań hagiologicznych na potrzeby procesu beatyfikacyjnego można znaleźć starszych w podręcznikach do hagiologii (Réginald Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano Monastero San Silvestro Abate, 1987; Ireneusz Werbiński, *Problemy i zadania współczesnej hagiologii*, Toruń 2004). W nowszym jest uwzględniona tematyka dotycząca kultu świętych okazanego w różnych formach działania i wyrazie artystycznym (zob. Marco Rochini i Giuliano Chiapparini, *Manuale di agiografia. Fonti e immagini della santità*, Morcelliana 2022).

roku, w środowisku Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie są prowadzone badania hagiologiczne, o charakterze interdyscyplinarnym, angażujące oprócz teologów, także specjalistów z innych dziedzin i dyscyplin naukowych, jak np. historyków, historyków sztuki, muzykologów, kulturoznawców, religioznawców, literaturoznawców². W ramach spotkań interdyscyplinarnych pod nazwą Warmińskie Seminarium Hagiologiczne, została wypracowana koncepcja hagiologii aspektowej, obejmująca badania nad świętością wyrażoną w śladach pamięci o świętych i błogosławionych, czyli po zakończeniu procesu kanonicznego. Źródłami badań są tu efekty i przejawy działalności kulturowej, religijnej i naukowej, odnoszące się do osób kanonizowanych lub beatyfikowanych³.

Badania obejmujące hagiologię aspektową prowadzą do opisanego profilu świętości, który uformował się w wierze i kulcie. Interdyscyplinarny profil badań polega na tym, że specjaliści z różnych dyscyplin naukowych badają ślady pamięci o świętym, występujące w źródłach właściwych dla reprezentowanej dyscypliny. Wyniki badań są przedstawiane na spotkaniach plenarnych w ramach corocznych Warmińskich Seminariów Hagiologicznych. W efekcie, poszczególne dyscypliny dzielą się stanem wiedzy na temat poszczególnych świętych. W latach 2010–2024 dyskusją tą objęto następujących świętych: Maria z Nazaretu (2010), Józef z Nazaretu (2011 i 2021⁴), Antoni Padewski (2012), Mikołaj z Myry (2013), Maria Magdalena (2014), Katarzyna Aleksandryjska (2015), Jacek Odrowąż (2016), Matka Boża Gietrzwałdzka (2017), Apostoł Jakub Większy (2018)⁵, Tadeusz Juda (2019), Anna (2020)⁶, Marcin z Tours (2021)⁷, Cyryl i Me-

² Opis warmińskich badań hagiologicznych od 2010 do 2018 roku, zob.: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *Warmińska hagiologia 2010–2018*, „Studia Elbląskie” t. 20(2019), s. 285–300.

³ Charakterystyka badań hagiologicznych z uwzględnieniem rozróżnienia na hagiologię klasyczną i aspektową, zob.: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, „Hagiologia ‘aspektowa’ jako perspektywa integracji badań teologicznych i nieteologicznych”, „Studia Warmińskie” t. 56 (2019), s. 249–264 [<https://doi.org/10.31648/sw.3094>].

⁴ Ewelina M. Mączka, *Sprawozdanie z XXII Dni Interdyscyplinarnych pt. Patris corde – ojciec i ojcostwo w dziejach, teologii, rodzinie i społeczeństwie*, Wydział Teologii UWM, 4–5 listopada 2021 r., „Forum Teologiczne” t. 23 (2022), s. 260–264.

⁵ Zob. *Warmińskie Seminarium Hagiologiczne*, w: *Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych* [online], dostęp: 18.08.2025 <<https://www.uwm.edu.pl/ztdif/index.php/seminaria-hagiologiczne/>>. Seminarium, które odbyły się w latach 2010–2018 są opisane w artykule, wraz z bibliografią przedmiotową: Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *Warmińska hagiologia 2010–2018*, „Studia Elbląskie” t. 20(2019), s. 288–291.

⁶ Ewelina M. Mączka, *Sprawozdanie z 21. Dni Interdyscyplinarnych pt. „Warmińskie Seminarium Hagiologiczne”*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 4–5 listopada 2020 r., „Forum Teologiczne” t. 22(2021), s. 294–295.

⁷ Ewelina M. Mączka, *Święty Marcin z Tours w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś. Perspektywa uniwersalna i regionalna*, red. Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, Maria Piechocka-Kłos, ks. Piotr Towarek, Olsztyn 2022, ss. 218 [ISBN 978-83-64129-69-8], „Forum Teologiczne” t. 25 (2024), s. 283–285.

tody (2022)⁸, Barbara (2023)⁹, Jan Nepomucen (2024). Od roku 2020 poszerzono zakres dyskusji na grupy świętych: papież (2020)¹⁰, Polacy (2021)¹¹, kobiety mistyczki (2023)¹², dzieci (2024), natomiast w roku 2022 uwagę poświęcono polskim kandydatom na ołtarze¹³.

Poniżej znajduje się szczegółowe sprawozdanie z Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego poświęconego świętym dzieciom.

* * *

Na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie w dniu 5 listopada 2024 r. odbyło się XVIII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. „Święte Dzieci w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)”. Seminarium poświęcone było tematyce świętych dzieci, które w historii Kościoła oraz tradycji chrześcijańskiej zajmują szczególne miejsce, będąc inspiracją, zarówno duchową, jak i artystyczną. W historii Kościoła odnajdujemy przykłady dzieci wyniesionych na ołtarze, które stały się wzorami wiary, pobożności oraz odwagi w obliczu licznych trudności i przeciwności. Obszar tematyczny konferencji naukowej, odnosił się do wzajemnych powiązań wybranych zagadnień z zakresu nauk teologicznych, filozoficznych i historycznych. Wydarzenie zgromadziło grono teologów, filozofów oraz historyków reprezentujących różne środowiska naukowe i kulturowe.

Organizatorami Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego byli pracownicy Katedry Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. Patronat honorowy nad wydarzeniem został objęty przez Towarzystwo Teologów Dogmatyków oraz Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu. Konferencja miała charakter mię-

⁸ Maria Piechocka-Kłos, *Sprawozdanie z XIV Międzynarodowego Warmińskiego Seminarium Hagiologicznego pt. Święci Cyryl i Metody w wierze, pobożności, teologii i sztuce – dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 4 listopada 2022 r., „Forum Teologiczne” t. 24 (2023), s. 279–282.

⁹ Ewelina M. Mączka, Sylwia Mikołajczak, *XVII Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. Święta Barbara w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 9 listopada 2023 r., „Forum Teologiczne” t. 25 (2024), s. 296–299.

¹⁰ Ewelina M. Mączka, *Sprawozdanie z 21. Dni Interdyscyplinarnych pt. „Warmińskie Seminarium Hagiologiczne”*, Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, 4–5 listopada 2020 r., „Forum Teologiczne” t. 22(2021), s. 294–295.

¹¹ Ewelina M. Mączka, *Sprawozdanie z XXII Dni Interdyscyplinarnych pt. Patris corde*, jw., s. 263–264.

¹² Ewelina M. Mączka, *Międzynarodowe XVI Warmińskie Seminarium Hagiologiczne pt. Święte Mistyczki w wierze, kulcie, teologii i sztuce dawniej i dziś (perspektywa uniwersalna i regionalna)*, Wydział Teologii UWM w Olsztynie, 8 listopada 2023 r., „Forum Teologiczne” t. 25 (2024), s. 289–295.

¹³ Katarzyna Parzych-Blakiewicz, *23. Dni Interdyscyplinarne na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie*, 7–8 listopada 2022 r., „Forum Teologiczne” t. 24 (2023), s. 282–284.

dzynarodowy, a obrady odbywały się w języku polskim, angielskim i włoskim. Ogółem, w listopadowym spotkaniu wzięło udział 25 prelegentów z szesnastu różnych jednostek naukowych, z Polski i zagranicy. Wydarzenie to odbyło się w formie hybrydowej: stacjonarnie (na Wydziale Teologii UWM w Olsztynie, ul. Hozjusz 15) i zdalnie na platformie Google Meet. Wydarzenie naukowe zostało podzielone na pięć sesji plenarnych.

Pierwsza sesja koncentrowała się na zagadnieniach egzystencjalnych dotyczących świętych dzieci, a jej moderatorem był ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk, CSsR (UWM w Olsztynie). Auditorium wysłuchało pięciu prelekcji. Profesor Arkadiusz Krasicki, CSSp (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja) przedstawił temat: *Święte Dzieciństwo jako warunek i skutek powtórnego narodzenia z góry (Mt 18,3 i J 3,3–5)*. Prelegent dokonał analizy dwóch fragmentów Pisma Świętego wymienionych w temacie wystąpienia i wyjaśnił ich znaczenie. Podkreślił, że według słów Jezusa *Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 18,3–4), przyjęcie postawy dziecięcej pojawia się jako warunek wejścia do królestwa Bożego. Warunkiem zbawienia jest odrodzenie, które należy rozumieć w kontekście nowej antropologii. Zdaniem prelegenta nowy człowiek czerpie łaskę, stając się dzieckiem, a narodzwszy się na nowo jest dzieckiem patrzącym na Ojca i dlatego może oczekiwać zbawienia. Święte dzieciństwo może być skutkiem odrodzenia w Duchu Świętym (por. J 3,3–5), ponieważ nowo narodzony człowiek w wierze otrzymuje jako dar czystość serca właściwą dziecku. Jako drugi głos zabrał ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, który zaprezentował słuchaczom temat *Mesjasz jako dziecko idealne w prorocत्वach Protoizajasza*. Prelegent w swoim wystąpieniu przedstawił biblijny obraz Mesjasza jako dziecka. Przedstawił słuchaczom analizę fragmentów księgi Izajasza (Iz 7,13–16; 9,5–6; 11,1–9), które wskazywały zapowiadane cechy Mesjasza. Zwrócił uwagę na to, że prorok przedstawił Mesjasza jako dziecko – wyjątkowe, ale w pełni uczestniczące w doświadczeniu dzieciństwa. Dlatego dzieciństwo jawi się jako istotny etap życia Mesjasza, również w sensie teologicznym. Taki zabieg wskazuje na pokreślenie znaczenia okresu dzieciństwa, które w tamtym czasie było niedoceniane przez ówczesną kulturę. Proroctwo Izajasza z jednej strony dowartościowuje okres dzieciństwa, a z drugiej zapowiada cechy dzieciństwa Jezusa. Ksiądz Profesor zauważył, że narodziny Mesjasza jako dziecka są przedmiotem wiary zarówno chrześcijan, jak i Żydów. Dziecko – Mesjasz to część Bożego planu, przedstawionego w prorocत्वach Protoizajasza i podjętego w Nowym Testamencie. Następną prelekcję wygłosiła s. dr hab. Anna Klich, OSU (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Prelegentka wygłosiła referat na temat: *Jezus przyjmuje dzieci (Łk 18, 15–17)*. We wstępie swojego przedłożenia odniosła się do spotykanych we współczesnym społeczeństwie skrajnie róż-

nych postaw wobec dziecka: od nadmiernej troski, prawie ubóstwiania dzieci aż do negowania ich godności i prawa do życia. Następnie dokonała analizy perykopy z Ewangelii wg św. Łukasza (18,15–17), w której Jezus przypisuje małym dzieciom szczególne miejsce w królestwie Bożym oraz wyjaśnia to uczniom. W swoich rozważaniach odpowiedziała na dwa pytania: jak przyjąć dziecko, naśladując Jezusa oraz jakie istnieją konsekwencje tego, że królestwo Boże otwarte jest dla dzieci. W zakończeniu prelegentka podkreśliła postawy, które wskazują na właściwy kierunek rozwoju duchowego, a do których należą: otwartość na Boże objawienie, szczerość i życie w prawdzie, pielęgnowanie pragnienia, by coraz głębiej upodabniać się do Jezusa oraz zgoda na zależność od Boga i nie wynoszenie się ponad nikogo. Następny prelegent – mgr Carlos Alberto Leaño Velasquez, CSsR (Uniwersytet Comillas, Madryt, Hiszpania) przedłożył temat: *Duchowość w życiu dzieci*. Przypomniął, że dzieci są otwarte, ufne i zdolne do głębokiego przeżywania relacji z Bogiem. Ich duchowość wyraża się w prostych gestach: modlitwie, zachwycie nad światem, pragnieniu dobra i bliskości z Jezusem. Rozwijanie duchowości u dzieci powinno uwzględniać zaangażowanie dorosłych, liturgię, katechezę oraz codzienne doświadczenia, podczas których dzieci uczą się, że wiara może być źródłem radości, pokoju i sensu, a w przyszłości stać się narzędziem w radzeniu sobie z życiowymi trudnościami. Duchowość dzieci nie jest jedynie przygotowaniem do dojrzałej wiary – jest już pełnowartościowym przeżywaniem obecności Boga w ich życiu. Ostatnim prelegentem w sesji był ks. dr Bogdan Kulik, MSF (Towarzystwo Teologów Dogmatyków), który omówił temat: *Święte dzieci wobec śmierci i wieczności*. Prelegent rozpoczął swoje rozważania od refleksji na temat pojęcia świętości w znaczeniu ontologicznym i eschatologicznym. Celem prelekcji było ukazanie, iż postawa najmłodszych wobec śmierci i tego, co po niej nastąpi, potwierdza chrześcijańską wizję wieczności, której istotą jest osobista relacja z Bogiem Trójjedynym w Jezusie Chrystusie. Prelegent, we wstępie zauważył, że analiza teologicznej historii życia świętych dzieci powinna być dokonywana w oparciu o wskazania zawarte w dokumencie „Istruzione per le cause di beatificazione e canonizzazione degli adolescenti”. Następnie zaprezentował i skomentował w świetle wymienionego dokumentu wypowiedzi, zachowania, wizje i postawy wobec zbliżającej się śmierci, także męczeńskiej, wybranych świętych dzieci. Prelegent podkreślił, że w kontekście eschatologicznym święty i błogosławiony są synonimami.

Druga sesja była moderowana przez dr hab. Katarzynę Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, a jako pierwszy wygłosił prelekcję dr hab. Ireneusz Szczukowski, prof. ucz. (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy) na temat: *Wizerunki dzieciństwa w barokowej hagiografii (na wybranych przykładach)*. Prelegent wspomniął, że barokowe piśmiennictwo religijne obejmuje obszerny

i różnorodny obszar tekstów, wśród których ważne miejsce zajmuje również hagiografia, będąca splotem retorycznego ustrukturyzowania tekstu i wyobrażeń dotyczących tego, co łączy dzieciństwo i świętość. W dalszej części swojego wystąpienia Pan Profesor przedstawił sposób w jaki autorzy hagiografii barokowej, na przykładzie Floriana Jaroszewicza i jego dzieła „Matka świętych Polska”, opisują dzieciństwo osób uznawanych za święte. Druga prelegentka – mgr lic. Agnieszka Werecka-Krajewska (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) przedstawiła temat *Obraz Dzieciątka Jezus w kołędach i pastoralkach*. Prelekcja pozwoliła poznać obraz teologiczny Dzieciątka Jezus, na podstawie analizy strony tekstowej wybranych kołęd zamieszczonych w Śpiewniku Kościelnym ks. Jana Siedleckiego, wydany w 2021 r. Prelegentka podkreśliła, że na obraz Dzieciątka Jezus składa się wiele cech, wśród których najważniejsze dla istoty wiary chrześcijanina to boskość i człowieczeństwo. W następnej kolejności głos zabral o. dr Przemysław Krakowczyk, SAC (Pallotyński Ośrodek Postulacji Warszawa), który wygłosił przedłożenie na temat: *Ikonografia rodziny Ulmów. Problem wizerunku nienarodzonego dziecka w gronie błogosławionych*. Była to analiza ikonograficzna i teologiczna przedstawień artystycznych błogosławionej rodziny Ulmów. Prelegent podkreślił, że szczególnym wyzwaniem dla teologów i ikonografów było przedstawienie wizerunku nienarodzonego dziecka Wiktorii i Józefa. Po raz pierwszy w historii Kościoła do grona błogosławionych włączono nienarodzone dziecko, zatem artyści byli zmuszeni znaleźć sposób na adekwatne i pełne szacunku przedstawienie godności poczętego, lecz jeszcze nienarodzonego dziecka. W toku swojego przedłożenia prelegent przedstawił siedem istniejących prac artystycznych – trzy obrazy olejne, trzy ikony oraz mural – które ukazują rodzinę Ulmów – analizując różne podejście artystyczne do tego tematu. Następną prelekcję wygłosiła dr Sylwia Mikołajczak (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) przybliżając zebranym temat: *Święte dzieci w religijnej edukacji najmłodszych*. Pani Doktor podjęła próbę ukazania świętych dzieci w podręcznikach szkolnych do nauki religii w klasach 1–3 szkół podstawowych archidiecezji warmińskiej. Podkreśliła, że lekcja religii w szkole to nie tylko przekaz treści wiary, ale również kształtowanie postaw moralnych, a także etycznych, wzorców i ideałów, którymi powinno się kierować w życiu. Prelegentka przypomniała, że ukazanie świętych dzieci Kościoła katolickiego jest bardzo istotne w wychowaniu młodego pokolenia. Zaś lekcje poświęcone tej tematyce mają na celu zainteresować uczniów życiem świętych, zmotywować do ich naśladowania oraz rozbudzić w uczniach chrześcijańską świadomość religijną. Ostatnią prelegentką w tej sesji była prof. dr hab. Anna Zellma (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), która wygłosiła referat na temat *Święte dzieci Kościoła (nie)obecne w edukacji religijnej – kontekst Polski*. Pani Profesor swoje wystąpienie rozpoczęła od nawiązania do podjętej przez teo-

retyków i praktyków oceny dotychczasowego modelu lekcji religii w polskiej szkole, poszukiwań nowych rozwiązań merytorycznych i metodycznych oraz pojawiających się pytań nie tylko o cele i treści obecne w edukacji religijnej, ale także o kwestie, które wymagają rewizji. Następnie prelegentka przeanalizowała obowiązujące założenia programowe edukacji religijnej w polskiej szkole. Dokonała też syntezy wyników przeprowadzonej analizy „Podstawy programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” (2018) i „Programu nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach” (2019) pod kątem obecności zagadnień związanych ze świętymi dziećmi, a następnie stwierdziła, że tematyka ta jest nieobecna w założeniach programowych edukacji religijnej w polskiej szkole. W kolejnej części swojego przedłożenia Pani Profesor podała propozycje merytoryczne i metodyczne dla twórców nowych dokumentów dotyczących edukacji religijnej w polskiej szkole oraz podsumowała, że kwestią otwartą i wymagającą nowych rozwiązań, jest sposób podejmowania tej tematyki w edukacji religijnej w polskiej szkole.

Kolejna sesja była moderowana przez ks. mgr. Rafała Rozumowicza (Wydział Teologiczny dla Północnych Włoch w Mediolanie). Pierwszą prelegentką w sesji była dr Maria Piechocka-Kłos (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), która przedstawiła temat: *Święta Agnieszka Rzymianka – święte dziecko epoki wczesnego chrześcijaństwa*. Prelegentka przypominała, że św. Agnieszka Rzymianka, obok Małgorzaty z Antiochii, Eufemii z Chalcedonu oraz Łucji z Syrakuz, w hagiografii chrześcijańskiej jest wspominana jako przedniecejska dziewica i męczennica. Następnie przedstawiła informacje dotyczące życia i śmierci młodej Rzymianki, która dzięki dojrzałości duchowej i odwadze, nawet w obliczu śmierci, wytrwała broniąc dziewictwa i wiary, co stało się tytułem włączenia jej do grona świętych. Pani Doktor w swoim wystąpieniu, na przykładzie św. Agnieszki, omówiła ponadto zagadnienie *sacra virginitas* w wybranych źródłach wczesnochrześcijańskich. Św. Agnieszka stała się również tematem wystąpienia pt. *Kult Świętej Agnieszki w tradycji Kościoła ambrożyjskiego* następnego prelegenta – ks. mgr. Szymona Wawrzyńczaka (Wydział Teologiczny dla Północnych Włoch w Mediolanie), który najpierw przedstawił postać św. Agnieszki przez pryzmat nauczania św. Ambrożego oraz kultu, który oddaje jej Kościół mediolański, a następnie odniósł się do św. Ambrożego jako biskupa i duchowego ojca tradycji ambrożyjskiej, który w swoim traktacie *De virginitate*, jako jeden z pierwszych autorów starożytnych, wspomina życie i męczeństwo Świętej, wskazując szczególnie na wybrane przez nią życie w dziewictwie. Prelegent przypomniał również, że św. Agnieszce poświęcony jest hymn *Agnis beatae virginis*, którego autorstwo przypisuje się św. Ambrożemu, zaś Kościół ambrożyjski czci męczennicę Agnieszkę i wspomina jej cnoty, wykorzystując teksty własne w celebracji Mszy oraz Liturgii Godzin.

Następną prelekcję wygłosiła dr Ewa Czaplicka (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Przedstawiła ona temat: *Szymon z Trydentu – święty czy błogosławiony? Męczennik, „ofiara” manipulacji czy błędów proceduralnych w drodze na ołtarze?* Prelegentka, w swoim przedłożeniu zapoznała uczestników konferencji z historią Szymona z Trydentu, którego śmierć w 1475 roku stała się podstawą do oskarżenia Żydów o mord rytualny oraz zapoczątkowała jego kult jako męczennika. Pani Doktor zaznaczyła, że mimo oficjalnej kanonizacji w XVI wieku, sprawa wzbudzała kontrowersje. W dalszej kolejności prelegentka stwierdziła, że po Soborze Watykańskim II, w wyniku ponownej analizy, papież Paweł VI usunął Szymona z katalogu świętych, uznając jego historię za nieautentyczną. Prelegentka omówiła także rozwój kultu, proces oskarżeń oraz ewolucję procedur kanonizacyjnych. Kolejną prelekcję wygłosili: prof. Eleonora Rava i prof. Filippo Sedda (Instytut Studiów Średniowiecznych im. św. Andrzeja, Uniwersytet św. Andrzeja w Szkocji), przedstawiając temat: *Rosa puella, narodziny mitu*. Celem prelekcji było zaprezentowanie, na podstawie dostępnej dokumentacji, głównych etapów długiego i zmiennego procesu – trwającego trzy i pół wieku – który doprowadził gminę Viterbo we Włoszech do ogłoszenia św. Róży patronką Miasta Papieży. Prelegenci wyjaśnili również jak narodził się i rozwinął mit Róży, także z liturgicznego punktu widzenia. Jako ostatni w sesji głos zabrał dr Rafael Japón Franco (Wydział Filozofii i Literatury, Autonomiczny Uniwersytet w Madrycie, Hiszpania), który przedstawił uczestnikom temat: *Święta Róża z Limy: portret jej dzieciństwa i młodości*. W swoim referacie omówił wczesną formację Izabeli de Oliva, znanej później jako Święta Róża z Limy. Szczegółowo zajął się wątkiem jej wychowania, kluczowych wpływów na jej życie oraz kontekstem kulturowym, który ukształtował jej rozwój. W przedłożeniu podkreślił również znaczenie sztuki oraz istotne miejsca, które naznaczyły kluczowy etap życia Świętej.

Czwarta sesja konferencyjna była moderowana przez ks. dr. hab. Marka Karczewskiego, prof. UWM. Obrady rozpoczęła dr Ewelina M. Mączka (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), wygłaszając prelekcję na temat: *Laura Vicuña – eucharystyczny kwiat Kościoła*. Laura Vicuña zajmuje szczególne miejsce wśród błogosławionych dzieci Kościoła katolickiego. Dnia 3 września 1988 roku, podczas uroczystości w Colle Don Bosco we Włoszech, papież Jan Paweł II ogłosił Laurę Vicuñę błogosławioną, nazywając ją „błogosławionym eucharystycznym kwiatem”. Obecnie uważana jest ona za patronkę rozbitych rodzin i skłóconych małżeństw. Prelekcja poświęcona tej postaci składała się z dwóch części. W pierwszej Pani Doktor przybliżyła słuchaczom życiorys Laury, natomiast w drugiej skupiła się na ukazaniu jej duchowego profilu jako wzoru głębokiej wiary, miłości i ofiarności. Dużym zainteresowaniem wśród prelegentów cieszył się bł. Carlo Acutis. Jako pierwszy odwołał się do niego ks. prof.

Adam Kiełtyk (Wydział Teologiczny dla Północnych Włoch w Mediolanie) w swoim referacie na temat: *Życie z Jezusem, dla Jezusa i w Jezusie: duchowa droga Carlo Acutisa*. Prelekcja stanowiła pewną refleksję nad aspektami duchowości Błogosławionego, koncentrując się na adoracji eucharystycznej, postawie miłosierdzia, a także nad zaangażowaniem w katechezę. Te elementy ukształtowały jego życie i sprawiły, że stał się autentycznym „dziełem Chrystusa” w świecie. Carlo, pomimo młodego wieku, osiągnął niezwykle poziom dojrzałej duchowości. W kolejnej prelekcji, ks. mgr Rafał Rozumowicz (Wydział Teologiczny dla Północnych Włoch w Mediolanie) zaprezentował temat: *Carlo Acutis: zanurzony w Eucharystii, zalogowany w internecie*. Zdaniem prelegenta Carlo Acutis dał świadectwo, w którym w wyjątkowy sposób połączył wiarę z nowoczesną technologią. Stał się symbolem mostu między Kościołem a młodym pokoleniem. Zyskał miano „cyfrowego ewangelizatora”, ponieważ potrafił wykorzystać Internet i media cyfrowe jako skuteczne narzędzia głoszenia Dobrej Nowiny. Jego postać jest dowodem na to, że chrześcijaństwo może być autentyczne i wiarygodne również dla współczesnej młodzieży. Prelegent podkreślił, że historia Carlo pokazuje, że życie Ewangelią jest możliwe także dziś – nie jako coś odległego czy przestarzałego, lecz jako droga prawdziwa, inspirująca i głęboko zakorzeniona w rzeczywistości. Natomiast dr Magdalena Świtalska (Zespół Szkół Wojewódzkiego Specjalistycznego Szpitala Dziecięcego w Olsztynie) przedstawiła temat: *Błogosławiony Carlo Acutis – inspirujący influencer*. Prelegentka przeprowadziła wśród olsztyńskiej młodzieży badania ankietowe dotyczące Carla Acutisa. Postawiła pytania o to jak charyzma błogosławionego Carla Acutisa wpływa na postawy i wartości dzieci w wieku szkolnym? Czy młody Włoch może być inspirującym przykładem w wyznawaniu wiary i pobożności wśród pokolenia z „Generacji Alpha”? Odpowiedzi były pozytywne i wskazywały na dużą znajomość Błogosławionego wśród olsztyńskiej młodzieży. Przedłożeniu towarzyszyły wnioski z badań ankietowych przeprowadzonych wśród pacjentów szpitala dziecięcego w Olsztynie. W tej grupie biografie Błogosławionego знаła tylko niewielka część ankietowanych, uznających go za osobę bliską, bo współczesną. Ostatnią prelegentką w sesji była lic. Wiktoria Sękiel (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), która wygłosiła prelekcję na temat: *Świętość w XXI wieku: Błogosławiony Carlo Acutis jako wzór do naśladowania dla młodzieży na przykładzie archidiecezji warmińskiej*. Celem tego wystąpienia była próba zrozumienia, w jaki sposób błogosławiony lub święty może stać się dla młodzieży inspiracją do pogłębienia relacji z Bogiem.

Ostatni panel konferencyjny został poprowadzony przez ks. dr. Bogdana Kulika, MSF. Obrady rozpoczął ks. prof. Marek Raczkiewicz, CSsR (Uniwersytet San Damaso w Madrycie, Hiszpania), przedstawiając temat: *Justus i Pastor, bracia męczennicy z Alcalá de Henares*. Prelegent przybliżył słucha-

czom postaci dwóch braci 7-letniego Justusa i 9-letniego Pastora. Obaj zmarli śmiercią męczeńską w 304 roku za czasów panowania cesarza Dioklecjana, podczas prześladowania chrześcijan. Następnie ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk, CSsR (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) przybliżył zebrany temat: *Męczeństwo dziecka z miłości do Boga i Kościoła – Święty Józef Sánchez del Río*. Celem tego wystąpienia było przybliżenie postaci świętego José Sánchez del Río, 14-latka, który poniósł śmierć męczeńską w czasie prześladowań religijnych w Meksyku w 1928 r. Ten nastolatek pomimo trudności zagrażających życiu, pozostał wierny Bogu i Kościołowi aż do końca, odważnie broniąc wiary chrześcijańskiej. Zdaniem prelegenta, dla współczesnych dzieci i młodzieży ten Święty może stanowić wzór gorącej miłości do Chrystusa oraz wyjątkowej odwagi w dawaniu świadectwa wiary. Dalej, ks. prof. Andrzej Jastrzębski, OMI (Uniwersytet Świętego Pawła w Ottawie, Kanada) zaprezentował temat dotyczący pierwszej świętej amerykańskiej. Tą świętą jest Kateri Tekakwitha („Lilia Mohawków”). Jest ona pierwszą rdzenną mieszkanką Ameryki Północnej wyniesioną na ołtarze. Urodziła się w plemieniu Mohawków na terenie dzisiejszego stanu Nowy Jork. Po przyjęciu chrztu w wieku 20 lat, całkowicie oddała swoje życie Chrystusowi, mimo sprzeciwu ze strony najbliższych i plemienia. Słynęła z głębokiej pobożności, miłości do Eucharystii i życia pełnego wyrzeczeń. Zmarła mając zaledwie 24 lata, a tuż po śmierci jej twarz – naznaczona wcześniej chorobą – miała cudownie się rozjaśnić. Kanonizowana w 2012 roku przez papieża Benedykta XVI, jest patronką ekologów, rdzennych ludów i młodzieży. Jest pierwszą indiańską świętą w Kościele rzymskokatolickim. Następną prelekcję przedstawił ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński), omawiając temat: *Święte dzieci z Fatimy: Hiacynta i Franciszek*. W pierwszej części wystąpienia przedstawił sylwetki tych świętych dzieci. Później ukazał ich teologiczne znaczenie jako uczniów Maryi i Jezusa Chrystusa oraz przedstawił ich życie jako przykład miłości do Boga i bliźniego, szczególnie aktualny dla dzieci i młodzieży. Według prelegenta, Święci Hiacynta i Franciszek zapraszają każdego do tego, by na nowo odkryć wartość dziecięcego zawierzenia Bogu. Ostatnią prelegentką tej sesji była dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, która przedstawiła temat: *Poczet młodocianych do 18. roku życia, wyniesionych na ołtarze w latach 1588–2024*. Prelegentka wspomniała, że od 1588 roku do dziś Kościół katolicki wyniósł na ołtarze wielu świętych i błogosławionych, którzy mimo młodego wieku odznaczeni się heroiczną wiarą, miłością do Boga i bliźnich oraz dojrzałością duchową. Wśród nich znajdują się m.in. św. Dominik Savio, św. Maria Goretti, św. Franciszek i Hiacynta Marto, bł. Carlo Acutis czy bł. José Sánchez del Río. Ich krótkie, ale pełne wiary życie jest świadectwem, że świętość jest możliwa również w młodości. Stanowią oni wzór dla współczesnej młodzieży i przypomnienie,

że odpowiedź na Boże wezwanie nie zna granic wieku. W gronie młodocianych wyniesionych na ołtarze znajdują się dzieci i młodzież, którzy ponieśli śmierć męczeńską w grupach męczenników lub pojedynczo. Byli to uczestnicy nabożeństw, misjonarze, obrońcy czystości oraz ofiary wojen, reżimów politycznych i prześladowań religijnych – łącznie 154 osoby. Pani Profesor, kończąc swój referat podkreśliła również, że wśród beatyfikowanych i kanonizowanych znajdują się młodzi, którzy zmarli na skutek ciężkich chorób, ale wykazali się niezwykłą dojrzałością duchową i heroizmem cnót chrześcijańskich – osiem takich osób zostało wyniesionych na ołtarze.

Jak można było usłyszeć w wykładach konferencyjnych, święte dzieci zajmują szczególne miejsce w tradycji Kościoła, zaświadczać, że świętość nie jest zależna od wieku. Życie świętych dzieci, choć często krótkie, promieniuje głęboką wiarą, prostotą serca oraz bezgranicznym zaufaniem Bogu. Poprzez codzienne gesty dobroci, gotowość do ofiary, modlitwę i wierność Ewangelii, święci młodociani stają się wzorem dla wiernych. Świadectwo ich życia przemawia zarówno do młodych, jak i dorosłych, ponieważ budzi szczególne wzruszenie i nadzieję, przypominając, że serce otwarte na Boga może być wielkie niezależnie od wieku. Zachęca do duchowego dzieciństwa, obejmującego postawę pokory, czystości i ufności, które szczególnie umiłował Chrystus. Współczesny Kościół nadal uznaje świadectwa dzieci za ważne przykłady do naśladowania.

Warto przypomnieć, że większe znaczenie w duchowości chrześcijańskiej ma również promowanie różnych form duszpasterstwa dzieci, np. ruchów opartych na duchowości dzieci fatimskich czy św. Dominika Savio. Motyw świętych dzieci jest stale obecny w tradycji Kościoła, ukazując wartość dziecięcej wiary, prostoty i heroizmu w życiu duchowym. Zarówno dawniej, jak i dziś, stanowi inspirację do życia w głębokiej wierze, oddaniu Bogu i drugiemu człowiekowi. Tak więc należy podkreślić, że przykład wierności świętych dzieci wobec wartości chrześcijańskich pozostaje inspiracją dla wszystkich, którzy spotykają się z trudnościami, zarówno w sferze duchowej, jak i zawodowej. Dyskusje konferencyjne zakończyły się ciekawymi refleksjami sygnalizującymi, że tematyka dotycząca świętych dzieci jest bardzo aktualna i należy ją pogłębiać i popularyzować wśród wiernych.

Ewa Czaplicka*

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

Ewelina M. Mączka**

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

Katarzyna Parzych-Blakiewicz***

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie (Polska)

O KARDYNALE STANISŁAWIE HOZJUSZU (1504–1579) – JAKO TEOLOGU, HUMANIŚCIE, DYPLOMACIE I KANDYDACIE NA OŁTARZE

Kardynał Stanisław Hozjusz urodził się w Krakowie w 1504 roku w rodzinie pochodzenia pruskiego. Studiował w Krakowie, a później we Włoszech (Padwa, Bolonia). W 1549 został mianowany biskupem chełmińskim, a w 1551 warmińskim. W 1561 roku papież Pius IV mianował go kardynałem. Kardynał Stanisław Hozjusz zmarł w 1579 roku w Capranica koło Rzymu. Jest pochowany w bazylice Najświętszej Maryi Panny na Zatybrzu w Rzymie – Santa Maria in Trastevere.

Kardynał Hozjusz zasłynął jako obrońca katolicyzmu w dobie reformacji. Odegrał kluczową rolę na Soborze Trydenckim – jednym z najważniejszych wydarzeń kontrreformacyjnych. Kardynał współtworzył i umacniał Unię Lubelską (1569) od strony kościelnej, stojąc na straży jedności religijnej Rzeczypospolitej. Przyczynił się do sprowadzenia jezuitów do Polski (1564), co miało ogromne znaczenie dla rozwoju szkolnictwa katolickiego. Był jednym z głównych dyplomatów papieskich, reprezentował Rzym m.in. w Wiedniu i w Niemczech, działał też we Włoszech. Był jednym z najwybitniejszych biskupów warmińskich i odegrał ogromną rolę w dziejach regionu. Umocnił on

* Adres: dr Ewa Czaplicka; ewa.czaplicka@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-8777-4946.

** Adres: dr Ewelina M. Mączka; ewelina.maczka@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0001-9574-443X.

*** Adres: dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM; kaparzh@uwm.edu.pl; ORCID: 0000-0002-7965-9064.

pozycję Warmii jako bastionu katolicyzmu w północnej Europie, zapewnił rozwój szkolnictwa i kultury w Braniewie, a także bronił jej niezależności politycznej.

Kardynał Stanisław Hozjusz jest kandydatem na ołtarze. Inicjatywa wszczęcia procesu beatyfikacyjnego została zgłoszona na Konferencji Episkopatu Polski przez biskupa podlaskiego Henryka Przeździeckiego w roku 1923. W roku 1925 Episkopat formalnie podjął decyzję o rozpoczęciu tego procesu. Prowadzenie procesu zostało powierzone biskupowi płockiemu Antoniemu Julianowi Nowowiejskiemu. W 1936 roku diecezja chełmińska przejęła prowadzenie sprawy. Rok później Stolica Apostolska (Kongregacja ds. Obrzędów) wyraziła zgodę na rozpoczęcie procesu informacyjnego w diecezji krakowskiej oraz w Rzymie, z udziałem diecezji chełmińskiej. Powołano więc komisję historyczną do badania pism Hozjusza. W 1939 proces został przerwany w wyniku wybuchu II wojny światowej. Po wojnie, w dniu 16 listopada 1973 r., Stolica Apostolska zgodziła się na kontynuację procesu w diecezji warmińskiej. W 1975 utworzono trybunał beatyfikacyjny. Powołano komisję historyczną. Zbadano pisma Kardynała. Całą dokumentację złożono w rzymskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w roku 1985. Nastąpiła wieloletnia przerwa w kontynuacji procesu. W 2006 roku metropolita warmiński abp Wojciech Ziemba wznowił proces. Został powołany skład trybunału diecezjalnego. Powołano komisję historyczną i teologiczną. W dniu 8 września 2006 r. zakończono dochodzenie na poziomie diecezjalnym, a akta przekazano do Kongregacji Spraw Świętych w Rzymie. Dokumentacja z lat 2006–2007 (około 800 stron) została zapieczętowana i dołączona do wcześniejszych akt rzymskich z 1985 r. Obecnie jest przygotowywane *positio* – czyli szczegółowy dokument przedstawiający życie, cnoty i (ewentualne) cuda Sługi Bożego.

Zasługi Kardynała Stanisława Hozjusza dla Warmii można podzielić na kilka obszarów:

1. W dziedzinie Kościoła i religii

Był gorliwym obrońcą katolicyzmu w dobie reformacji. Jako biskup warmiński (od 1551 r.) podjął szeroką działalność kontrreformacyjną. Sprowadził do Braniewa jezuitów (1565 r.), którzy założyli pierwsze na ziemiach polskich kolegium jezuickie. Było to ważne centrum nauki i ośrodek walki z protestantyzmem. Zorganizował seminarium duchowne w Braniewie (1567 r.), aby kształcić dobrze przygotowanych kapłanów.

2. W dziedzinie kultury i edukacji

Dzięki niemu Braniewo stało się jednym z ważniejszych ośrodków intelektualnych w Polsce. Jego fundacje edukacyjne podniosły poziom kultury i nauki w całej Warmii. Kardynał wspierał rozwój drukarstwa – w Braniewie działała drukarnia jezuicka, która publikowała dzieła teologiczne i polemiczne.

3. W polityce i obronie interesów Warmii

Hozjusz bronił autonomii Warmii jako części Rzeczypospolitej przed próbami przejęcia jej przez Prusy Książęce. Utrzymywał dobre relacje z królami polskimi, dzięki czemu Warmia miała wsparcie w sporach politycznych.

4. W Kościele powszechnym

Z racji wysokiej pozycji dyplomatycznej, jaką miał kard. Hozjusz w Kościele i polityce swojej epoki, diecezja warmińska stała się jednym z filarów katolicyzmu w tej części Europy.

Kardynał Stanisław Hozjusz pozostawił wiele dzieł teologicznych o charakterze doktrynalnym. Ze względu na ich wysoką wartość dla obrony doktryny katolickiej, nazywany był „drugim Augustynem”. Kard. Hozjusz pisał w języku łacińskim¹. Oto wykaz ważniejszych dzieł:

- *Confessio fidei catholicae christiana* (Moguncja 1557) [wersja polskojęzyczna: *Chrześcijańskie wyznanie wiary katolickiej* (Olsztyn 1999), przekład z j. łacińskiego bp Julian Wojtkowski].
- *De expresso Dei verbo* (Kraków 1562) [wersja polskojęzyczna: *Księgi o Jasnym a Szczyrym Słowie Bożym Najjaźniejszymu Książęciu i Panu Zygmuntowi Augustowi Królowi Polskiemu etc. przypisane* (Kraków 1562, 1999), przekład z j. łacińskiego Mirosław Korolko].
- *Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac diuina officia vulgari lingua peragi fas sit* (Dylinga 1558) [wersja polskojęzyczna: *Rozmowa o tym: godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w kościołach służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować* (Olsztyn 2003), przekład z j. łacińskiego Mirosław Korolko].
- *Confutatio prolegomenon Brentii* (Kolonja 1560) [wersja polskojęzyczna: *Odparcie przedłożeń Brencjusza. O uciśnionym Słowie Bożym* (Olsztyn 2001), przekład z j. łacińskiego bp Julian Wojtkowski].
- *De oppresso Dei verbo* (1560) [wersja polskojęzyczna: *O uciśnionym Słowie Bożym*, przekład z j. łacińskiego bp Julian Wojtkowski (Olsztyn 2001)].
- *Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum Tigurinorum et Heidelbergensium de dogmate contra adorandam Trinitatem in Polonia nuper sparso* (Kolonja 1565) [wersja polskojęzyczna: *Cenzura albo rozsądek* (Olsztyn 2007), przekład z j. łacińskiego Mirosław Korolko].
- *De actis cum haereticis* (1551–1568) [wersja polskojęzyczna: *O postępowaniu z odłączonymi* (Olsztyn 2009), przekład z j. łacińskiego bp Julian Wojtkowski].

¹ *Opera omnia*, obejmująca starodruki w wersji zdigitalizowanej, jest dostępna online w *Dolnośląskiej Bibliotece Cyfrowej* <<https://www.dbc.wroc.pl/dlibra>>. Kilkadziesiąt edycji zdigitalizowanych dzieł Hozjusza jest dostępne online w *Post-Reformation Digital Library* <prdl.org>. Na język polski są przetłumaczone wszystkie dzieła teologiczne autorstwa kard. Hozjusza.

Oprócz dzieł teologicznych, źródła hozjańskie obejmują rozległą korespondencję, która do tej pory nie jest w całości przełożona na język polski oraz poezje.

Studia nad dziełami i innymi pismami kard. Stanisława Hozjusza, czyli badania hozjańskie, są prowadzone w obszarze badań teologicznych, historycznych i literaturoznawczych. Oto wybrana bibliografia przedmiotowa.

Monografie i tomy zbiorowe:

- Franz Hippler, *Der ermländische Bischof und Cardinal Stanislaus Hosius*, Mainz 1854–1855.
- Joseph Lortz, *Kardinal Stanislaus Hosius*, Braunsberg 1931.
- Henryk Damian Wojtyska, *Cardinal Hosius: Legate to the Council of Trent*, Rzym 1967.
- Jadwiga A. Kalinowska, *Stanisław Hozjusz jako humanista (1504–1579). Studium z kultury renesansowej*, Olsztyn 2004.
- Stanisław Achremczyk / Jan Guzowski / Jacek Jezierski (red.), *Kardynał Stanisław Hozjusz (1504–1579). Osoba, myśl, dzieło, czasy, znaczenie*, Olsztyn 2005.
- Stanisław Kozakiewicz, *Stanisława Hozjusza nauka o zbawieniu w Kościele katolickim: rozwój wybranych aspektów eklezjologicznych i soteriologicznych myśli Hozjusza w relacji do osiągnięć teologii współczesnej*, Olsztyn 2013.

Artykuły i studia tematyczne:

- Tadeusz Pawluk, *Niektóre aspekty kontrreformacyjnej postawy Stanisława Hozjusza*, „Studia Warmińskie” t. 7 (1970).
- Alojzy Szorc, *Stanisław Hozjusz a reformacja w Elblągu*, „Studia Warmińskie” t. 7 (1970).
- Jacek Jezierski, *Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym*, „Studia Warmińskie” t. 12–13 (1985–1986).
- Justyna Zaborowska-Musiał, *Mowa kardynała Stanisława Hozjusza ku czci zmarłego Zygmunta II Augusta...*, „Terminus” t. 21/1 (2019).
- Ambrozja J. Kalinowska OSB, *Wyjazd kardynała Stanisława Hozjusza do Rzymu w 1569 roku*, „Studia Warmińskie” t. 18 (1981).
- Jadwiga A. Kalinowska, *Korespondencja Stanisława Hozjusza z Marcinem Kromerem (1537–1579)*, „Komunikaty Mazursko-Warmińskie” nr 3 (2012).
- Henryk D. Wojtyska, *Stanisław Hozjusz w oczach swoich współczesnych (1548–1563)*, „Studia Warmińskie” t. 16 (1979).
- Grażyna Jurkowlaniec, *L'immagine della Chiesa nelle stampe di Tomasz Treter dedicate a Stanisław Hozjusz. Contributo polacco alla cultura artistica europea ai tempi della controriforma*, „Atti dell'Accademia Polacca” t. 2 (2011).

- Krzysztof Obremski, *Tomasza Tretera „Theatrum virtutum Divi Stanislai Hosii (rozpoznania)”, „Prace Filologiczne. Literaturoznawstwo” t. 6(9), (2016).*

Poniżej, Czytelnik może zapoznać się ze sprawozdaniem z wydarzenia naukowego poświęconego osobie, dziełu i dziedzictwu Kardynała. Niektóre prelekcje zostały opracowane w formie artykułu naukowego i opublikowane, bądź są w trakcie przygotowań.

* * *

W dniach 6–8 maja 2024 roku na Wydziale Historii Kościoła i Dziedzictwa Kulturowego Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa *Kardynał Stanisław Hozjusz – teolog, humanista, dyplomata i kandydat na ołtarze*. Wydarzenie to zostało zorganizowane w związku z 25-leciem utworzenia Wydziału Teologii na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, który kontynuuje dziedzictwo Kardynała Stanisława Hozjusza i Towarzystwa Jezusowego w zakresie nauczania teologii na Warmii.

Organizatorami konferencji byli Papieski Uniwersytet Gregoriański oraz Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie. Patronat honorowy nad wydarzeniem objęli: J.E. Adam Kwiatkowski – Ambasador Rzeczypospolitej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej, ks. prof. Marek Inglot SJ – Przewodniczący Papieskiego Komitetu Nauk Historycznych, J.E. dr hab. Jerzy Andrzej Przyborski, prof. UWM – Rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie oraz J.E. abp dr Józef Górzyński – Metropolita Warmiński, Wielki Kanclerz Wydziału Teologii UWM.

To międzynarodowe wydarzenie naukowe odbyło się w trybie stacjonarnym. Obrady prowadzono w języku polskim i włoskim, a udział w nich wzięło 29 prelegentów reprezentujących różne ośrodki naukowe z Polski i zagranicy. Konferencja została zainaugurowana uroczystą Mszą Świętą przy grobie Kardynała Stanisława Hozjusza w Bazylice Santa Maria in Trastevere. Liturgii przewodniczył J.E. Abp Metropolita Warmiński dr Józef Górzyński, homilię wygłosił wicerektor Wyższego Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie ks. dr Wojciech Kotowicz. Po Eucharystii złożono kwiaty przy grobie Kardynała.

Otwarcia Międzynarodowej Konferencji Naukowej dokonali: Jego Magnificencja ks. prof. Marek A. Lewis SJ – Rektor Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, Jego Magnificencja dr hab. Jerzy Andrzej Przyborski, prof. UWM – Rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Jego Ekscelecja Arcybiskup dr Józef Górzyński – Metropolita Warmiński i Wielki Kanclerz Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Jego Ekscelecja Adam Kwiatkowski – Ambasador Rzeczpospo-

litej Polskiej przy Stolicy Apostolskiej. W skład komitetu naukowo-organizacyjnego konferencji weszli: ks. prof. Marek Inglot SJ, ks. prof. dr hab. Lucjan Świto (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) oraz ks. dr Marcin Sawicki (Archidiecezja Warmińska).

Obrady toczyły się w sześciu sekcjach tematycznych, obejmujących zagadnienia teologiczne, historyczne i filozoficzne. Moderowanie pierwszej sesji plenarnej objął ks. dr Adam Kiełtyk (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie), a wśród prelegentów otwierających obrady znalazł się ks. prof. dr hab. Zdzisław Józef Kijas OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny *Seraphicum* w Rzymie; Uniwersytet Jana Pawła II w Krakowie), który w swoim wystąpieniu odniósł się do *Dziejów Kościoła i życia świętych i świętobliwych ludzi*, do których również wpisuje się postać Kardynała Stanisława Hozjusza, nie tylko jako teologa, humanisty czy dyplomaty, ale także kandydata na ołtarze. Zaproponowany oraz przedstawiony temat stanowił wprowadzenie do zagadnienia dotyczącego życia osób świętych, bądź uznawanych za świętobliwych, których losy są ściśle związane z dziejami Kościoła. Choć na przestrzeni wieków świat nawiedzały różnego rodzaju konflikty kulturowe, spory religijne, wojny i ideologie, miały one także wpływ na dzieje Kościoła, ale co istotne przyczyniały się do wzrostu duchowej i moralnej jakości życia wiernych. Drugim prelegentem był ks. dr Robert Danieluk SJ (Papieski Instytut Studiów Kościelnych Rzymie; pracownik Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego). Wygłosił on referat na temat *Towarzystwa Jezusowego w czasach Kardynała Stanisława Hozjusza*, przybliżając uczestnikom konferencji krótką historię oraz działalność tego zgromadzenia. Kluczową postacią, która dała impuls do założenia Towarzystwa Jezusowego w 1534 roku, był św. Ignacy Loyola. Dzięki licznym zabiegom dyplomatycznym, Kardynał Stanisław Hozjusz sprowadził jezuitów do Polski w 1564 roku. Zasadniczym celem podjętych działań na rzecz pozyskania zakonników na tereny ówczesnej Rzeczypospolitej było wsparcie papieża w realizacji najtrudniejszych zadań oraz w walce z najpoważniejszymi zagrożeniami przed jakimi stanął Kościół w obliczu szerzącego się protestantyzmu. Hozjusz zaś, umieszczając kilku zakonników w Braniewie na Warmii, przyczynił się do założenia pierwszych jezuickich kolegiów i seminarium duchownego.

Pozostając przy tematyce historycznej Warmii, działalności Towarzystwa Jezusowego oraz wpływu Hozjusza na ten region, ks. prof. dr Marek Inglot SJ (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie) w swoim wystąpieniu *Kardynał Stanisław Hozjusz – Jezuici – Katarzynki*, przedstawił rolę Hozjusza oraz wpływ Jezuitów na założenie w 1571 roku w Braniewie żeńskiej wspólnoty życia konsekrowanego – Zgromadzenia św. Katarzyny – ufundowanego przez

Reginę Protmann – dziś błogosławioną Kościoła katolickiego. Prelegent zauważył, że Braniewo i Warmia pozostały katolickie dzięki swemu kardynałowi. Podkreślił również, że zarówno Jezuici, jak i siostry katarzynki, odegrali ważną rolę w życiu religijno-społecznym Warmii. Choć nie zachowały się żadne źródła, jest wielce prawdopodobnym, że głęboka duchowa przemiana Reginy Protmann dokonała się dzięki księżom jezuitom. Swym apostołstwem, pracą wychowawczą i kazaniami mogli oni obudzić w niej ducha gorliwości. Zaś dzięki Towarzystwu Jezusowemu Braniewo, rodzinne miasto założycielki, stało się centrum odnowy katolicyzmu na Warmii. Ks. prof. dr Martin Carbajo Núñez OFM (Uniwersytet San Diego w Kalifornii; Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie; Papieski Uniwersytet *Alfonsianum* w Rzymie) wspólnie z dr hab. Katarzyną Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) ukazali *Przywództwo w Kościele w perspektywie charyzmatu świętości Kardynała Stanisława Hozjusza*. W pierwszej części referatu wskazano na potrzeby w zakresie przywództwa we współczesnym świecie. Omówiono trzy zasadnicze modele przywództwa występującego w społeczeństwie obywatelskim oraz cechy, jakie powinno ono posiadać w Kościele. Druga część prelekcji nawiązywała do ukazania cech przywództwa w odniesieniu do etosu i nauczania sługi Bożego Kardynała Stanisława Hozjusza.

Moderatorem drugiej sesji plenarnej był ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Obrady rozpoczął wykład o. Gabriela Turkiewicza OFM (Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie). Postawił on zasadnicze pytanie: *Kto może wydawać sądy na temat wiary? Rola biskupów, papieża i soborów powszechnych w myśli Kardynała Stanisława Hozjusza*. Jak słusznie prelegent zauważył, w pismach duchownego dostrzega się wiele polemicznych wątków, a jednym z nich jest wspomniana już kwestia dotycząca wydawania sądów na temat tego, w co należy wierzyć i rozstrzygania spornych kwestii odnośnie do wiary. W opinii kardynała Hozjusza jedynie biskupi, a w szczególności Biskup Rzymu, mogą wydawać sądy na temat wiary, ponieważ obowiązek ten wynika z otrzymanych święceń kapłańskich i sukcesji apostołskiej. Kardynał w swoich pismach zwracał także uwagę na fakt, że szczególnym rodzajem sądu na temat wiary jest sobór powszechny. Zwołanie jego było konieczne, by zgodnie ze Słowem Bożym, tradycją Apostolską i w łączności z papieżem poddać ocenie nowe doktryny i rozstrzygnąć spory dotyczące wiary. Jak zauważył prelegent, w czasach Hozjusza niezwykle istotnym stała się dbałość o czystość wiary, szczególnie gdy protestancka reformacja wstrząsnęła życiem XVI-wiecznego Kościoła. Wówczas reformatorzy starali się przeformułować główne artykuły wiary, wyznaczając nowe granice dla teologii reformacji. Jednym z tematów, w którym uwidocznił się ten wieloaspektowy charakter teologii protestanckiej, była kwestia rozumienia

Eucharystii. Ten *Ofiarniczy aspekt Eucharystii: odpowiedź Kardynała Stanisława Hozjusza i kierunki rozwoju* zaprezentował w swoim wystąpieniu ks. dr Adam Kiełtyk (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie). Zasadniczym celem wystąpienia było ukazanie pierwszego aspektu protestanckiej kontestacji i zbadanie w jaki sposób Sobór Trydencki oraz pisma warmińskiego kardynała potwierdziły katolicką doktrynę, że Msza Święta jest rozumiana jako ofiara we właściwym znaczeniu. Dwa kolejne wystąpienia tej sesji miały charakter biblijny. Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) poruszył zagadnienie *Argumentacji biblijnej w wykładzie Pozdrowienia Anielskiego w Wyznaniu Chrześcijańskiej Wiary Katolickiej Kardynała Stanisława Hozjusza (1551)*. Jak podkreślił w swoim wystąpieniu, dzieło to należy do najważniejszych publikacji katolickich wczesnego okresu reformacji, ponieważ Hozjusz podejmuje w nim ekspozycję podstawowych prawd wiary katolickiej, utrzymaną w tonie polemicznym wobec ruchów reformacyjnych. Zauważył także, że dzieło to obfituje w odwołania do świadectw biblijnych zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. W związku z tym, w omawianym temacie prelegent ukazał charakterystykę argumentacji biblijnej zastosowanej przez kardynała Hozjusza w wykładzie o Maryi. Jednocześnie poruszył kwestie doboru argumentów biblijnych oraz metodologii hermeneutycznej, która się z nimi wiąże. Przedmiotem referatu ks. dra hab. Zdzisława Żywicy, prof. UWM (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) była apologia Pisma Świętego, dokonana przez Hozjusza, zawarta w III rozdziale traktatu z 1566 roku pt. *Powaga Pisma Świętego*. Tematem referatu *Kardynał Stanisław Hozjusz obrońcą autorytetu Pisma Świętego w traktacie: „Powaga Pisma Świętego”, skierowanym przeciwko herezji Jana Brencjusza* była obrona autorytetu Pisma Świętego przez kardynała. W tym dziele Hozjusz, jako gorliwy obrońca wiary katolickiej, wykazywał, że luterkańska hermeneutyka subiektywistyczna, opierająca się wyłącznie na zasadzie *sola scriptura*, nieuchronnie prowadzi do licznych błędów teologicznych, moralnych, liturgicznych oraz dotyczących struktury i dyscypliny Kościoła Chrystusowego, widocznych w protestanckich gminach. Jak podkreślił prelegent, w tych wspólnotach dostrzegalna była nie tylko duża różnorodność interpretacji tych samych tekstów biblijnych, ale także częste sprzeczności między nimi.

Moderatorem trzeciej sesji plenarnej był ks. dr hab. Roman Szewczyk (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Obrady rozpoczął o. prof. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie), który przybliżył uczestnikom konferencji temat: *Rzymskie kościoły tytularne Kardynała Stanisława Hozjusza*. Świątynie te nie tylko przypominają o związku z Hozjuszem jako jego kościoły tytularne, ale również łączą Kościół partykularny z korzeniami chrześcijaństwa. W swoim wystąpieniu prelegent podkreślił, że z antropologicznego

punktu widzenia miejsca te stają się istotne nie tyle z uwagi na ich ewentualną wartość historyczną, ile ze względu na sposób, w jaki są odwiedzane. Następny referat, pt.: *Kardynał Stanisław Hozjusz człowiekiem cnoty chrześcijańskiej – a etos życia współczesnej młodzieży* został przedstawiony przez ks. prof. dr. hab. Stanisława Suwińskiego (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu). W pierwszej części wystąpienia Hozjusz został ukazany jako postać obdarzona licznymi cnotami, takimi jak pokora, miłość, powaga stanu, uczoność czy dobroczynność, co obrazuje jego dojrzałość chrześcijańską. W drugiej części prelegent odniósł się do etosu życia współczesnej młodzieży, kładąc nacisk na aktualność cnót hozjuszowych. Przykład kardynała, żyjącego w XVI wieku, nadal może inspirować młodzież XXI wieku do głębszego poszanowania człowieczeństwa, duchowości oraz różnych aspektów życia społecznego i religijnego. W kolejnym wystąpieniu na temat: *Kardynał Stanisław Hozjusz jako głosiciel prawdy Chrystusowej*, ks. prof. dr. hab. Ryszard Hajduk (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) podkreślił, że Kardynał przywiązywał ogromną wagę do głoszenia Słowa Bożego, a jego kaznodziejska twórczość stanowiła odpowiedź na wyzwania związane z rozpowszechnianiem idei protestanckich. Zachowane do dziś teksty jego kazań pozwalają wydobyć charakterystyczne cechy jego przepowiadania, ujawniające się w treści, formie oraz relacji kaznodzieja-słuchacz. Kolejny temat: *Droga do świętości Kardynała Stanisława Hozjusza*, zaprezentowali ks. prof. dr. hab. Lucjan Świto (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) oraz ks. dr. Paweł Romański (Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie). W prelekcji przedstawiono pokrótce sylwetkę Kardynała, by następnie zapoznać słuchaczy konferencji z historycznym wymiarem i obecnym stanem prawnym jego drogi do świętości. Ostatnim prelegentem tej sesji, który postawił zasadnicze pytanie: *O czym mówi dziś Kardynał Stanisław Hozjusz Kościołowi i światu?*, był ks. dr. Tomasz Pocałujko (Dykasteria ds. Duchowieństwa, Watykan). Jak podkreślił w swoim referacie, głównym celem wystąpienia było zwrócenie uwagi na to, czym i w jaki sposób Hozjusz może inspirować współczesne pokolenia w obecnym momencie historii świata i Kościoła. Niewątpliwie tym rysem Sługi Bożego, który wyraźnie przemawia na tle dzisiejszej obojętności na sprawy religii, porzucenia praktyki wiary, licznych apostazji, jest jego nakierowanie myśli, działań i wysiłków przede wszystkim na Boga.

Moderatorem czwartej sesji był ks. dr. hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Obrady rozpoczął ks. Rafał Rozumowicz (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie). W swoim referacie, pt.: *Prezentacja postaci Kardynała Stanisława Hozjusza w odniesieniu do św. Karola Boromeusza*, ukazał Hozjusza jako teologa, pasterza i obrońcę Kościoła. Te trzy wymiary niezwyklej aktywności zostały odniesione do osoby i działalności św. Karola Boromeusza, biskupa Mediolanu, współczesnego

Hozjuszowi. Na przykładzie tych wielkich postaci prelegent dokonał porównania, zwracając szczególną uwagę na styl i efekty ich działalności. W drugim referacie, ks. Szymon Wawrzyńczak (Wydział Teologiczny Północnych Włoch w Mediolanie) przedstawił temat: *Biskupi warmińscy jako wiodący humaniści i mecenas kultury. Studium na przykładzie dzieła i myśli Kardynała Stanisława Hozjusza*. Prelegent ukazał biskupów warmińskich jako wiodących humanistów i mecenasów kultury, którzy wywarli ogromny wpływ na dzieje regionu i Rzeczypospolitej Obojga Narodów. W panteonie warmińskich dostojników kluczową rolę odegrał Stanisław Hozjusz, który jako biskup warmiński zarządzał diecezją w latach 1551–1579. Jego postać została przedstawiona na tle m.in. Jana Dantyszka, Marcina Kromera czy Ignacego Krasickiego. Dotychczasowe prelekcje ukazały Hozjusza – człowieka renesansu, wszechstronnie wykształconego – w kontekście różnych aspektów działalności. Stąd też oryginalne ujęcie zostało przedstawione w referacie: *Kardynał Stanisław Hozjusz jako dyplomata*, wygłoszonym przez ks. dr. Adama Ornatka (Muzeum Pomnika Historii we Fromborku). Prelegent zwrócił uwagę na to, że Hozjusz szybko dał się poznać jako zdolny teolog i doktor obojga praw. Po powrocie ze studiów do Polski, rozpoczął on pracę w kancelarii koronnej, a wkrótce został mianowany sekretarzem królewskim. To doświadczenie okazało się kluczowe, gdyż polski król Zygmunt II August mianował go swoim posłem do króla Ferdynanda I oraz do cesarza Karola V, w 1549 roku. W 1569 roku król ponownie powierzył Hozjuszowi misję dyplomatyczną, tym razem w Państwie Kościelnym. Kolejny prelegent, ks. dr hab. Roman Szewczyk (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), nawiązał do działań dyplomatycznych Hozjusza, m.in. w Wiedniu, gdzie zabiegał o wznowienie soboru powszechnego. W swoim referacie, pt.: *Kardynał Stanisław Hozjusz – obywatel świata*, wskazał, że wszechstronność Hozjusza pozwala nadać mu ten przydomek, ponieważ żadne ówczesne ograniczenia nie stanowiły dla niego przeszkody, by zaistnieć i odcisnąć swoje piętno na wielu polach. Jego wielopłaszczyznowe zaangażowanie w sprawy Kościoła i ówczesnej Europy sprawia, że jest nadal przykładem osoby obeznanej z obyczajami wielu krajów, w każdym z nich czującej się dobrze. To, co Kardynał uczynił dla Kościoła i XVI-wiecznego świata, świadczy o tym, że cała Europa była jego ojczyzną. Ostatnim prelegentem tej sesji był ks. Kamil Podlaszuk (Papieski Instytut Liturgiczny św. Anzelma w Rzymie). Tematem jego wystąpienia była *Myśl liturgiczna w pismach Kardynała Stanisława Hozjusza*. W swojej analizie pism Hozjusza szczególną uwagę zwrócił na dzieło *Confessio catholicae fidei christiana*, w którym zawarta jest istotna myśl liturgiczna. Było to najobszerniejsze i podstawowe dzieło Kardynała, częściowo wydane w Krakowie w 1553 roku, a w całości w Moguncji w 1557 roku, zjednujące autorowi sławę w całym ówczesnym chrześcijańskim świecie. Prelegent podjął próbę odpowie-

dzi na pytanie, co oryginalnego wniósł Hozjusz do rozumienia liturgii Kościoła. We wspomnianym dziele, duchowny wyjaśniał i bronił liturgii, omawiając jej naturę i tworząc nowe koncepcje znaczeniowe. Był jednym z pierwszych teologów zachodniego świata, którzy używali terminu „liturgia”, choć stosował go jedynie w odniesieniu do Mszy Świętej. Na uwagę zasługuje również oryginalny wkład w rozumienie liturgii, w tym uznanie kontemplacji za niezbędny element właściwego uczestnictwa w kulcie kościelnym.

Drugiego dnia obrady rozpoczęła sesja, której moderatorem był ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Jako pierwszy wystąpił ks. prof. dr hab. Andrzej Kopiczko (Wydział Humanistyczny UWM w Olsztynie), prezentując temat: *Warmiński krąg współpracowników Kardynała Stanisława Hozjusza*. Prelegent podkreślił, że ten wybitny polski duchowny, jeden z czołowych obrońców katolicyzmu w dobie reformacji, skupił wokół siebie grono zaufanych współpracowników na Warmii. Do tego kręgu należeli uczeni, duchowni i działacze kościelni, którzy wspierali swojego biskupa w zarządzaniu sprawami kościelnymi i świeckimi. Prelegent przybliżył osoby, które były ważne dla warmińskiego biskupa, m.in. kanoników warmińskich: Eustachego Knobelsdorfa, Jana Leomanna, Szymona Woreina i Stanisława Reszkę oraz jezuitów Alfonsa Salmerona i Jana Jakuba Astesisa. Ze strony administracji świeckiej, Hozjusz współpracował z wójtami krajowymi (Jerzym Preuckim, Filipem Potritte, Krzysztofem Troschke), generalnymi ekonomami (Mikołajem Loką, Bartłomiejem Danckfartem, Janem Leomanem, Janem Hattenem) oraz marszałkami dworu (Absalomem Reymannem, Mikołajem Płotowskim). Jednak najbliższym i najbardziej zaufanym współpracownikiem kardynała był Marcin Kromer – późniejszy biskup warmiński, humanista, historyk i dyplomata, który kontynuował politykę Hozjusza w obronie katolicyzmu. Warto dodać, że kanonik Egger Kempa należał do przeciwników Kardynała, a głównym źródłem sporów była kwestia indygenatu pruskiego. Krąg współpracowników Hozjusza odegrał kluczową rolę w umacnianiu katolicyzmu na Warmii, w Polsce oraz w realizacji postanowień soborowych. Kolejnym prelegentem był ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), który zaprezentował słuchaczom temat: *Wyższe Seminarium Duchowne „Hosianum”. Historia i współczesność*. Jak zauważył, *Hosianum* jest jedną z najważniejszych instytucji kościelnych kształcących duchowieństwo w północnej Polsce. Jego historia sięga XVI wieku, kiedy to kardynał Stanisław Hozjusz założył w Braniewie pierwsze seminarium duchowne na ziemiach polskich. Przez następne dziesięciolecia *Hosianum* odgrywało kluczową rolę w formacji kapłanów, mimo licznych trudności, takich jak wojny czy zmiany polityczne. Po II wojnie światowej, w 1949 roku, seminarium zostało przeniesione do Olsztyna, gdzie funkcjonuje do dziś. Obecnie kształci przyszłych kapłanów dla archidiecezji warmińskiej,

łącząc tradycję z nowoczesnym podejściem do teologii i duszpasterstwa. Seminarium współpracuje z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, a jego absolwenci pełnią posługę nie tylko w Polsce, ale także misyjną na całym świecie. W swojej prelekcji ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik SVD (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) przedstawił *Sylwetkę Kardynała Stanisława Hozjusza w słownikach i encyklopediach w różnych językach*. Temat ten, choć nieoczywisty, ukazał obecność biskupa warmińskiego w kontekście różnych narodowości. Kardynał jako jedna z kluczowych postaci polskiej kontrreformacji, sekretarz królewski, wybitny teolog i dyplomata, został uwzględniony w licznych słownikach i encyklopediach na całym świecie – zarówno w języku polskim, jak i w innych językach europejskich, takich jak niemiecki, angielski, włoski czy francuski. Świadczy to o międzynarodowym znaczeniu jego działalności. W polskich słownikach i encyklopediach Kardynał przedstawiany jest przede wszystkim jako obrońca katolicyzmu oraz organizator Kościoła w Polsce, który odegrał kluczową rolę we wprowadzaniu postanowień Soboru Trydenckiego. Podkreśla się także jego wkład w rozwój edukacji katolickiej. Ksiądz Profesor zaprezentował następnie wybrane hasła, ukazujące sylwetkę biskupa warmińskiego, omawiając je szczegółowo. W podsumowaniu zaznaczył, że obecność kardynała Hozjusza w słownikach i encyklopediach różnych krajów dowodzi jego ponadregionalnego znaczenia oraz trwałego wpływu na historię Kościoła katolickiego i politykę XVI wieku. Następnie dr Maria Piechocka-Kłos (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) wygłosiła prelekcję pt. *Ad fontes – recepcja antyku w twórczości Kardynała Stanisława Hozjusza*. W pierwszej części wystąpienia prelegentka omówiła znajomość języków klasycznych Kardynała, który w młodości intensywnie zgłębiał wiedzę na temat dziedzictwa starożytnej Grecji, Rzymu oraz tradycji biblijnej. Hozjusz, podobnie jak Erazm z Rotterdamu, studiował filologię klasyczną i biblijną. Następnie, analizując jego dzieło *Confessio catholicae fidei christiana*, prelegentka skupiła się na nawiązaniach do antyku w twórczości Hozjusza oraz na sposobie, w jaki odwoływał się on do Ojców Kościoła i Biblii. Podkreśliła również klasyczną erudycję Kardynała, przejawiającą się m.in. w jego młodzieńczej twórczości poetyckiej. Ks. dr hab. Marek Jodkowski, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) omówił temat: *Stowarzyszenie Kardynała Stanisława Hozjusza w pierwszej połowie XX wieku*. W swojej prelekcji poruszył kwestię niezrealizowanego postulatu utworzenia stowarzyszenia księży polskich w Prusach Wschodnich, którego celem było jednoczenie duchowieństwa identyfikującego się z ruchem polskim oraz prowadzenie badań nad działalnością Kardynała Hozjusza. Ostatnim prelegentem sesji był ks. dr inż. Zbigniew Czernik (Muzeum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie), który zaprezentował temat: *Przedstawienia Kardynała Stanisława Hozjusza w malarstwie i grafice*. Kardynał zapisał się w historii

i sztuce jako ważna postać. Przedstawienia Hozjusza, tworzone na przestrzeni wieków, ukazują go jako dostojnika kościelnego, teologa i obrońcę katolicyzmu. Ksiądz Doktor pokazał i omówił wybrane obrazy oraz grafiki przedstawiające Warmińskiego Biskupa.

Ostatnia sesja dwudniowej konferencji była moderowana przez dr hab. Katarzynę Parzych-Blakiewicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Obrady rozpoczął ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), który przedstawił temat: *Filozoficzne inspiracje chrześcijańskiego humanizmu Kardynała Stanisława Hozjusza*. W pierwszej części wystąpienia prelegent omówił zagadnienie humanizmu, obejmujące studium języków klasycznych, retorykę, literaturę, historię oraz starożytną filozofię moralną. Następnie przedstawił filozofów (Platon, Arystoteles, Plutarch, Cyceon, Augustyn z Hippony, Bernard z Clairvaux, Erazm z Rotterdamu) oraz nurty filozoficzne (neoplatonizm, stoicyzm), które stanowiły inspirację dla Hozjusza. W podsumowaniu, prelegent scharakteryzował główne idee filozoficzne Kardynała, obejmujące m.in. kwestie, takie jak poznanie Boga jako cel życia, substancjalność, hylemorfizm, poznanie przez wiarę i oświecenie, a także moralny charakter relacji człowiek–Bóg. Ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) wygłosił temat: *Apologia Kościoła według Kardynała Stanisława Hozjusza*. Poruszył zagadnienie dotyczące działalności Kardynała w zakresie apologii, szczególnie w kontekście argumentacji przeciw postulatam reformacji. W pierwszej części prelekcji omówił apologię jako ważną i kluczową dziedzicę teologiczną. Następnie podkreślił, że Biskup Warmiński był jednym z czołowych obrońców katolicyzmu w dobie reformacji, a jego apologia opierała się na przekonaniu o nieomylności Kościoła katolickiego. Ruch XVI-wiecznej reformacji wzbudził potrzebę rozważań apologetycznych, aby zmierzyć się z zarzutami polemistów. W swoich dziełach, zwłaszcza w *Confessio fidei catholicae Christiana* argumentował, że prawdziwa wiara może istnieć jedynie w Kościele rzymskokatolickim, który został ustanowiony przez Chrystusa i czerpie autorytet z sukcesji apostoelskiej. Wspierając się argumentami starożytnych pisarzy, takich jak Ireneusz, Tertulian, Cyprian, Laktancjusz czy Hilary, Kardynał wysnuł wnioski stanowiące podstawę klasycznej apologetyki. Kolejna prelekcja dotyczyła tematu *Aksjologii sakramentu małżeństwa w »Wyznaniu wiary« Kardynała Stanisława Hozjusza*. Wygłosiła ją dr Sylwia Mikołajczak (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), wyjaśniając, że Hozjusz w dziele *Confessio fidei catholicae Christiana* wskazuje na sakramentalny charakter małżeństwa jako ustanowionego przez Boga, nierozzerwalnego związku mężczyzny i kobiety. Aksjologia Kardynała opierała się na katolickiej nauce o małżeństwie jako rzeczywistości świętej. Nawiązując do myśli św. Augustyna z Hippony, Warmiński Teolog argumentował, że sakramentalność małżeństwa

oraz jego wartość opierają się na filarach: miłości i wierności, potomstwie oraz nierozzerwalności. Małżeństwo było dla niego nie tylko instytucją prawną, ale sakramentem udzielającym łaski, wzmacniającym wierność i miłość małżonków. Kardynał podkreślał nierozzerwalność małżeństwa, sprzeciwiając się rozwodom propagowanym przez reformację. Następnie ks. dr hab. Adam Bielinowicz, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie) przedstawił temat: *Działalność edukacyjna Kardynała Stanisława Hozjusza*. Prelegent omówił ścieżkę dydaktyczną Kardynała oraz jego wkład w budowę struktur kształcenia katolickiego na Warmii. Przedstawił jego starania i osiągnięcia w zakresie organizacji nauczania katolickiego, m.in. w Lubawie i Chełmie, które zostały ukoronowane ustanowieniem Wyższego Seminarium Duchownego w Braniewie. Troska i zaangażowanie Kardynała w zaplanowanie właściwego procesu formacji duchowej były wzorcowe. Konstytucja Seminarium Duchownego w Braniewie stała się modelem dla nowo powstających seminariów duchownych. Ostatnia prelekcja w sesji objęła temat: *Kardynał Stanisław Hozjusz a inne religie i wyznania chrześcijańskie*. Została wygłoszona przez dr Ewelinę M. Mączkę (Wydział Teologii UWM w Olsztynie). Celem wystąpienia było przedstawienie nauki Stanisława Hozjusza na temat innych religii i wyznań chrześcijańskich. Prelegentka we wstępie przybliżyła słuchaczom specyfikę XVI wieku – okresu rozkwitu nauki, literatury i sztuki, stanowiącego dla Kościoła czas wyzwań. W 1517 roku Marcin Luter ogłosił w Wittenberdze swoje tezy, co zapoczątkowało wstrząsy i istotne zmiany w Kościele. Wydarzenie to roznieciło ogień reformacji i kontrreformacji, utrwalając podział Europy na część katolicką i protestancką. Kardynał Stanisław Hozjusz żył w tych burzliwych czasach, wyróżniając się jako wybitny teolog, autor licznych polemik i przedstawiciel ruchu odnowy Kościoła. Jego twórczość miała charakter teologiczno-polemiczny. Kardynał był gorliwym zwolennikiem kontrreformacji, zdecydowanie dążył do umocnienia Kościoła katolickiego i zmniejszenia wpływów innych wyznań chrześcijańskich (protestantyzmu, luteranizmu i kalwinizmu), postrzegając je jako zagrożenie dla jedności wiary. W swoich dziełach, a szczególnie w *Confessio catholicae fidei christiana*, krytykował reformację i jej doktryny, podkreślając jedność i nieomyłność Kościoła katolickiego. Popierał działania Soboru Trydenckiego. Dyskusje tego dnia zakończyły się refleksjami, sygnalizującymi, że tematyka dotycząca osoby i dziedzictwa Kardynała Stanisława Hozjusza jest wciąż aktualna i należy ją nieustannie pogłębiać.

Naukowemu wydarzeniu towarzyszył wernisaż wystawy poświęconej słudze Bożemu Stanisławowi Hozjuszowi. Zaprezentowane obrazy były dziełem współczesnych artystów warmińskich, którzy przedstawili miasto Braniewo, gdzie powstało pierwsze w Polsce Kolegium Jezuickie oraz osobę Kardynała Stanisława Hozjusza. Wernisaż odbył się w auli Jana Pawła II przy kościele św. Stanisława w Rzymie, via delle Botteghe Oscure 15.

Uroczystego zamknięcia obrad dokonał ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM – dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie. W podsumowaniu podkreślił, że wszystkie referaty cieszyły się dużym zainteresowaniem słuchaczy, co zaowocowało ożywioną dyskusją. Różnorodność zagadnień dotyczących Kardynała Hozjusza oraz wielowątkowość wystąpień potwierdziły, że tematyka hozjańska pozostaje wciąż interesująca w kręgu zainteresowań teologów, historyków, prawników i filozofów. Ta różnorodność poznawcza przekonuje o możliwości dalszych badań, a także o potrzebie wymiany doświadczeń badawczych oraz aktualizacji myśli zaczerpniętej z dzieł Hozjusza. Ksiądz dziekan podziękował uczestnikom za obecność oraz wygłoszenie interesujących i wartościowych referatów, zapraszając jednocześnie do kontynuacji badań dotyczących osoby kardynała Hozjusza i pozostawionych przez niego dzieł.

Emil Kumka OFMConv.: *Przemieniony w sercu, przemieniony w ciełe. Stygmaty św. Franciszka w przekładzie źródeł*, Wydawnictwo Franciszkanów „Bratni Zew”, Kraków 2024, ss. 289 [ISBN: 978-83-7485-542-6]

Franciszkańskie Wydawnictwo „Bratni Zew” oddało do rąk Czytelników książkę pt. *Przemieniony w sercu, przemieniony w ciełe. Stygmaty św. Franciszka w przekładzie źródeł*, której autorem jest o. Emil Kumka – franciszkanin konwentualny, profesor historii Kościoła oraz pracownik naukowy Papieskiego Wydziału Teologicznego św. Bonawentury w Rzymie.

Publikacja ta ukazała się z okazji 800. rocznicy mistycznego doświadczenia stygmatów przez św. Franciszka z Asyżu, obchodzona w rodzinach franciszkańskich jako jubileusz będący zaproszeniem do duchowego towarzyszenia Założycielowi.

W książce Autor zaprezentował obszerne fragmenty źródeł franciszkańskich, zawierające świadectwa dotyczące stygmatów św. Franciszka. Każdy cytat został opatrzony komentarzem i zaopatrzony w aparat krytyczny w formie bogatych przypisów bibliograficznych. Do opracowania dołączono bibliografię oraz indeks nazwisk i indeks rzeczowy.

Autor podzielił książkę na pięć rozdziałów: (1) zagadnienia wstępne (tu jest opisany fenomen stygmatów, stygmaty św. Franciszka oraz krzyż w charyzmacie św. Franciszka), (2) świadectwa franciszkańskie w pismach hagiograficznych, (3) świadectwa franciszkańskie w pozostałych pismach, (4) świadectwa pozafranciszkańskie, (5) podsumowanie, konkludujące o życiu Świętego, jako całkowicie skoncentrowanym na Jezusie Chrystusie.

W pierwszym rozdziale omówiono fenomen stygmatów, rozumianych jako znaki Chrystusowe, najczęściej pojawiające się na dłoniach, stopach i klatce piersiowej. Autor wskazuje na List do Galatów (6,17), jako pierwszy zapis odnoszący się do takich znaków. Słowo „stygmaty” pojawia się w źródłach od XIII wieku, m.in. w *Liście okólnym o śmierci św. Franciszka* autorstwa brata Eliasza z Kortony. Od tego czasu do dziś zanotowano kilkaset przypadków podobnych zjawisk. Doświadczenie stygmatów ma różne formy – od samego odczuwania bólu w symbolicznych miejscach, po pojawienie się krwawiących ran. Każdy przypadek podlega badaniom medycznym i teologicznym w celu

ustalenia autentyczności. Istnieje wiele wypowiedzi Kościoła weryfikujących autentyczność stygmatów św. Franciszka z perspektywy historycznej. Autor podkreśla także konieczność medycznej oceny nadzwyczajnych znaków na ciele człowieka. W przypadku św. Franciszka mamy do dyspozycji szczegółowy opis. Autor wyjaśnia cudowność autentycznych ran Chrystusowych – różnią się one od ran chirurgicznych czy naturalnych. Towarzyszy im kłujący ból. Nie ulegają zakażeniom, nie goją się samoistnie, a czasem po prostu znikają. Krew ma charakter tętniczy, jest bezwonna lub pachnąca. Osoby doświadczające stygmatów nierzadko otrzymują również inne nadzwyczajne dary, jak np. jasnowidzenie, bilokacja czy mówienie różnymi językami. Znane są próby racjonalnego wyjaśnienia zjawiska stygmatyzacji. Omawiając stygmaty św. Franciszka, Autor osadza je w kontekście hagiograficznym, ukazując Świętego jako osobę głęboko uduchowioną, szczególnie miłującą Chrystusa Ukrzyżowanego. Jego modlitwa pod krzyżem towarzyszyła duchowej przemianie, która doprowadziła do realizacji Bożego posłannictwa, polegającego na założeniu zakonu opartego na charyzmacie ubóstwa.

Rozdział drugi, pt. *Świadectwa franciszkańskie. Hagiografia*, prezentuje wypowiedzi z następujących źródeł franciszkańskich:

- Brat Elias: *List okólny o śmierci św. Franciszka*.
- Brat Leon: *Błogosławieństwo dla brata Leona*.
- Tomasz z Celano: *Życiorys błogosławionego Franciszka*, 90, 94–96, 112–113, 116–117, 118–119, 151.
- Julian ze Spiry: *Legenda do czytania w chórze*, 11.
- Julian ze Spiry: *Oficjum rymowane o świętym Franciszku*, 19, 21, 24, 26.
- Julian ze Spiry: *Legenda o św. Franciszku*, 61–62, 63, 71–72.
- Henryk z Avranches: *Legenda wierszowana o świętym Franciszku*, I, XII, XIV.
- Tomasz z Celano: *Żywot naszego ojca błogosławionego Franciszka*, 72–73, 88–89.
- Jan z Perugii: *O początku albo założeniu Zakonu*, 46.
- Tomasz z Celano: *Memoriał*, 10–11, 135–136, 137, 138, 217.
- Tomasz z Celano: *Traktat*, 2, 3, 4, 5, 39.
- Św. Bonawentura z Bagnoregio: *Życiorys większy św. Franciszka z Asyżu*, Prolog 2; 4,11; 9,2; 13,3; 13,4; 13,5; 14,3; 14,2–3; 15,4–5.
- Św. Bonawentura z Bagnoregio: *Życiorys mniejszy św. Franciszka*, 6,1–2; 6,3–4; 6,9.
- Anonim: *Relacja Trzech Towarzyszy*, 14, 69–70.
- Anonim: *Zbiór asyski*, 118.
- Anonim: *Zwierciadło doskonałości* (relacja dłuższa), 99.
- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O przenajświętszych stygmatach świętego Franciszka i ich rozpamiętywaniach*.

- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O pierwszym rozpamiętywaniu stygmatów przenajświętszych.*
- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O drugim rozpamiętywaniu stygmatów przenajświętszych.*
- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O trzecim rozpamiętywaniu stygmatów przenajświętszych.*
- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O czwartym rozpamiętywaniu stygmatów przenajświętszych.*
- Anonim: *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O piątym rozpamiętywaniu stygmatów przenajświętszych.*

Wymienione wyżej źródła są dostępne w języku polskim. Autor korzystał z dwóch zbiorów źródeł franciszkańskich: *Źródła franciszkańskie*, red. R. Prejs, Z.J. Kijas, Kraków 2005 i *Źródła franciszkańskie (XIII–XIV w)*, t. 3, red. R. Witkowski, Poznań – Warszawa 2007; oraz dwóch publikacji monograficznych: Tomasa z Celano, *Żywota naszego ojca, błogosławionego Franciszka*, opracowanie i edycja tekstu J. Dalarun, tłum. A. Horowski, Kraków 2017 i *Kwiatki św. Franciszka z Asyżu. O przenajświętszych stygmatach świętego Franciszka i ich rozpamiętywaniu*, tłum. L. Staff, Warszawa 1996.

Rozdział trzeci, pt. *Świadectwa franciszkańskie. Pozostałe pisma*. W tej części omówiono następujące źródła:

- Tractatus Fr. Thomae vulgo dicti de Eccleston: *De Adwentu Fratrum Minorum in Angliam*
- Fratrīs Jordani: *Chronica*
- Salimbene de Adam: *Cronica*
- Thomae Tusci: *Gesta imperatorum et Pontificum*
- *Instrumentum de stigmatibus beati Francisci*
- Iacopone da Todi: *Lauda*, LXI
- Ubertino z Cesale: *Drzewo życia*, księga piąta, rozdział IV: Jezus – serafin skrzydlaty

Sześć pierwszych źródeł nie zostało dotąd przetłumaczonych na język polski. Autor korzystał z ich oryginalnych wydań monograficznych, dokonując własnych przekładów, z odwołaniem do oryginału w przypisie. Siódme źródło jest zacytowane za: *Antologia Mistyków Franciszkańskich*, t. 4, Kraków 1991.

Rozdział czwarty, pt. *Świadectwa pozafranciszkańskie*. W tej części uwzględniono wypowiedzi z następujących źródeł:

- Lucas Tudensis: *Adversus Elbigensium errores*, liber II, cap. 11
- Roger de Wendover: *Flores historiarum*
- *Vita Gregorii IX*

- Philippe Mouskes: *Chronique rimée*
- Bartolomeo Tridentinus: *Liber epilogorum in gesta sanctorum*
- Iacopo da Varazze: *Legenda s. Francisci*
- Anonim: *Legenda Monacensis*
- Incerti auctoris: *Chronica Danorum et precipue Sialandiae*
- Dante Alighieri: *Boska komedia, Raj*

Przytoczenia z ośmiu pierwszych źródeł są tłumaczeniami własnymi autora, przygotowanymi na podstawie oryginalnych tekstów, z uwzględnieniem ich wersji źródłowej w przypisach. Fragment przekładu z *Boskiej komedii* pochodzi z wydania: J. Korsak, Warszawa 2012.

Ostatni rozdział, pt. *Podróż*, stanowi swoiste zakończenie. Autor przedstawia duchowy portret św. Franciszka, skoncentrowany na podobieństwie do Chrystusa jako postaci zbliżającej się stopniowo do ideału *alter Christus*. Stygmaty ukazane są jako katalizator przemiany duchowej, dzięki której można dostrzec drogę Świętego – drogę miłości i całkowitego oddania się Bogu. Franciszek „płonął” żarliwością i miłością, był „rozpalony najgorętszym uczuciem do Chrystusa”.

Książka o. Emila Kumki, prezentująca źródła franciszkańskie dotyczące stygmatów św. Franciszka, stanowi cenne opracowanie zarówno dla badaczy zajmujących się franciszkanizmem, jak i dla teologów duchowości oraz hagiologów. Nie jest to publikacja do jednokrotnej lektury – wzbudza refleksję, rezonuje duchowo i intelektualnie, a tym samym zachęca do ponownego sięgania po zawarte w niej treści. Dzięki temu możliwe jest pogłębianie refleksji nad chrystocentrycznym wymiarem relacji człowieka z Bogiem. Św. Franciszek z Asyżu, ukazany przez pryzmat stygmatów, jawi się jako mistrz cnoty ubóstwa – charyzmatycznie rozwijanej w duchowości rodzin franciszkańskich. Można w nim również dostrzec nauczyciela inspirującego współczesnych chrześcijan do wejścia na drogę chrześcijańskiego ubóstwa – pojmowanego jako cnota eklezjalna, umacniająca więzi wspólnotowe oraz uzdalniająca do realizacji kluczowych zadań Kościoła w świecie.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;

ORCID: 0000-0002-7965-9064]

Sprawozdanie z konferencji: *Czy ma jeszcze sens samo pytanie o sens? Ku argumentowi z Wielkiego Sensu (życia i świata)*. XI edycja Marian Rusecki Memorial Lectures (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 12 grudnia 2023 r.)

W dniu 12 grudnia 2023 roku, w 25. rocznicę ogłoszenia encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, odbyła się XI edycja corocznej konferencji, pt. *Marian Rusecki Memorial Lectures*, zorganizowana przez Sekcję Teologii Fundamentalnej KUL. Wydarzenie poświęcono wybitnemu teologowi Sekcji – ks. prof. Marianowi Ruseckiemu – oraz uczczono śp. ks. dra Zbigniewa Krzyszowskiego, wykładowcę tej dyscypliny. Celem konferencji było zarysowanie argumentu z „Wielkiego Sensu” (życia i świata) w kontekście zadań teologii fundamentalnej. Konferencję przeprowadzono w formie hybrydowej, umożliwiając udział szerszemu gronu odbiorców.

Obrady zainaugurowano Mszą św. w intencji śp. ks. Krzyszowskiego w Kościele Akademickim KUL, po czym otwarcia dokonała s. prof. Beata Zarzycka, prorektor ds. Nauki i Kadr. Wprowadzenie merytoryczne przedstawił ks. prof. dr hab. Krzysztof Kaucha (Sekcja Teologii Fundamentalnej KUL).

Sesję I, moderowaną przez ks. dr. Filipa Krauze (Sekcja Teologii Fundamentalnej KUL), otworzył referat s. prof. Beaty Zarzyckiej (Katedra Psychologii Społecznej i Psychologii Religii KUL), pt. *Sens życia w doświadczeniu człowieka*, analizujący poszukiwania znaczenia egzystencji. Następnie mgr lic. Agnieszka Wojtyra (TSL KUL) w prelekcji *Co młodzi ludzie myślą o celu i sensie życia?* zaprezentowała wyniki badań (IV kwartał 2023) na temat rozumienia sensu życia przez wierzącą młodzież, łącząc perspektywę socjologiczną z teologiczną. Kolejna prelegentka, s. dr hab. Joanna Nowińska (UŚ Katowice), w wystąpieniu *Co Biblia mówi o sensie życia i świata?*, ukazała dynamikę Bożego działania w kontekście sensu rzeczywistości. Ks. dr Rafał Pokrywiński (UKSW w Warszawie) w referacie *Co encyklika „Fides et ratio” mówi o prawdzie, celu i sensie istnienia? Czy (i co) mówi o Wielkim Sensie?* wskazał, że dokument łączy prawdę, cel i sens istnienia w Bogu – „Wielkim Sensie” objawionym w Chrystusie – Najwyższej Prawdzie. Sesję zamknął ks. dr hab. Paweł Borto (Sekcja Teologii Fundamentalnej KUL) wystąpieniem *Ks. Marian Rusecki o sensie życia i świata, sensie chrześcijaństwa i Wielkim Sensie*, podkreślając, że wyjątkowość chrześcijaństwa opiera się na Zmartwychwstaniu Chrystusa objawiającym „Wielki Sens”.

Dyskusja moderowana przez ks. dr. Filipa Krauze koncentrowała się na roli historii i czasu w doświadczeniu sensu, gdzie Bóg działa „teraz” w dziejach świata, a kluczem jest słuchanie Słowa Bożego (Nowińska). Rozważano wymiary czasu (Kaucha) i objawieniowy charakter chrześcijaństwa (Borto). Zgod-

nie z *Fides et ratio*, „małe sensory” są niewystarczające bez „Wielkiego Sensu” (Pokrywiński), podkreślano też wartość doświadczenia religijnego w odkrywaniu sensu (Wojtyra).

Sesję II, prowadzoną przez ks. dr. hab. Pawła Borto, rozpoczął referat ks. dr. Andrzeja Persidoka (AK Warszawa), pt. *Religie o sensie życia i świata*, ukazujący dla przykładu pojmowanie sensu w buddyzmie. Ks. dr hab. Miłosz Hołda (UPJPII Kraków, KUL Lublin) w prelekcji *Z powrotem do sensu. O najnowszej odsłonie filozoficznego sporu, czy życie ma sens* przedstawił współczesny spór o sens życia i wyzwania dla chrześcijaństwa wobec konkurencyjnych narracji o „Wielkim Sensie”. Mgr lic. Rafał Kraśnicki (Szkoła Doktorska KUL), w analizie *Tropy Wielkiego Sensu w książce „Pochodzenie i przeznaczenie” Josepha Ratzingera* wskazał, że „Wielki Sens” zakorzenia się w stwórczym zamyśle Boga, wypełniając w Logosie – Chrystusie, który nadaje kosmosowi i historii eschatologiczną pełnię. Ks. dr hab. Jacenty Mastej, prof. KUL (Seksja Teologii Fundamentalnej KUL) w wykładzie *Sensem jest Chrystus. Fundamentalna chrystologia sensu w świetle myśli Josepha Ratzingera* dowodził, że Jezus jako wcielony Logos integruje rozproszone „ziarna sensu” w spójną całość stworzenia. Sesję zamknął ks. prof. dr hab. Krzysztof Kaucha referatem *Argument z Wielkiego Sensu: próba sformułowania*, dowodząc, że źródłem „Wielkiego Sensu” jest transcendentny Bóg-Logos, zaś Zmartwychwstanie Chrystusa – jako zapowiedź finału dziejów – nadaje sens cierpieniu i gwarantuje trwałość dobra (Ratzinger, Rusecki).

W dyskusji padł zarzut, iż istnienia „Wielkiego Sensu” rozumianego jako nadrzędnego znaczenia rzeczywistości – nie da się udowodnić w ścisły, logiczny sposób (przesłanka → wniosek). Zamiast tego proponowano traktować go jako intuicję, której podstawą miałyby być dwa przekonania – o istnieniu Boga oraz o tym, że stworzona przez Niego rzeczywistość ma głęboki sens. W związku z tym sugerowano, by chrześcijaństwo prezentować po prostu jako jedną z konkurencyjnych „narracji” (Hołda). Na postawiony zarzut odpowiedziano, że obrona chrześcijańskiej wizji sensu nie musi ograniczać się wyłącznie do ścisłej logiki formalnej. Jako alternatywę przywołano myśl Ratzingera, wskazującą na fundamentalny wybór: albo Bóg i Wielki Sens, albo nicość i nihilizm. W tym ujęciu poszukiwanie sensu nie jest „kulturową neurozą” (Wendy Syfret, *Pogodni nihiliści*). Natomiast redukcja całej rzeczywistości do „narracji” stanowi ucieczkę od odpowiedzialności. Prelegent zwrócił też uwagę, że chrześcijaństwo – podobnie jak judaizm – odwołuje się do faktów, nie jest tylko „opowieścią” (Kaucha).

Podsumowania dokonał ks. prof. KUL dr hab. Jacenty Mastej, podkreślając, że „Wielki Sens” nie jest abstrakcją – znajduje konkret w Chrystusie, którego zmartwychwstanie stanowi rację nadziei. Na zakończenie podziękował pre-

legentom za merytoryczny wkład i wszystkim zaangażowanym w organizację, szczególnie za obsługę techniczną p. mgr. lic. Rafałowi Kraśnickiemu. Słowa wdzięczności skierował także do instytucji patronackich: Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Komisji Teologii Oddziału PAN w Lublinie i Wydziału VI Nauk Teologicznych LTN. Kolejna edycja *Marian Rusecki Memorial Lectures* potwierdziła, że pytanie o sens ma nie tylko znaczenie, ale stanowi serce dialogu między wiarą a rozumem.

Agnieszka Wojtyra

[Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II;
ORCID: 0000-0002-4352-3018]

Sprawozdanie z VIII Międzynarodowego Sympozjum Familiologicznego pt. *Dziecko w rodzinie. Poszukiwanie integralnej platformy do badań familiologicznych* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 12 czerwca 2024 r.)

W dniu 12 czerwca 2024 r. na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyło się VIII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne pt. *Dziecko w rodzinie. Poszukiwanie integralnej platformy do badań familiologicznych*. Organizatorem międzynarodowej konferencji, wzorem poprzednich lat, była Katedra Teologii Fundamentalnej, Dogmatycznej i Nauk Biblijnych Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, zaś współorganizatorem wydarzenia było Polskie Towarzystwo Teologiczne – Oddział w Elblągu.

Konferencja naukowa została zrealizowana w formie hybrydowej, częściowo stacjonarnie w siedzibie Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, ul. Hozjusza 15, a częściowo online na platformie Google Meet.

Celem tego wydarzenia naukowego było wspólne pochylenie się badaczy, reprezentujących różne dyscypliny, nad tematyką dziecka w rodzinie oraz jego wpływem na relacje rodzinne. Powyższa tematyka stanowi istotne zagadnienie, a badania pozwalają na uwzględnienie różnych perspektyw naukowych. Do udziału w konferencji zaproszono badaczy i praktyków zainteresowanych tematem dziecka, a szczególnie pedagogów, filozofów, teologów, religioznawców, socjologów i etnologów. W wydarzeniu uczestniczyło 16 prelegentów reprezentujących 10 ośrodków naukowych z Polski i zagranicy. Obrady podzielono na cztery sekcje tematyczne, w ramach których odbyły się panele dyskusyjne.

Ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM – Dziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie uroczystie otworzył obrady, przywitał zebranych oraz podkreślił znaczenie i aktualność podjętej problematyki. Następnie dr hab. Kata-

rzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM powitała zebranych gości i zaprosiła do wysłuchania prelekcji.

Pierwszy panel konferencji naukowej moderował ks. prof. dr hab. Janusz Bujak (Wydział Teologiczny, Uniwersytet Szczeciński). W tej sesji audytorium wysłuchało czterech prelekcji. Prof. dr Martín Carbajo-Núñez OFM (Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie) wygłosił referat na temat *Edukacji i sztucznej inteligencji* skupiając się na roli rodziny. Prelekcja dotyczyła bardzo aktualnego i ważnego tematu, obejmującego edukacyjne wykorzystanie sztucznej inteligencji w życiu rodzinnym. W 2022 roku uruchomiono generatywny program AI (ChatGPT), z którego korzysta obecnie wielu młodych ludzi. Ojciec Profesor omówił znaczenie i rosnącą rolę systemów sztucznej inteligencji oraz ich wpływ na redefinicję edukacji. Podkreślił, że obecny postęp technologiczny skłania do ponownego przemyślenia sposobu podejścia do systemu edukacji, zarówno w szkole, jak i w rodzinie. Następnie przedstawił wskazówki dotyczące edukacyjnego wykorzystania sztucznej inteligencji przez rodziców, kierując się ideą humanizmu braterstwa. W swoich refleksjach nawiązał do pism św. Franciszka z Asyżu. Następnie prof. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet *Antonianum* w Rzymie) zaprezentował temat: *Kwestia dzieci w sytuacji separacji i rozwodu*. W prelekcji przypomniał, że rozwód rodziców stanowi jedno z najtrudniejszych doświadczeń w życiu dziecka, wpływając na jego emocje, rozwój oraz poczucie bezpieczeństwa. Reakcje dzieci na rozstanie rodziców zależą od ich wieku, temperamentu oraz sposobu, w jaki dorośli radzą sobie z trudną sytuacją. Często towarzyszą im lęk, smutek, poczucie winy czy trudności w relacjach z rówieśnikami. Profesor Arkadiusz Krasicki CSSp (Uniwersytet w Zadarze, Chorwacja) zaprezentował temat: *Samuel – wymodlony od Boga. Rodzinna perypetia Alkany i Anny*. Prelegent, nawiązując do biblijnego opowiadania, poruszył problem niepłodności, której doświadcza wiele małżeństw. Biblijna historia Samuela i jego rodziców jest aktualna i stanowi odzwierciedlenie dramatu wielu małżeństw pragnących potomstwa. W swoim wystąpieniu, Ksiądz Profesor przeanalizował postawy małżonków wobec trudności związanych z niepłodnością oraz zasugerował sposoby radzenia sobie z nimi w małżeństwie. Następnie ukazał Annę matkę Samuela jako bohaterkę, symbol kobiety, która była wierna w modlitwie Bogu. Rodzice Samuela jawią się jako przykład małżonków wiernych Bogu, zarówno w czynie, jak i modlitwie. Ostatnim prelegentem w tej sesji był ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM (Wydział Teologii UWM w Olsztynie), który omówił temat *Męczeństwa dzieci w Ewangelii wg św. Mateusza 2,17–18*. Prelegent przypomniał, że opis rzezi dokonanej przez wysłanników Heroda na dzieciach z Betlejem należy do kontekstu literacko-teologicznego tzw. „opisów dzieciństwa Jezusa”. W perspektywie biblijnej tekst ten, w odniesieniu do poruszanego na sympozjum

zagadnienia, zawiera interesujące przesłanie teologiczne, które jest aktualne w każdej epoce. Ksiądz Profesor omówił okoliczności historyczne wydarzenia opisanego w Mt 2,17–18, kontekst dalszy i bliższy wspomnianego tekstu oraz główne treści w perspektywie teologiczno-biblijnej, a także odniósł się do głównych problemów teologiczno-biblijnych zawartych w tekście, m.in. narodziny Mesjasza–Króla i jego skutki, płacz Racheli – matki Izraela w relacji do Jr 31,15, męczeństwo niewinnych. Sesja zakończyła się dyskusją nawiązującą do wykorzystania IA w edukacji.

Ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM był moderatorem drugiej sesji. Obrady rozpoczął ks. dr hab. Paweł Rabczyński, prof. UWM wygłaszając prelekcję pt. *Rodzina chrześcijańska w procesie odkrywania i kształtowania powołania kapłańskiego dziecka*. Prelegent wskazał na trzy podstawowe środowiska, w których dokonuje się proces rozpoznawania i kształtowania powołania kapłańskiego, tj. rodzina, parafia i seminarium duchowne. Zdaniem ks. Pawła Rabczyńskiego, w przypadku dziecka szczególne znaczenie ma rodzina i parafia, gdzie dokonuje się rozeznanie powołania, jego rozwój, a później towarzyszenie osobom powołanym. Prelegent podkreślił, że dzieci w rodzinie uczą się życia według wyższych wartości, kształtują postawy i charaktery, przyjmują normy i wzorce zachowań, nabywają umiejętności dawania świadectwa swojej wiary, przeżywają swoje pierwsze doświadczenia religijne i kościelne. Wystąpienie zostało zakończone refleksją na temat postępującej sekularyzacji społeczeństwa i spadku religijności w rodzinach, powodujących m.in. zaburzenie procesu międzypokoleniowego przekazywania wiary. Profesor Kotel DaDon (Uniwersytet w Zagrzebiu, Chorwacja), w przedłożeniu *Wychowanie dzieci do świętości w judaizmie: Przykazanie i całkowite poświęcenie*, przybliżył słuchaczom temat zasad wychowania opartych na Torze. Nawiązał do źródeł biblijnych i rabinicznych od okresu talmudycznego po współczesność. Przypomniął, że w kulturze żydowskiej, obowiązek wychowania dzieci zajmuje bardzo ważne miejsce i dotyczy rodziców, ale też innych osób ze wspólnoty. Omówił zasady wychowania do świętości, uwzględniając rolę rodziny, szkoły, dyscypliny, moralności oraz znaczenie osobistego przykładu. W końcowej części wystąpienia podkreślił walor edukacji, który uwidacznia się u nauczycieli prawa żydowskiego oraz w relacjach osób ocalałych z Holokaustu. Ostatnia prelekcja w tej sesji dotyczyła *Edukacji islamskiej i roli rodziców w rozwoju dziecka*, a wygłosiła ją Deniz Doganay (Szkoła Główna Handlowa w Warszawie). Prelegentka omówiła zasady islamskiego rodzicielstwa oparte na Koranie, hadisach oraz nawiązała do filozofów: Ibn Sina i Al-Ghazali.

Trzecia sesja była moderowana przez dr. Bogdana Kulika MSF (Towarzystwo Teologów Dogmatyków). Pierwszy prelegent, dr hab. Wojciech Gajewski, prof. UG (Uniwersytet Gdański), przedstawił temat: *Wychować czy wyrzucić?*

Dylematy kultury antycznej. Swoje wystąpienie poświęcił tematyce dzieciobójstwa. Przypomniiał, że zjawisko to towarzyszy ludzkości od czasów prehistorycznych, a w starożytnej Grecji i Rzymie traktowane było jako rodzaj regulacji demograficznej. Mimo to, zdaniem prelegenta, metoda ta nie była aż tak powszechna oraz wbrew pozorom była często przez starożytnych negatywnie oceniana z moralnego punktu widzenia. Jednak, analizując pisma filozoficzne i starożytną korespondencję ludzi epoki antyku, Pan Profesor zauważył przyzwolenie na porzucanie zgodnie z *ius exponendi* dzieci zarówno zdrowych, jak i niepełnosprawnych, skazując je na śmierć lub niewolnictwo. Na koniec wspomniiał o próbach interwencji cesarzy, którzy – chcąc zapobiec m.in. depopulacji – podejmowali działania ustawodawcze związane z tworzeniem programów stypendialnych dla dzieci. Pan Profesor zakończył swoje wystąpienie refleksją na temat powolnych przemian, które w tym zakresie przyniosło rodzące się chrześcijaństwo. Drugą prelegentką była dr Maria Piechocka-Kłós (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), która wygłosiła referat pt. *Wizja dzieciństwa w rzymskiej rodzinie w antyku.* We wstępie, Pani Doktor przypomniała wizję dzieciństwa w rodzinie żyjącej w starożytnym Rzymie, od dnia narodzin dziecka do czasu ukończenia przez nie wieku siedmiu lat i rozpoczęcia procesu edukacji. W swoim przedłożeniu wyszła od przypomnienia statusu prawnego dziecka urodzonego w rzymskiej rodzinie. Podkreśliła, że na wizję dzieciństwa dziecka w antyku miał wpływ szereg uwarunkowań, m.in. status społeczny i ekonomiczny rodziny, liczebność, struktura, organizacja oraz jej funkcjonowanie. Następnie prelegentka przedstawiła powinności rodziców, zwłaszcza ojca rodziny (*pater familias*), wobec noworodka, omówiła uroczystości rodzinne związane z przyjęciem dziecka do rodziny oraz udział najbliższego otoczenia w opiece nad nim, z uwzględnieniem m.in. czynników pielęgnacyjno-opiekuńczych i rekreacyjno-wychowawczych. Ostatnia prelekcja w trzecim panelu dotyczyła *Zabójczych przesądów – przypadek stygmatyzacji „dzieci czarownic” z Nigerii*, a wygłoszona została przez dr Ewelinę M. Mączkę (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie). Celem przedłożenia było przybliżenie problemu dotyczącego piętnowania dzieci jako czarownic w Nigerii. Prelegentka wyjaśniła, że problem ten wynika z połączenia ubóstwa, braku edukacji i głęboko zakorzenionych przesądów. W pierwszej części wystąpienia została scharakteryzowana tematyka magii w kontekście afrykańskim. Następnie omówiono zjawiska dzieci czarownic w Nigerii. W podsumowaniu skonkludowano, że to zjawisko jest dużym problemem obejmującym wykluczenie społeczne, konsekwencją którego jest stygmatyzacja, przemoc, a także nieprzestrzeganie praw dzieci w tym państwie. Sesja zakończyła się dyskusją obejmującą obecną sytuację dzieci z regionów objętych wojną.

Moderatorem ostatniej sesji konferencji był ks. mgr Rafał Rozumowicz (Wydział Teologii Północnych Włoch w Mediolanie), a obrady rozpoczął

dr Ernesto Daza Encinas (Katolicki Uniwersytet Boliwiański Św. Pawła w Cochabamba) oraz ks. prof. dr hab. Ryszard Hajduk CSsR (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), którzy zaprezentowali temat: *Dziecko w kulturze andyjskiej*. Z wykładu słuchacze dowiedzieli się, że Ajmara to grupa etniczna zamieszkująca wyżyny Andów środkowych w Boliwii i Peru. Rodzina ma duże znaczenie i wartość w kulturze ajmara. Prelegenci opowiedzieli słuchaczom o zwyczajach i tradycjach obejmujących dzieci w kulturze ajmara. Kolejny referat, wygłoszony przez ks. dra Cezarego Opalacha (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), dotyczył tematu *Retrospektywnej oceny postaw własnych rodziców przez członków wspólnoty Domowego Kościoła*. Prelegent przywołał swoje wcześniejsze badania, z których wynika, że małżonkowie należący do wspólnoty Domowego Kościoła prezentują bardziej prawidłowe postawy rodzicielskie w wymiarze bliskości i komunikacji niż małżonkowie nienależący do żadnej wspólnoty religijnej. Ponadto dodał, że odniesienia rodzicielskie rodziców należących do wspólnot cechują się także większą konsekwencją i autonomią oraz właściwą ochroną i wymaganiami. W dalszej części referatu ks. dr Cezary Opalach udzielił odpowiedzi na pytanie czy bardziej prawidłowe postawy rodzicielskie małżonków ze wspólnoty Domowego Kościoła są wynikiem uczestniczenia w formacji tej wspólnoty, czy też kopiowania pozytywnych wzorców wyniesionych z rodziny pochodzenia. Jako następna głos zabrała dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, która wygłosiła referat na temat *Teologicznej interpretacji sytuacji sieroctwa po śmierci rodziców*. Według prelegentki, kwestia sieroctwa w aspekcie teologicznym może być wyjaśniona w oparciu o Objawienie Boże, które przedstawia Boga jako Ojca miłującego każdego człowieka. Działanie tak ogromnej ojcowskiej miłości Boga jest niemożliwe do zmierzenia, bowiem przekracza granice ludzkiej miłości do drugiego człowieka. Choć miłość Boża jest silniejsza nawet od tej istniejącej między rodzicami a dziećmi, nie do końca jest przyjmowana przez ludzi, ponieważ przywiązanie człowieka do innych ludzi jest tak silne, że przysłania wizerunek bardziej kochającego Boga. We wnioskach zawarła konkluzję mówiącą o tym, że doświadczenie sieroctwa znajduje ukojenie i sens w sferze życia religijnego, w której jest położony akcent na relacje z Bogiem jako Ojcem. Ostatnią prelegentką w tej sesji była dr Sylwia Mikołajczak (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), przybliżając zagadnienie *Dziecka z niepełnosprawnością intelektualną w rodzinie*. Prelegentka, swój referat rozpoczęła od przypomnienia zasadniczego zadania rodziny wychowującej dziecko z niepełnosprawnością intelektualną. Wskazała na konieczność zaspokajania jego potrzeb już od momentu narodzin. Wspomniała o obowiązku ciążyącym na rodzicach, którzy pomimo emocji jakie wiążą się z przyjściem na świat dziecka z niepełnosprawnością intelektualną, powinni zawsze pamiętać, że dzieci

te posiadają takie same potrzeby biologiczne, psychiczne, emocjonalne oraz społeczne, jak ich pełnosprawni rówieśnicy. Przypomniała także o tym, że potrzebują one szczególnej miłości, poczucia bezpieczeństwa, akceptacji i zrozumienia, zaś z powodu swojej niepełnosprawności mają szereg innych potrzeb, które wymagają specjalnego postępowania w stosunku do nich.

VIII Międzynarodowe Sympozjum Familiologiczne zakończyło się podsumowującym wystąpieniem dr hab. Katarzyny Parzych-Blakiewicz, prof. UWM, która podziękowała wszystkim prelegentom i słuchaczom za udział. Zauważyła, że wygłoszone prelekcje i dyskusje prowadzone podczas konferencji nie wyczerpują problematyki związanej z tematyką dziecka w rodzinie, ale wskazują na konieczność jego kontynuowania.

Ewelina M. Mączka

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;
ORCID: 0000-0001-9574-443X]

Maria Piechocka-Kłos

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;
ORCID: 0000-0002-5909-5521]

Sprawozdanie z XXV Międzynarodowych Dni Interdyscyplinarnych pt. *Cud – ujęcie interdyscyplinarne* (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 19–20 listopada 2024 r.)

W dniach 19–20 listopada 2024 roku na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie odbyły się XXV Dni Interdyscyplinarne pt. *Cud – ujęcie interdyscyplinarne*. W Dniach wzięło udział 16 prelegentów, reprezentujących 9 jednostek naukowych (w tym 5 zagranicznych). Było to wieloaspektowe przedsięwzięcie, stanowiące płaszczyznę wymiany myśli naukowej, przede wszystkim z pogranicza teologii, filozofii oraz prawa kanonicznego. Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, jako organizator międzynarodowej konferencji, umożliwił zainteresowanym udział zarówno stacjonarnie (w gmachu Wydziału Teologii UWM w Olsztynie), jak i za pośrednictwem platformy Google Meet.

Spotkanie rozpoczął ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM – Dziekan Wydziału Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, witając prelegentów oraz uczestników konferencji. Zgłoszone referaty podzielono tematycznie na cztery sesje, które zaprezentowano podczas dwudniowej konferencji.

Moderatorem pierwszej sesji był ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM. W tej części wzięło udział czterech prelegentów. Jako pierwszy głos

zabrał ks. dr Bogdan Kulik, MSF (Towarzystwo Teologów Dogmatyków) na temat: *Czy cud potrzebuje wiary. Refleksja biblijno-teologiczna*. Jak na początku zaznaczył, w literaturze przedmiotu istnieją różne propozycje podziału nowotestamentalnych cudów według ich przedmiotu, np. autorstwa Janusza Czerskiego, Tomasza Hergesela czy Michała Wojciechowskiego. Prelegent zaproponował nowy podział cudów, poparty przykładami z Pisma Świętego. Pierwsza grupa to cuda uwarunkowane wiarą, w których Jezus wymagał głębokiego zaufania, jak przy uzdrowieniu niewidomych czy epileptyka. Były one znakiem objawienia Boga, a nie tylko Jego mocy i wymagały wiary w Jego mesjańską misję zbawczą. Druga grupa to cuda będące skutkiem wiary lub ją powodujące. Przykłady to cuda Mojżesza, wzmacniające wiarę Izraelitów oraz Piotra, prowadzące do nawróceń. Trzecia grupa obejmuje cuda niezależne od wiary, jak uzdrowienie paralityka czy wskrzeszenie syna wdowy, gdzie Jezus działał z własnej inicjatywy, kierując się ludzkim cierpieniem, a nie wiarą proszących. Na zakończenie prelegent stwierdził, że cud potrzebuje wiary – nie zawsze jako warunku jego zaistnienia, ale zawsze jako warunku przyjęcia jego przesłania. Podkreślił, że nawet cuda pozornie niezależne od wiary pozostawały znakami Bożego orędzia, którego nie można przyjąć bez choćby otwartości i zaufania.

W swoim referacie, dr Sylwia Mikołajczak (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) omówiła analogię między semiologiczną koncepcją cudu a teorią komunikacji interpersonalnej. W wykładzie pt. *Cud jako znak komunikacji Boga z człowiekiem* przedstawiła teologiczne postrzeganie cudu jako objawienia i zaproszenia do dialogu z Bogiem. Podkreśliła, że w teologii posoborowej cud nie jest jedynie nadprzyrodzonym wydarzeniem, lecz osobowym aktem Boga, skierowanym do konkretnej osoby. Jego głębsze znaczenie można w pełni zrozumieć jedynie w kontekście wiary. Koncepcja cudu jako znaku jest porównywana do teorii komunikacji interpersonalnej, w której kluczowe elementy to: nadawca (Bóg), odbiorca (człowiek), kod (język objawienia) i kanał komunikacji. Cud przekazuje zarówno widzialny fenomen, jak i duchową treść, dostępną jedynie przez wiarę. To właśnie ona odgrywa kluczową rolę w jego zrozumieniu, stanowiąc jednocześnie zaproszenie do głębokiego dialogu z Bogiem. Odpowiedź na ten znak – wiara – jest niezbędna do pełnego odczytania jego przesłania. Prelegentka zwróciła również uwagę na bariery komunikacyjne, takie jak sceptycyzm czy brak wiary, które mogą utrudnić właściwe zrozumienie zjawisk nadprzyrodzonych. Podkreśliła, że cud jest procesem komunikacyjnym, w którym uczestniczą zarówno Bóg, jak i człowiek, a otwartość na znak i odpowiednia postawa są kluczowe dla jego pełnego przyjęcia.

Następnie, ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM wygłosił referat pt. *Cud jako fenomen przesycony. W kręgu myśli Jeana-Luca Marion*. Celem wystąpienia była analiza rozumienia cudu w perspektywie jednego z najwybitniejszych

współczesnych filozofów francuskich. Referat składał się z trzech zasadniczych części. W pierwszej, na tle różnych ujęć, przedstawiono koncepcję Marion, według której cud jest zarówno znakiem (czynieniem przez Boga możliwym tego, co niemożliwe), jak i zjawiskiem (charakteryzującym się nadmiarem treści). W drugiej omówiono kluczowe aspekty teorii fenomenu przesyczonego, takie jak darmowość daru, pojawianie się, nadmiar intuicji nad intencją oraz typy fenomenów przesasyconych. Ostatnia część poświęcona była interpretacji tego zjawiska w kontekście cudu, zwłaszcza kwestii siły interpretacji jako subiektywnego kryterium jego uznania oraz prymatu interpretacji subiektywizującej nad obiektywizującą.

Ostatnie wystąpienie tej sesji było poprowadzone przez dwoje prelegentów: ks. dra hab. Piotra Towarka (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie) oraz prof. Lucianę Mirri (Wydział Teologiczny Emilia-Romania w Bolonii, Włochy). Na początku swojego wystąpienia autorzy odnieśli się do rosnącego zainteresowania egzorcyzmami w literaturze i filmie na przestrzeni ostatnich dekad, przywołując przykłady takie jak *Egzorcysta* oraz *Egzorcyzmy Emily Rose*. Zwrócili uwagę na sposób przedstawiania tego tematu w kulturze popularnej oraz jego wpływ na społeczne postrzeganie egzorcyzmów. Następnie ks. dr hab. Piotr Towarek wyjaśnił kluczowe pojęcia związane z egzorcyzmami, koncentrując się na ich teologicznym i historycznym znaczeniu. Zostały także omówione antydemoniczne praktyki starożytnego Wschodu, wskazując na rytuały egzorcyzmów w Egipcie, potwierdzone inskrypcją na steli Bentresh, a także na używanie hymnów, amuletów i figurek ochronnych w Babilonii. W kulturze greckiej pojawiły się pierwsze formuły zaklęć, a judaizm, choć nie zawierał bezpośrednich odniesień do egzorcyzmów, stosował praktyki ochronne, takie jak modlitwy i używanie imienia Bożego. Prelegent zaznaczył, że król Salomon był uznawany za mistrza egzorcyzmów, a przypisywane mu formuły miały skuteczność w wypędzaniu demonów. Główną część wykładu poświęcono egzorcyzmom Jezusa, analizując ich opisy w Ewangeliach oraz świadectwo autorów natchnionych. Na zakończenie prelegenci odnieśli się do współczesnej praktyki egzorcyzmu wielkiego, ukazując Jezusa jako egzorcystę w kontekście odnowionego rytuału rzymskiego.

Moderatorem drugiej sesji była dr hab. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, prof. UWM. Pierwszą prelekcję na temat: *Sakrament namaszczenia chorych a kwestia uzdrowienia* wygłosił O. dr Paweł Sambor OFM (Papieski Uniwersytet Antonianum w Rzymie). Prelegent omówił sakrament namaszczenia chorych, koncentrując się na ewolucji jego rozumienia oraz związku z uzdrowieniem i cudami. Zwrócił również uwagę na znaczenie listu św. Jakuba, szczególnie na użyte w nim czasowniki odnoszące się do obrzędu. Podkreślił, że list ten został włączony do kanonu Pisma Świętego stosunkowo późno, podczas gdy stosowa-

nie oleju do błogosławienia chorych było poświadczone już w pierwszej połowie III wieku. We wczesnym chrześcijaństwie głównym celem namaszczenia było uzdrowienie fizyczne, jednak po reformie karolińskiej zaczęto coraz częściej postrzegać je jako przygotowanie do śmierci, kładąc szczególny nacisk na duchowe odrodzenie i odpuszczenie grzechów. Wiara odgrywa kluczową rolę w pełnym zrozumieniu tego sakramentu, ponieważ uzdrowienie, traktowane jako znak zbawienia, wymaga wewnętrznego zawierzenia Bogu. Namaszczenie chorych to nie tylko aspekt fizyczny, ale również duchowy, prowadzący do pogłębienia relacji z Chrystusem. Na zakończenie wykładu prelegent zwrócił uwagę na kryzys tego sakramentu, wynikający z oczekiwań dotyczących spektakularnych cudów. Jednocześnie podkreślił, że jego pełne przeżywanie wymaga dostrzeżenia w nim przede wszystkim spotkania ze Zbawicielem, który towarzyszy człowiekowi w chorobie i cierpieniu, prowadząc go do pełni zbawienia.

Inne ujęcie cudu zaproponowała dr Ewelina M. Mączka (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie). Jej wykład pt. *Chrześcijaństwo a kwestia cudów w religiach niechrześcijańskich* dotyczył różnych sposobów pojmowania cudów w tradycjach pozachrześcijańskich, w porównaniu z nauką Kościoła katolickiego. Prelegentka wyjaśniła, że według ujęcia katolickiego cud to działanie Boga będące znakiem Jego obecności i zbawienia. Następnie omówiła perspektywę wschodnich systemów religijnych (buddyzm) oraz wierzeń synkretycznych. W pierwszym przypadku, mimo licznych opowieści o nadprzyrodzonych wydarzeniach związanych z Buddą, takie zjawiska uznaje się za przeszkodę na drodze do oświecenia, a ich znaczenie jest symboliczne, wynikające z duchowego rozwoju. Natomiast w tradycjach afro-karaibskich (voodoo) niezwykle zjawiska są efektem interwencji bóstw, łączą elementy afrykańskie z katolickimi, lecz nie mają charakteru monoteistycznego. Podsumowując, prelegentka wskazała, że Kościół katolicki ostrożnie odnosi się do cudów w innych religiach, traktując je jako rezultat naturalnych procesów lub wewnętrznego rozwoju, a nie znak Bożego działania. Pełnia prawdy, według Kościoła, objawia się bowiem wyłącznie w Chrystusie.

Swoje wystąpienie na temat *Cudów za przyczyną świętego Stanisława Papczyńskiego* zaprezentował ks. dr hab. Roman Szewczyk (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie). Na wstępie pokrótce przedstawił sylwetkę Świętego oraz podzielił się osobistym doświadczeniem związanym z prowadzeniem dwóch procesów ks. Stanisława Papczyńskiego, w których pełnił rolę oficjała sądu biskupiego w Ełku. Jak podkreślił, proces beatyfikacyjny Papczyńskiego rozpoczął się jeszcze w XVIII wieku, jednak z powodu braków w dokumentacji został przerwany, a jego wznowienie uniemożliwił późniejszy okres zaborów. Dopiero w 1952 roku podjęto ponowne działania, które doprowadziły do beatyfikacji 6 kwietnia 2007 roku, w Licheniu oraz kanonizacji 5 czerwca 2016

roku. W XXI wieku Kościół uznał dwa cuda przypisywane wstawiennictwu Papczyńskiego, co umożliwiło wyniesienie go na ołtarze. Prelegent przedstawił uczestnikom konferencji szczegóły obu nadprzyrodzonych wydarzeń. Pierwszy przypadek dotyczył kobiety, u której lekarze stwierdzili obumarcie płodu. Po modlitwie za wstawiennictwem duchownego dziecko niespodziewanie odżyło i urodziło się zdrowe. Drugi przypadek dotyczył młodej kobiety cierpiącej na poważną chorobę płuc oraz niewydolność wielonarządową. Pomimo braku skutecznych metod leczenia, po modlitwach nastąpiła nagła poprawa jej stanu zdrowia. Prelegent podkreślił, że oba przypadki, niewytłumaczalne z medycznego punktu widzenia, zostały uznane za dowód świętości Papczyńskiego i stanowią ważne świadectwo jego duchowego dziedzictwa.

Ostatnim prelegentem tej sesji był dr Michał Zborowski (Towarzystwa Teologów Dogmatyków). Wygłosił referat pt. *Cuda i łaski za wstawiennictwem sługi Bożej Wandy Malczewskiej*. Zwrócił uwagę na liczne cechy charakteru, które niewątpliwie ją wyróżniały oraz na jej mistycyzm, który można podzielić na trzy główne nurty: eucharystyczny – obejmujący objawienia dotyczące Eucharystii, adoracji i Mszy Świętej; pasyjny – związany z przeżywaniem Męki Pańskiej, zwłaszcza w kontekście Wielkiego Piątku; oraz patriotyczno-prorocki – obejmujący wizje, przepowiednie i refleksje dotyczące losów Polski. Wanda Malczewska zmarła w 1896 roku w opinii świętości. Choć jej kult nie został jeszcze oficjalnie zatwierdzony przez Kościół, to jednak istnieje żywa pobożność wzbudzona pamięcią o niej. Liczne świadectwa osób, które doświadczyły jej pomocy i cudów, potwierdzają, że jej wstawiennictwo jest wyraźne. Księga łask i cudów za przyczyną Wandy Malczewskiej dokumentuje liczne przypadki uzdrowień i duchowego wsparcia przypisywane jej orędownictwu. Prelegent zaznaczył, że życie mistyczne nie izoluje człowieka od świata, lecz prowadzi do większego zaangażowania w służbę innym, czego dowodem jest trwały wpływ Malczewskiej na losy wielu osób.

Trzecią sesję poprowadził ks. dr hab. Karol Jasiński, prof. UWM. W tej części uczestnicy konferencji wysłuchali czterech referatów. Jako pierwszy, swoje przedłożenie pt. *Czy cud może być dowodem na istnienie Boga? Wątpliwości filozofa*, wygłosił ks. prof. dr hab. Adam Świeżyński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Prelegent skoncentrował się na zagadnieniu rozpoznawania zdarzeń cudownych od strony filozoficznej. W swoim wystąpieniu zastanawiał się nad trzema kwestiami: istnieniem Boga, rozumieniem dowodu oraz rozumieniem cudu i jego identyfikacją z działaniem Boga. Przypominał, że we współczesnej teologii odchodzi się od traktowania cudu jako dowodu na istnienie Boga na rzecz postrzegania go jako znaku odnoszącego się do istnienia Boga, rozumianego jako znak objawienia. Prelegent zauważył jednak, że zmiana ta nie zaszła jeszcze w świadomości wielu ludzi.

Udzielając odpowiedzi na pytanie postawione w tytule referatu, stwierdził, że z ludzkiej perspektywy poznawczej nie jest możliwe uzyskanie absolutnego dowodu na istnienie i działanie Boga w konkretnym zdarzeniu, ponieważ nie jesteśmy w stanie przyjąć perspektywy sprawcy. Uznanie konkretnego zdarzenia za cud oznacza przypisanie mu cechy niezwykłości oraz Bożej sprawczości. Rozpoznanie jakiegoś zdarzenia jako cudownego należy rozumieć jako argument na rzecz racjonalności wiary w Boże działanie i istnienie, a nie jako dowód na ich prawdziwość. Prelegent zakończył swoje wystąpienie refleksją nad niedawno ogłoszonym przez Dykasterię Nauki Wiary dokumentem *Normy postępowania w rozeznawaniu domniemyanych zjawisk nadprzyrodzonych*, jednocześnie podkreślając znaczenie znakowej koncepcji cudu, która została znakomicie wypracowana przez teologię w ostatnim czasie.

W kolejnym referacie pt. *Ontologiczna koncepcja cudu a współczesna nauka*, ks. dr hab. Wojciech Grygiel, prof. UO (Uniwersytet Opolski) w skrócie wyjaśnił pojęcie cudu w różnych ujęciach oraz przedstawił przykłady użycia tego terminu w różnych kontekstach językowych, często naturalnych i niezwiązanych z religią. Następnie odniósł się do semiotycznej i ontologicznej koncepcji cudu w kontekście odpowiedzi na pytanie *Jak Bóg interweniuje w cudzie?* Książd Profesor podkreślił, że w ujęciu semiotycznej koncepcji nawet czysto naturalne zdarzenie, bez waloru niezwykłości, interpretujemy w sposób religijny, zakładając działanie Boga. Z kolei w koncepcji ontologicznej Bóg działa interwencyjnie w sposób nadprzyrodzony lub nieinterwencyjnie, oddziałując z zewnątrz na ustalone prawa przyrody. Prelegent jednocześnie zauważył, że z teologicznego punktu widzenia koncepcja ontologiczna wydaje się bardziej interesująca, ponieważ jej zaletą jest postrzeganie cudu jako autentycznej obecności Boga wchodzącego w naszą rzeczywistość i realnie na nią wpływającego. Trudność w koncepcji ontologicznej, zdaniem prelegenta, stanowi pytanie *Czy naukowy obraz świata ją będzie wspierał?* W dalszej części wystąpienia prelegent przedstawił historyczny dyskurs na temat teorii rozumienia cudu, aby w podsumowaniu stwierdzić, że w kontekście naukowego obrazu świata zarówno koncepcja ontologiczna, jak i interwencyjna oraz nieinterwencyjna nie wydają się spójne. W zakończeniu zauważył, że argumenty teologiczne są podzielone. Koncepcja semiotyczna zdaje się oddalać Boga, ponieważ subiektywizuje Jego działanie, natomiast ontologiczna sprawia wrażenie, że Bóg angażuje się w naszą rzeczywistość.

Następnym prelegentem, który zabrał głos był ks. dr hab. Marek Żmudziński, prof. UWM. Swoje wystąpienie poświęcił zagadnieniu *Zmian kryteriów rozpoznania zjawisk nadprzyrodzonych według najnowszych dokumentów Kościoła*. Rozpoczął od refleksji nad czerpaniem koncepcji znakowej ze źródeł starotestamentowych. Następnie zauważył, że we współczesnym ujęciu cudu

nie da się go zrozumieć bez powiązania z Objawieniem Bożym. Jednak w praktyce Kościoła, a także w procedurach kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych, cud wciąż jest postrzegany według dawnej koncepcji jako wyjątkowe wydarzenie, a zatem pozostaje oderwany od Objawienia. Zdaniem prelegenta nowy dokument, z 2024 roku – *Normy postępowania w rozeznawaniu domniemanych zjawisk nadprzyrodzonych* – jest raczej dedykowany objawieniom prywatnym niż samym cudom. W dalszej części prelekcji podzielił się refleksją na temat współczesnej aktywności teologicznej, m.in. w kontekście niedawnego synodu o synodalności Kościoła, gdzie pojawia się konkluzja o rozeznaniu jako głosie Ducha Świętego. W ostatniej części wystąpienia, wskazując na cel wydania *Norm*, przypomniał, że nowy dokument został opublikowany, ponieważ w wielu przypadkach procedura rozeznania była rozciągnięta w czasie, a sam proces trwał zbyt długo. Zdarzały się również przypadki, w których biskupi miejsca dokonywali różnych, a niekiedy nawet sprzecznych ze sobą interpretacji i orzeczeń w tej samej sprawie. Prelegent wskazał, że nowością w tym dokumencie jest konieczność konsultacji biskupa ze Stolicą Apostolską w trakcie procedury oraz zatwierdzania ostatecznej decyzji biskupa przez Dykasterię Nauki Wiary. Według dokumentu ani biskupi, ani Stolica Apostolska nie będą wypowiadać się w sprawie orzeczenia o nadprzyrodzonym charakterze danego zjawiska, a ograniczą się do zezwolenia na kult, pielgrzymki oraz promocję miejsca. Prelegent zakończył swój referat wymienieniem i omówieniem rozstrzygnięć zawartych w dokumencie, dotyczących rozeznawania przypadków, a mianowicie *nihil obstat*, a następnie *prae oculis habetur, curatur, sub mandato, prohibetur et obstruatur* oraz opinii negatywnej.

Sesję zakończył ks. dr hab. Marek Karczewski, prof. UWM, który przedstawił temat: *Antycuda – o cudzie w Apokalipsie*. Prelegent we wstępie wyjaśnił, dlaczego posłużył się terminem „antycuda”. Następnie przypomniał, że także w Apokalipsie cud, za którym stoi Bóg, rozumiany jest jako nadzwyczajny znak dany przez Boga, który zaprasza do wiary w Jego wszechmoc i potwierdza realizację Jego zbawczej woli. Podkreślił, że wymiar znaku w Apokalipsie jest niezwykle ważny i, ze względu na język księgi oraz jej szczególną symbolikę, powinien być szerzej rozumiany. Zauważył, że mówiąc o znaku w Apokalipsie, mamy do czynienia z językiem symbolicznym, w którym często stosuje się metafory i analogie o charakterze złożonym i wieloznacznym, dlatego konieczne jest właściwe zinterpretowanie figur symbolicznych. Podkreślił, że obok cudów zawartych w tekście znajdują się również antycuda, które należy rozumieć jako znaki przeciwników Boga – sił demonicznych, mających prowadzić do niewiary. Symbolem tych przeciwników są m.in. smok i dwie bestie, które do niego podchodzą. W dalszej części prelegent omówił wybrane przez siebie przykłady, wyjaśniając m.in. cud Baranka stojącego przed tronem w kontekście

zmartwychwstania oraz znak zranionej bestii, której uzdrowienie z rany śmierci stanowi parodię zmartwychwstania Chrystusa. Na zakończenie zwrócił uwagę na potrzebę rozważań na temat antycudów w kontekście omawiania prawdziwości znaków nadzwyczajnych.

Moderatorem ostatniej sesji był ks. prof. dr hab. Lucjan Świto (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie), który kolejno udzielił głosu trzem prelegentom. Pierwszy z nich O. dr. Bogusław Turek, CSMA (Dykasteria Spraw Kanonizacyjnych, Watykan), który przedstawił referat pt. *Badanie cudu wymaganego do beatyfikacji i kanonizacji według norm Dykasterii Spraw Kanonizacyjnych*. Prelegent we wstępie podkreślił, że podejmowany na konferencji temat jest bardzo szeroki, a dla osób zajmujących się procedurami beatyfikacji i kanonizacji – niezwykle istotny. Skupił się przede wszystkim na procedurach orzekania o zaistnieniu cudu. Zaznaczył, że pierwszym etapem w procesach jest udowodnienie heroiczności cnót chrześcijańskich, męczeństwa oraz ofiary z życia. Pod uwagę brane są nadzwyczajne przypadki o fizycznym charakterze, które można udowodnić wystarczająco i obiektywnie – zarówno w zakresie naukowym, jak i teologicznym – podczas badań na etapie diecezjalnym, gdzie zbierany jest materiał dowodowy, a później na etapie rzymskim, który merytorycznie dokonuje jego oceny. Po przekazaniu akt procesu z diecezji po pierwszej pozytywnej weryfikacji, wydawany jest dekret ważności procesu. Następnie, po ocenie konsultu lekarskiego, sprawie przygląda się kongres teologów. Prelegent podkreślił, że cud stał się niemal jedynym kryterium oceny świętości. Jeśli decyzja odpowiednich gremiów jest pozytywna, prefekt Dykasterii przedstawia ją podczas audiencji Ojcu Świętemu. W przypadku pozytywnej decyzji papieża, podjętej bezpośrednio i osobiście, następuje promulgacja dekretu o cudzie kanonicznym. Na zakończenie prelegent zaznaczył, że dobro spraw kanonizacyjnych wymaga, aby nigdy nie pominąć prawdy historycznej i naukowej badanych cudów.

Kolejny prelegent o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas, OFMConv. (Papieski Wydział Teologiczny św. Bonawentury Seraficum w Rzymie) przedstawił referat pt. *Cuda wpisane w Opatrzność Bożą*. Na początku przypominał, że teologia chrześcijańska od początku zastanawiała się nad rzeczywistością cudu. Prelegent powiązał kwestię prawdziwości cudu z perspektywą Opatrzności Bożej. W czasie swojego wystąpienia, biorąc pod uwagę kontekst prawdy o świecie uporządkowanym, któremu Stwórca nadał jasny kierunek rozwoju i z szacunkiem odnosi się do jego spraw, udzielił m.in. odpowiedzi na pytania *Jak pogodzić pojedyncze interwencje Boga w świat z wiarą w stałość i niezmienność Boskiego działania?* oraz *W jaki sposób możemy przyjąć istnienie cudów bez podważania obrazu Boga stałego w swojej relacji ze światem?* Zauważył, że Bóg jest bliski swojemu stworzeniu i może zawsze, kiedy chce, ingerować

w historię świata i człowieka, zmieniając bieg wydarzeń. Według niego, Bóg nie zapomniał o stworzeniu, ale nadal troszczy się o nie i przychodzi z pomocą, nie podważając niczego, nie gardząc niczym ani niczego nie odrzucając. Cuda są więc dziełem rozumnego i dobrego Boga. Prelegent wyjaśnił, że wpisują się one w pewien porządek, który jest dla nas na pozór ukryty, trudny do natychmiastowego poznania, ale z pewnością istnieje. Rozważył również kwestię: *dlaczego Bóg ingeruje tylko w niektórych przypadkach?* Skonkludował, że cuda zdarzają się rzadko i dotyczą tylko niektórych osób. Swoje wystąpienie zakończył stwierdzeniem, że Bóg szanuje wolność człowieka, ale go nie opuszcza, zatem cud jest wyrazem miłości i opatrnościowej troski o stworzenie.

Sesję zakończył O. dr Giuseppe Guerra, CM (Kuria Generalna Księży Misjonarzy, w Rzymie), który wygłosił referat pt. *Niezwykłość i niewytłumaczalność. Niezrozumienie dwóch słów*. Włoski tekst wystąpienia uczestnikom tłumaczył ks. dr Szczepan Szpoton z Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Prelegent podzielił się swoim praktycznym doświadczeniem jako postulator i we wstępie zaznaczył, że nie będzie komentował prawodawstwa dotyczącego cudów ani historii tego prawodawstwa. Krótko jednak odniósł się do ewolucji tego ustawodawstwa, w tym kontekście modernizacji praktyki proceduralnej, którą podjąć chcieli Benedykt XIV i Pius XII, a którą kontynuowali ich następcy, w tym także Jan Paweł II. Następnie prelegent, posługując się pytaniami retorycznymi, odniósł się do tematu uznawalności cudów. Pytał: *dlaczego pomimo wielu zmian, zwłaszcza dokonanych przez Jana Pawła II, nie dostrzegano potrzeby odnowienia terminologii, która w kontekście cudu mówi o uzdrowieniu, które musi być całkowite, nieodwracalne i niewytłumaczalne?* Zauważył również, że trzy wieki temu terminy „nadzwyczajny” i „niewytłumaczalny” były niemal synonimami. Przypomniął, że w przeszłości, jeśli uzdrowienie nie dawało się wyjaśnić medycznie, pozwalano uznać to za zjawisko niezwykle i niewytłumaczalne. Jeśli po modlitwie do sługi Bożego lub służebnicy Bożej ludzie odzyskiwali wzrok, ówczesni lekarze nie mieli wątpliwości, by uznać te przypadki za Boski znak. O. dr Giuseppe Guerra zauważył, że współcześni lekarze rozważają fakty, mają swoje własne wytłumaczenie, a następnie lekceważą wiarę, podczas gdy – jak mówi Ewangelia – cud wymaga spojrzenia wiary. Tylko w wierze, w zbiegu nadzwyczajnego wydarzenia i modlitwy, można uchwycić Boski znak jako cud. Prelegent podkreślił, że obecnie sytuacja bardzo się zmieniła: „nadzwyczajny” nie oznacza już „niewytłumaczalny” i na odwrót. Na zakończenie wskazał na potrzebę zmian, zaznaczając, że nowe prawo powinno raczej podkreślać zbieżność między modlitwą a nadzwyczajnym uzdrowieniem.

XXV Międzynarodowe Dni Interdyscyplinarne zakończyły się podsumowującym wystąpieniem dr hab. Katarzyny Parzych-Blakiewicz, prof. UWM,

która podziękowała wszystkim prelegentom i uczestnikom za udział w wydarzeniu. Zauważyła, że wszystkie prelekcje, dyskusje, wypowiedzenia i refleksje wygłoszone podczas konferencji wzbogaciły uczestników, wskazały na szeroki zakres tematyki oraz pozwoliły spojrzeć na zagadnienie cudu z punktu widzenia teoretyków i praktyków.

Ewa Czaplicka

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;
ORCID: 0000-0001-8777-4946]

Maria Piechocka-Kłos

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;
ORCID: 0000-0002-5909-5521]

Seminaria naukowe Towarzystwa Teologów Dogmatyków – *Colloquia Dogmatica 1 i Colloquia Dogmatica 2*

W inicjatywy Towarzystwa Teologów Dogmatyków rozpoczęta została seria spotkań naukowych pt. *Colloquia Dogmatica*. Są to seminaria naukowe, których celem jest dyskusja specjalistów nad kwestiami doktrynalnymi, aktualnie dyskutowanymi w środowiskach teologicznych, a także nad dylematami związanymi z dydaktyką teologiczną. Dwa pierwsze spotkania odbyły się w formie online. Obie edycje zostały zorganizowane we współpracy z Uniwersytetem Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie. Ponadto, w organizacji drugiej uczestniczył Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW w Warszawie oraz Polskie Towarzystwo Teologiczne – oddział w Elblągu.

Pierwsze seminarium w serii *Colloquia Dogmatica* odbyło się w dniu 8 kwietnia 2024 roku. Podjęto na nim na temat: *Teologia błogosławieństwa. Wokół „Fiducia supplicans”*. Uczestnicy, w liczbie ok. 40 osób, wysłuchali pięciu prelekcji. Ks. prof. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) przedstawił temat: *Adresat błogosławieństwa: Bóg – człowiek; człowiek – Bóg, człowiek – człowiek*, ks. prof. Grzegorz Bachanek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): *Błogosławieństwo a osoba świecka*, ks. prof. Dariusz Klejnowski-Różycki (Uniwersytet Opolski): *Błogosławieństwo a sakramenty*, ks. prof. Janusz Bujak (Uniwersytet Szczeciński): *Błogosławieństwa a sakramentalia*, prof. Katarzyna Parzych-Blakiewicz (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie): *Błogosławieństwo w wymiarze trynitarnym*. Prelekcje i dyskusja skoncentrowały się na błogosławieństwie jako wydarzeniu zapoczątkowanym przez Boga, udzielanym w Kościele a skierowanym do człowieka. Zwrócono uwagę na to, że w błogosławieństwie Bóg udziela

łaski wspierającej człowieka w jego nawróceniu i podejmowaniu działań służących uświęceniu. Prelegenci opublikowali treść swoich prelekcji w artykułach naukowych, na łamach czasopisma „Teologia w Polsce” t. 18, nr 2 (2024).

Drugie seminarium odbyło się w dniu 22 marca 2025 roku. Podjęto na nim temat: *Dydaktyka teologiczna w epoce cyfryzacji*. Uczestnicy, w liczbie ok. 30 osób, wysłuchali sześciu prelekcji. Ks. dr Bogdan Kulik, MSF (Towarzystwo Teologów Dogmatyków) przedstawił temat: *W czym niedomaga współczesna dydaktyka teologiczna w zakresie dotyczącym cyfrowej sfery komunikacji?*, ks. dr Adam Jeszka (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu): *Z powrotem do rzeczywistości. Znaczenie myślenia krytycznego w procesie przekazywania wiedzy*, prof. Małgorzata Laskowska (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie): *W pogodni za efektem WOW. O komunikatywności w nauczaniu teologii*, dr Marlena Kondrat (Uniwersytet Warszawski) i dr Aleksandra Chmielewska (Akademia Koźmińskiego i Uniwersytet Warszawski): *ChatGPT jako przykład AI w szkolnictwie wyższym*, ks. dr Mariusz Kuźniar (Uniwersytet Karola w Pradze): *Media jako czynnik sekularyzacji w Czechach. Jak o wierze, mówić w mediach w kontekście współczesnych przemian społeczno-kulturowych w Czechach?*, dr Agata Rujner (Akademia Katolicka w Warszawie/”Prawie morały”): *Jak prawić morały?* Prelekcje i dyskusja doprowadziły do wniosku, że wobec szybko rozwijających się narzędzi komunikacji medialnej, dydaktyka teologiczna powinna kompetentnie stosować te narzędzia, ale z jednoczesnym akcentem położonym na kształcenie u studentów myślenia krytycznego.

Katarzyna Parzych-Blakiewicz

[Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie;

ORCID: 0000-0002-7965-9064]